

**El cuidado de sí: Una aproximación a los aportes de Heidegger y Foucault desde
una metodología comparativa**

Miguel Gabriel Pérez Otero

Asesor

Mg. Luis Fernando López Barreto

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades ECSAH

Programa de Filosofía

2023

Nota de aceptación

Firma del presidente del Jurado

Jurado 1

Jurado 2

Barranquilla, día de mes de 2023.

Dedicatoria

Con especial cariño dedico este proyecto de grado a mi padre (R.I.P) que me enseñó el aprecio por la lectura, el respeto a los demás y el gusto por una vida honesta. También lo dedico a mi familia que incondicionalmente han estado brindándome el apoyo necesario y la fortaleza para avanzar en el camino de la existencia. Con afecto también a todas las personas que me han motivado y apoyado, con sus palabras y acciones para sacar adelante cada uno de los proyectos personales y académicos en estas instancias. Eternamente agradecido por su acompañamiento generoso en todo tiempo.

Agradecimientos

Con gratitud a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) y a su cuerpo de profesores por la motivación constante y los recursos académicos suministrados; también mi reconocimiento al profesor Luís Fernando López Barreto por su amistad y guía en este proceso formativo; a mis familiares, a todos los docentes y tutores que me han guiado con su presencia y sabiduría; a todos mis amigos y colegas que me han acompañado y han depositado su confianza en este proyecto.

Resumen

El Cuidado de sí, es una noción que tiene un amplio espectro al momento de considerar su campo de estudio. Este concepto tiene un extenso recorrido histórico que va desde antes de la filosofía socrática hasta el panorama más amplio de la postmodernidad; además de la transversal en las diferentes disciplinas científicas, tanto las denominadas ciencias naturales como las denominadas ciencias sociales. En el siglo XX hubo dos filósofos que le dieron relevancia al tema orientándolo a estructuras antropológicas: Heidegger Y Foucault. Nos propusimos hacer una comparación de las nociones en cada autor para identificar las convergencias del pensamiento en relación al cuidado y lo que proponen para abordar el estudio del hombre y su desarrollo personal-comunitario. El tipo de investigación es un estudio comparativo de perspectiva hermenéutica, cuyas técnicas se basan en análisis e interpretación de contenidos textuales, resúmenes analíticos, etc. Los resultados se enfatizan en dos grandes bloques; el primero, es la comparación del rescate del concepto en la tradición donde se pone de relieve el acto de existir o vivir en oposición a los que ven el Cuidado de sí sólo como producto de un acto pensante; el segundo, el nuevo concepto impartido por los autores que proponen cómo nos podemos comprender y construir a partir de la historicidad, y cómo el cuidado de sí se desplaza a un cuidado por los otros asociando de este modo las estructuras humanas con las sociales. Heidegger y Foucault abren un nuevo camino en el que la antropología como reflexión sobre el hombre puede recorrer en el espinoso camino ontológico y ético; el camino del cuidado.

Palabras clave: Cuidado de sí, subjetividad, historicidad, antropología

Abstract

Self-care is a notion that has a wide spectrum when considering its field of study. This concept has an extensive historical journey that goes from before Socratic philosophy to the broader panorama of postmodernity; in addition to the transversal in the different scientific disciplines, both the so-called natural sciences and the so-called social sciences. In the 20th century there were two philosophers who gave relevance to the topic by orienting it to anthropological structures: Heidegger and Foucault. We set out to make a comparison of the notions in each author to identify the convergences of thought in relation to care and what they propose to address the study of man and his personal-community development. The type of research is a comparative study from a hermeneutic perspective, whose techniques are based on analysis and interpretation of textual content, analytical summaries, etc. The results are emphasized in two large blocks; The first is the comparison of the rescue of the concept in tradition where the act of existing or living is highlighted in opposition to those who see Self-Care only as the product of a thinking act; the second, the new concept taught by the authors who propose how we can understand and build ourselves based on historicity, and how self-care shifts to care for others, thus associating human structures with social ones. Heidegger and Foucault open a new path in which anthropology as a reflection on man can travel the thorny ontological and ethical path; the path of care.

Keywords: Self-care, subjectivity, historicity, anthropology.

Advertencia de la Universidad

La Universidad no es responsable por los conceptos expresados en el presente trabajo.

Tabla de contenido

Introducción.....	9
Preliminares	11
Descripción, Delimitación y Formulación del Problema	11
Justificación	13
Objetivos.....	14
Descripción de la Propuesta del Cuidado en la Filosofía Heideggeriana y Foucaultiana 23Martin	
Heidegger.....	22
Michel Foucault.....	29
Convergencias y Divergencias del Cuidado entre el Pensamiento Heideggeriano y Foucaultiano	58
Divergencias y convergencias en cuanto al método utilizado para ahondar en el Cuidado.....	59
Convergencias y Divergencias en Cuanto al Concepto de Cuidado en la Filosofía Clásica.....	66
Convergencias y Divergencias en el pensamiento de Heidegger y Foucault del concepto de cuidado en la tradición cristiana	71
Convergencias y Divergencias del Concepto de Cuidado de Sí en Cuanto a la Edad Moderna	78
Convergencias y divergencias en cuanto al concepto de cuidado de sí.....	88
Conclusiones.....	98
Referencias bibliográficas	100

Introducción

El concepto Cuidado de sí es una noción que abarca un campo muy amplio al momento de considerar su temática de estudio. Este concepto tiene un extenso recorrido histórico que vadesde antes de la filosofía socrática hasta el panorama más amplio de la postmodernidad.

Autores como Platón reflexionaron al respecto en la conversación de Sócrates con Alcibíades sobre el oráculo de Delfos: Conócete a ti mismo; dicha fórmula se considera una de las formas más profundas del Cuidado (Tuñón, 2018).

Desde la filosofía clásica, comienza a difundirse este tema que marca todos los períodos de la historia filosófica. De este modo, podemos encontrar estudios en la filosofía romana; con las famosas fábulas o genealogías de Higinio en la edad media; con la filosofía cristiana en la modernidad; con el humanismo en el periodo contemporáneo; con el existencialismo y la hermenéutica del sujeto y el postmoderno, marcado por el progreso tecnológico en comunicaciones, medios de comunicación de masas e informática (Hernández y Toro, 2017).

La transversalidad y la interdisciplinarietà del Cuidado, es una supuesto que según autores como Oyola (2016), se puede encontrar en todos los espacios de interés del individuo (dimensión corporal, dimensión intelectual o de conocimiento, dimensión espiritual y dimensión social, entre otras). Así también, puede hacer presencia en las disciplinas que tienen como objeto directa o indirectamente el estudio del ser; es así que se puede investigar, por ejemplo: el Cuidado en la medicina, la educación, las ciencias básicas, las ciencias naturales y las ciencias sociales (Elío-Calvo, 2021).

En el siglo XX se observan como significativos los aportes de Heidegger y del pensamiento de Foucault (Ortigosa, 2021). Estos aportes se dan en un contexto donde la metafísica pide un urgente cambio de perspectiva, ya que, se ve amenazada desde la positividad

de las ciencias; y en donde la reflexión sobre el hombre es abordada desde el contexto histórico. ¿Cómo influyó el contexto de estos autores para abordar el estudio de la noción del Cuidado de sí? Es una pregunta que interesa responder, porque de este modo se apreciará que pueden existir muchas conexiones entre los dos autores (Agis, 2016).

Crear un vínculo entre el pensamiento de Foucault y el de Heidegger es una tarea compleja que exige mucha observación y análisis dado el antagonismo de sus postulados según autores como Quiroga (2014); sin embargo, y en aras de profundizar en sus ideas se plantea un abordaje que permita realizar enlaces convergentes importantes y otros contrastes relevantes para extraer conocimiento desde sus premisas y teorías. Estos vínculos, vislumbrarán las nuevas perspectivas de las líneas antropológicas más recientes y serán las responsables de forjar las nuevas expresiones del hombre tanto en la ciencia como en su ámbito existencial (Ayala-Colqui, 2021).

Preliminares

En este apartado se presentan los aspectos previos que facilitaron dar una estructura al proyectado como opción de grado. Los ítems preliminares que se exponen son: Problema de investigación, justificación, estado de la cuestión y el sistema metodológico adoptado para el cumplimiento de los objetivos. En el desarrollo de cada segmento se procede a entregar información detallada que facilita el desarrollo de los supuestos que dieron lugar a la iniciativa investigación como opción de grado.

Descripción, Delimitación y Formulación del Problema

El tema eje de este proyecto es el Cuidado de sí y se plantea desde el acercamiento a postulados propuestos por dos pensadores del siglo XX. El primer pensador es Martin Heidegger, ubicado en la primera mitad de este siglo y que profundiza en las teorías del Cuidado en su libro *El ser y el tiempo* (Muñoz, 2015). Por otro lado, se consideran las propuestas de Michael Foucault, observando sus escritos *La inquietud de sí* y *La hermenéutica del sujeto*, en la segunda mitad del siglo XX (Fernández, 2018).

Se propone hacer un análisis del concepto del cuidado de sí, las convergencias y las divergencias, indagando en el pensamiento de los dos filósofos antes mencionados; se observarán las premisas aportadas por cada autor en particular aquellas que se mantienen tanto en la tradición filosófica sobre el cuidado, como las que se conservan en la entrega y continuación del pensamiento entre estos dos filósofos; y también aquellas que han sido reformuladas, es decir, en las que se aprecia una separación o superación del pensamiento en cuanto a la tradición o los modos personales de concebir el tema. Todo lo anterior, utilizando el método hermenéutico como soporte de los textos filosóficos tratados y el enfoque comparativo entre ellos.

El Cuidado desde la filosofía griega está asociado ineludiblemente con la ontología, la ética, la política y la antropología (Rombach, (2015). Cuando se cuestiona la esencia del hombre o de las cosas, sobre su comportamiento o su utilidad, sobre su sentido u objetivo el tema del Cuidado aparece como concepto imposible de evadir. Desde la crisis de la metafísica en los siglos XVII, XIX y XX que en cierta parte es ocasionada por la ciencia, se inicia un importante trabajo por dar relevancia a la antropología en especial con la filosofía occidental para retomar la importancia de la constitución del hombre y su modo de ser existencial como centralidad (Dalbosco y Doro, 2019).

Por lo enunciado, Heidegger en *El ser y el tiempo*, hablará sobre el Cuidado como estructura ontológica del Dasein y Foucault lo asumirá como tema fundamental en la constitución y desarrollo de la libertad del sujeto (Soler, 2017). Teniendo en cuenta estas formas de abordar la noción del Cuidado de sí, es pertinente plantear la siguiente pregunta: ¿es viable una articulación del concepto Cuidado de sí desde Heidegger y Foucault como categoría ontológica que fundamente la interpretación de la antropología del sujeto ético y social en la actualidad?

Justificación

El tema antropológico siempre ha sido de mucha preocupación en las diferentes épocas de la historia, y se observa que una de las dimensiones de la comprensión ontológica de la antropología como lo es el Cuidado de sí ha transitado en la historia abriéndose paso como una de las reflexiones más importantes en torno al hombre, su ser y existencia. De hecho, en el siglo XX se deja una huella indeleble en torno a este tema con los aportes de muchos filósofos en especial, el aporte de los dos filósofos considerados de gran relevancia para este período como los son: Heidegger y Foucault (Duarte, 2006).

La visión Foucault sostiene que la subjetividad es una construcción histórica y se opone a las explicaciones esencialistas que definen al sujeto como una sustancia estática o determinada. Por otro lado, Heidegger se enfoca en la pregunta por el ser y el pensar, buscando una experiencia de origen. Ambos filósofos tienen preocupaciones en común, pero se diferencian en su concepción de la filosofía y la tarea del filósofo frente a los temas de interés para la época de sus reflexiones y estudios (Donnari, 2013).

Foucault se caracterizó según autores como Donnari (2013) por criticar las estructuras hegemónicas del poder y por desestabilizar los cimientos de la metafísica moderna; mientras que Heidegger buscó una experiencia originaria del ser y del pensar. En resumen, ambos filósofos plantearon enfoques diferentes en cuanto a la constitución del sujeto. Por lo citado, este trabajo investigativo aportará una visión antropológica desde la comprensión analítica existencialista eje de la nueva ontología y filosofía de la contemporaneidad, en su afán de escapar de toda objetivación del hombre y apelando al Cuidado de sí como herramienta.

Objetivos

Objetivo General

Analizar el concepto de Cuidado de sí como categoría ontológica y antropológica desde un acercamiento reflexivo a las premisas de los filósofos Heidegger y Foucault.

Objetivos Específicos

Describir el Cuidado desde las prácticas relacionales e históricas del hombre propuesta por Foucault y desde el método analítico existencialista propuesto por Heidegger.

Determinar el vínculo de convergencias y divergencias en torno a la noción de Cuidado de sí en los autores Heidegger y Foucault como referentes para una reflexión antropológica contemporánea de orientación ontológica.

Identificar los aportes más relevantes de Heidegger y Foucault desde una visión reflexiva y ontológica como aporte a la filosofía del momento actual.

Estado de la cuestión

Autores como Dalbosco & Doro (2019), presentan en una publicación orientada a la reflexión sobre la ontología y la educación, sus apreciaciones sobre la nueva condición poshumanista. Desde su mirada, el siglo XX constituye un cambio en la comprensión del ser humano que a su vez da las pautas de una nueva forma de tratar los procesos educativos y de la formación en los ámbitos sociales del individuo. Aunque esta nueva visión comenzó en el siglo XVIII, solamente se consolidó hasta el siglo XX.

Para el desarrollo de su ensayo reflexivo definieron como objetivo deconstruir la noción de la naturaleza humana como una esencia ya hecha. Dividieron en tres momentos sus análisis: el primero investiga aspectos de la destrucción de la historia de la ontología abordada por Heidegger, presentando su comprensión del ser humano como historicidad; en el segundo momento, se visiona el doble movimiento que sustenta la ontología del presente de Foucault, a saber, la filosofía como investigación crítica de la actualidad y en el tercer momento el ensayo busca describir varios rasgos de la ontología de la formación poshumanista (Dalbosco & Doro, 2019).

Según Dalbosco & Doro (2019) en la ontología fundamental de Heidegger se puede apreciar la deconstrucción de la concepción tradicional de la educación al cuestionar la concepción del ser humano como sustancia inmóvil de la que se deriva la noción de la educación como despliegue de potencialidades ya hechas (que residirían en la interioridad humana). Heidegger propone una investigación crítica de la historia de la ontología para comprender las razones del olvido de la cuestión del sentido del ser, pero sobre todo para conservar los aspectos originales e innovadores que se encuentran en la propia historia de la ontología. En suma, la ontología denominada como heideggeriana propone una reestructuración de la concepción

tradicional de la educación al cuestionar la idea de que la naturaleza humana es una esencia ya hecha e inmutable, y al proponer una reflexión crítica sobre la relación entre educador y educando (Dalbosco & Doro, 2019).

Entre tanto, el doble movimiento que sustenta la ontología de autores como Foucault es el pensamiento del presente y el pensamiento de nosotros mismos. El primero se describe como una crítica del presente que busca comprender las condiciones históricas y sociales que moldean las prácticas y los discursos en un momento dado. Así también, el pensamiento de nosotros mismos se enfoca en una postura crítica sobre el sujeto que se pregunta por el presente en el que vive buscando comprender críticamente el presente y a sí mismo.

Estas dos tendencias de pensamiento se entrelazan y se relacionan con la filosofía crítica actual al proponer una preocupación sobre las condiciones históricas y sociales que moldean las prácticas y los discursos; así mismo, abre un espacio de observación para la relación entre el poder y el conocimiento. Las premisas anteriores fueran consideradas por Dalbosco & Doro (2019) como los hallazgos más relevantes en su proceso de investigación.

Entre tanto, autores como Espino (2019) realizan una exégesis comparativa para destacar los rasgos más importantes del pensamiento de Heidegger en los fundamentos filosóficos de Foucault. Establece líneas de convergencia en los casos de las similitudes de las ideas compartidas y de divergencia en los casos en que los pensamientos se separan, se desarrollan o evolucionan en visiones diferentes.

Uno de los puntos que se estudia según Espino (2019), es la analítica de la finitud donde Foucault retoma a Heidegger en el análisis del hombre como sujeto y objeto de conocimiento. Para el pensador francés el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje. El

individuo está limitado por las formas más concretas de la existencia finita de los organismos, de nuestras palabras y los objetos fabricados. Otra de las convergencias según que muestra según Espino (2019), es la crítica al humanismo que ambos autores tratan de redireccionar. El autor destaca la importancia de la ontología del presente y la reflexión crítica sobre uno mismo en la filosofía contemporánea. En general, se brinda una reflexión crítica y profunda sobre la obra de Foucault y su relevancia en la filosofía contemporánea.

En línea a lo anterior, autores como Camello (2015) se unen también a los investigadores que han abordado el vínculo entre Heidegger y Foucault, aunque esta vez los autores toman como variable principal de análisis el concepto de verdad y como subcategoría el concepto de cuidado. La asociación de la verdad en Heidegger y Foucault como las nociones de *alétheia* y *parrhesía*, términos utilizados por Heidegger y Foucault, respectivamente, ofrecen una nueva orientación a la comprensión convencional de la verdad.

Tanto las nociones de *alétheia* como de *parrhesía* ponen de manifiesto la necesidad de comprender la definición convencional de la verdad. El objetivo de Camello (2015) se centró en analizar las condiciones de posibilidad efectivas de la emergencia en Foucault y Heidegger de la noción de verdad, reescrita como *alétheia* en Heidegger y como *parrhesía* en Foucault. El desafío del comportamiento y del lenguaje del ser implica reconocer que las formas de veridicción que están vinculadas con la errancia, el desprendimiento de sí y la asunción de la constitución como sujetos éticos y responsables que tienen que dar cuenta de sí mismos, se integran de manera particular.

Otro referente que se retoma para este apartado es Rodríguez (2012), quien realiza un estudio sobre el constructivismo cultural y ofrece una comprensión de los estudios culturales en las épocas de los 60' y 70' orientados por las formas de subjetivación planteadas en Foucault,

cuyo pensamiento se movió dentro del planteamiento de la dicotomía sujeto/sistema que ya aparecía en las claves metafísicas de Heidegger.

La constitución de la cultura se imbrica en el ser del lenguaje, las técnicas del cuerpo y la relación poder/saber. Para Rodríguez (2012), la comprensión del lenguaje por parte de Foucault tiene fuerte conexión con el ser del lenguaje en Heidegger. Este último nos presenta un ejemplo en el ámbito americano tomando como referencia otros autores que explicarán dicho proceso de gran influencia en la cultura americana: la pregunta de Foucault ¿por qué soy socialmente sexo? se trasladará al feminismo que se presenta en el fondo con una pregunta similar: ¿por qué soy socialmente mujer? e igualmente se trasladará a la pregunta por el racismo: ¿quién se inventó que el color de piel suponga marginación? La analítica del lenguaje en el marco socio histórico hizo despertar los derechos de las mujeres y cultura afroamericanos en el ámbito americano.

Sistema Metodológico

El sistema metodológico tiene como objetivo conducir la investigación de manera asertiva, teniendo en cuenta los aspectos relevantes que se quieren conseguir en el proyecto. De esta manera lograremos una explicación e interpretación coherente de las relaciones conceptuales. Este apartado presenta las técnicas utilizadas, autores y demás aspectos a considerar desde el preludio del proceso investigativo.

Tipo de estudio

La investigación se realizará desde el enfoque cualitativo; se definió un tipo de investigación comparativa pues la intención del trabajo de investigación consiste en dar cuentas sobre las convergencias y las divergencias en el sistema de pensamiento de los dos autores seleccionados para ilustrar el tema del Cuidado de sí como categoría de orientación de la antropología filosófica del siglo XXI. Adicionalmente, el estudio también tendrá una perspectiva metodológica hermenéutica-descriptiva, ya que, el énfasis que se persigue es la comprensión antropológica y lingüística textual de tipo hermenéutico, por eso, se realizó un análisis de los conceptos y un análisis comparativo entre el pensamiento de los autores para el tema objeto de análisis e investigación (de Geraldino, 2019).

Debido a que este método admite otras herramientas para trabajar, se abordará desde una mirada analítica/hermenéutica. En este sentido se apoyará en el método hermenéutico para concebir una perspectiva interpretativa/explicativa, partiendo de la definición de un tema histórico para aplicar un instrumento de análisis lingüístico que permita la interpretación de información que lleve a explicar el vínculo de los autores Heidegger y Foucault y así dar solución a la problemática identificada (Fuster, 2019).

Para Villegas (1993) mediante el método y los instrumentos hermenéuticos se trata de buscar la naturaleza del discurso, las características, el proceso estructural de elaboración, los componentes discursivos, las variables y la tipología discursiva. Esta metodología se tomará como referencia para el estudio al referirse a un análisis hermenéutico del discurso del Cuidado. El análisis permite descomponer y profundizar el problema en sus ítems más importantes, ya que, el tema del Cuidado cuenta con muchas perspectivas y es necesario que se comprenda una por una, es decir, parte por parte hasta que llegar a la generalidad (Espinoza, 2020).

Así las cosas, el Cuidado de sí en el vínculo de Heidegger y Foucault como orientación ontológica de la antropología, como tema de investigación y de profundización en este trabajo de investigación para el pregrado del programa de filosofía, se inscribe en la línea de investigación de *Problemas Filosóficos*, ya que, dicha línea trata de orientar a la comprensión del mundo, al conocimiento y al abordaje de problemáticas que aún resultan relevantes para nuestro presente como aportes de cambio a nuestra realidad actual.

Esta línea de investigación se articula con el NIP (Núcleo Integrador Problemático) Pensamiento y Acción de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Este NIP (Pensamiento y Acción) tiene como derrotero generar habilidades de pensamiento crítico que permitan a los profesionales plantear cuestionamientos de su realidad inmediata en pro de proponer alternativas que posibiliten el compromiso con los distintos contextos de acción de la comunidad académica como lo son: el conocimiento, el social, el político, el ético, etc.

A su vez esta investigación se despliega a uno de los grupos del NIP Pensamiento y Acción. A estos grupos se les conoce como NP (Núcleo Problemático) y el grupo NP que versa sobre este trabajo es el llamado *Filosofía, Sociedad y Cultura (NP)*, que constituyen

posibilidades de abordaje filosófico desde donde se pueden delimitar los resultados, avances y alcances de algunos problemas filosóficos afines con la relación entre teoría y praxis.

La pregunta que guía esta *-NP Filosofía, Sociedad y Cultura-* como posibilidad de investigación filosófica es: ¿Cuál es el aporte de la filosofía a la construcción de sentido de la sociedad y de la cultura para el ser humano contemporáneo?

Descripción de la Propuesta del Cuidado en la Filosofía Heideggeriana y Foucaultiana

En este apartado se realiza una revisión y descripción de la literatura que los dos autores presentan sobre el tema del Cuidado de sí. El análisis documental del contenido se realizó por etapas, buscando así realizar un acercamiento a las publicaciones, libros, artículos, ensayos y demás documentos que recogieron las premisas, postulados y en general la producción filosófica de los autores tomados para el proceso investigativo y que se encuentra disponible en bases de datos de perfil académico a nivel global.

Martin Heidegger

Heidegger es uno de los filósofos más relevantes del siglo XX. Sus obras son una continua fuente de consulta y sus aportes a la filosofía fueron relevantes, tanto que los filósofos que fueron apareciendo posteriormente quisieron remitirse a él como forma de hacer nueva filosofía. Heidegger contribuyó con una vasta obra intelectual, en nuestro caso haremos una selección de textos que van relacionados con el tema de estudio. Prácticamente nos remitiremos a dos momentos: La obra Heideggeriana antes de *Ser y Tiempo* (Que consta de unas lecciones y escritos relacionados con su oficio de profesor de la Universidad de Friburgo) y el mismo *Ser y Tiempo* que se concibe como el Opus magna de toda su vida.

Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles

En este informe, Heidegger define el Cuidado como los modos en que la vida se relaciona con el mundo. La Vida va a tomar una dimensión de vida fáctica y del que la encarna que posteriormente se le designará con el término Dasein. El cuidado hará referencia a los modos cómo la experiencia humana se orienta en su mundo y según el modo como el cuidado se ejecuta en esta misma experiencia.

Para Heidegger “la actividad del Cuidado no es un proceso de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente” (Heidegger, 2004 p.55). Para poder hacer un análisis de contenido más adecuado, primero debemos definir algunos conceptos que Heidegger vincula con nuestro tema. Tendríamos que hacer una explicación de lo que en estas Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles se define por mundo (circundante, compartido y propio) y también por sentido (contenido, relacional o de ejecución).

Una de las observaciones que realiza Heidegger sobre el mundo es que no se puede mirar objetualmente, como si se tuviera un objeto al cual abordamos desde un punto de vista gnoseológico para conocerlo. No, el mundo es algo en lo que estoy inmerso, en el que vivo, en el que soy. No me pongo fuera para observarlo como objeto, sino que lo conozco inmerso en él. El mundo no se puede entender como la totalidad de los entes, los cuales percibo de manera inerte como puestos en la existencia; antes bien, el mundo es un conjunto de relaciones vivenciales del Dasein que se dan en una triple modalidad (Bähr, 2010):

El mundo circundante (Umwelt): hace referencia a todo lo que se manifiesta ante mí. En el tratamos con objetos cosas y situaciones

El mundo compartido (Mitwelt): es el trato compartido con los demás. Es muy diferente a tratar con una cosa ya que la otra conciencia me interpela.

El mundo propio (Selbstwelt): hace referencia a las vivencias propias del Dasein.

Cabe anotar que esta triple modalidad del mundo es lo que podríamos conocer como mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo. Modalidad que se podrá encontrar de forma implícita en la estructura del libro *Ser y Tiempo*. En el mundo objetivo el Cuidado tiene como tarea principal una relación práctica-teórica que el Dasein establece con los demás entes que comparecen en el mundo. En el contexto del mundo, el Cuidado se despliega en una dirección técnico-instrumental, aplicada al uso y producción de utensilios (Heidegger, 2021).

Para Heidegger todo fenómeno es definido desde tres sentidos originarios de dirección: Sentido de contenido, sentido de referencia (o relación) y sentido ejecutivo (o de realización) (Bedoya, 2020). La primera categoría (sentido de contenido) hace referencia al sentido de mundo que es experimentado por la vida en su relación constitutiva originaria con el mundo; se describe como un triple movimiento de intencionalidad del fenómeno.

Para Lara (2018) el sentido es una pregunta que se le hace al fenómeno. Un cuestionamiento que interroga al fenómeno sobre su dirección de sentido (contenido, referencia, ejecución) y dichas direcciones no se encuentran una al lado de la otra, sino que es la totalidad de sentido en conjunción de las tres direcciones. De todas maneras, el sentido de contenido interroga por el qué originario que es experimentado en el fenómeno.

En cuanto a la segunda categoría (sentido de referencia) se preguntará al fenómeno por el cómo originario en el que es experimentado. Este sentido abarca cómo la vida se relaciona con el mundo; esta relación que como lo había anotado anteriormente, se desplaza en una triple modalidad (mundo circundante, compartido y propio) ya descritos en páginas anteriores (Bedoya, 2020).

Por último el sentido de ejecución también preguntará por un cómo originario, pero es el cómo en el que el sentido de referencia es ejecutado. Es la emergencia espontánea de sí mismo y

determina el modo en que se vive la vida. Se le da predominio sobre los demás momentos de la experiencia y esto porque es originario, mientras los otros son derivados. El sentido de realización está totalmente vinculado con la existencia del Dasein, mientras que el sentido de contenido y de referencia se vincula con el comportamiento del Dasein (Lara, 2018).

Estudios sobre la mística medieval

A este libro también se le titula Agustín y el neoplatonismo, el documento está conformado por unas lecciones impartidas por Heidegger en la universidad de Friburgo donde se desempeñaba como profesor en el semestre de verano de 1921 y conforma una visión unitaria con el libro que se titula Introducción a la fenomenología de la religión, que también son algunas lecciones impartidas en la misma universidad.

Estos libros en su unidad son un análisis fenomenológico de la vida cristiana en donde se quiere abordar la experiencia de San Pablo y la experiencia religiosa de San Agustín. Aunque en este último libro se hace una rigurosa exégesis del libro X de las Confesiones de San Agustín y el influjo del neoplatonismo; Uscatescu (2004) cree que el principal objetivo del libro es destacar el sentido de la vida fáctica. Otros autores argumentan que el verdadero sentido de toda la producción literaria inicial de Heidegger (se habla también de la producción literaria del joven Heidegger) es desentrañar la génesis de la vida filosófica dentro del ámbito de la vida cotidiana.

En esta publicación en el § 12 se presenta el Cuidado (Curare) como un rasgo fundamental de la vida fáctica; pero en los § anteriores ya se ha venido avanzando en la comprensión de la idea del cuidado. Aquí se concibe el cuidado como una voz media entre lo que en las confesiones se considerará como la dispersión (defluxus) y la continencia (continentia). Se habla del cuidado desde una doble vertiente, desde la dispersión que es un sentido inauténtico de

la vida y la continencia que hace referencia al sentido auténtico. Algunos autores optan por traducir estas palabras de auténtico e inauténtico por las de propio e impropio (Heidegger, 1997).

Lo que hay que rescatar de las premisas anteriores, es que son dos conceptos opuestos sobre la manera en que se desarrolla la vida fáctica, son antinomias de apropiación de la vida que valga la redundancia, se ha de vivir. Heidegger desarrolla una concepción en la que Agustín valiéndose de Platón desarrolla una visión de este doble movimiento (Heidegger, 1997).

Agustín considerará que la Dispersión (Defluxus) es dispersión en lo múltiple (In multa deflixiimus), que se vincula a toda una serie de tentaciones sensibles que paso seguido comienza a enumerar y desarrollar, y que trataremos de explicar más adelante en este escrito. La Continencia (continentia), por su parte, va a ser el movimiento contrario del fragmentarse en lo diverso; es decir, la continencia vendría a ser la congregación, el volver a la unidad. Esta unidad sin duda va a ser Dios en San Agustín, mientras que lo múltiple es todo en lo que se dispersa la vida. “Por la continencia somos reunidos y congregados en la unidad (¿Dios uno y necesario?)” (Heidegger, 1997 p. 59).

Antes de abordar más en detalle el doble movimiento del Curare como voz media, se debe también traer a colación dos términos que de igual manera integran el cuidado: Uti y frui. Estos dos conceptos los referimos al disfrute o al complacerse de la vida. Uti se entendería como un modo de complacencia que se da cuando disfrutamos de una cosa mientras alcanzamos la otra cosa que es más plena para el goce. Se asocia más a un modo de usar.

La comprensión enunciada se asocia mucho con el pensamiento escatológico donde vamos disfrutando (usamos) de la vida en las cosas terrenales (status vie), mientras esperamos el disfrute de las cosas celestiales y plenas (status finalis). Frui hace más referencia al sentido

platónico de una contemplación de lo puro, pero que Agustín lo interpretará desde la concepción cristiana de la vida fáctica (Smith, 2001). Para Agustín la dirección fundamental de la vida es el deleite (delectatio). Que entraña las posibilidades de la tendencia a la dispersión o a la continencia, según la disponibilidad de frui y de uti en dirección a la tentatio.

El cuidado en ser y tiempo

En este segmento se llega al concepto de Cuidado que Heidegger recapitula en su opus magna y en el cual se notarán algunas variantes con respecto a sus exposiciones anteriores. Se puede considerar esta obra como la más significativa para tocar el tema del cuidado, ya que en ella se expone el pensamiento del autor en concebir el cuidado como ser del Dasein. El Dasein es Cuidado. “El Dasein es un ente en que su ser le va este mismo... ser, proyectándose relativamente al más peculiar poder ser” (Heidegger, 2009 p. 212). Al respecto, Heidegger concibe que la principal característica del Dasein es estar en el mundo, en cuyo vínculo se hace en la relación práctica que se establece con él (Heidegger, 2009). La relación práctica con el mundo hace que el Dasein descubra tres formas específicas de Cuidado: Besorge, Fürsorge y Selbstsorge. A su vez, estas formas de cuidado se dan en el estar en el mundo, pero ese estar-en-el-mundo se evidencia desde tres aspectos que se correlacionan con los modos de cuidado, a saber: mundo circundante, mundo compartido y mundo de sí; o como también se concibe: ser en el mundo, ser con otros y ser sí mismo. (Heidegger, 2009).

El Besorgen es el tipo de cuidado que se da en la relación práctica que establece el Dasein con las cosas que comparecen en el mundo y se traduce generalmente a nuestra lengua como ocupación. El Bersorgen se aplica a lo que se conocerá como um-welt o mundo circundante. Esto da paso a la consideración al trato técnico-instrumental que el Dasein proporciona a todo ente intramundano. El Fürsorge, por su parte, consiste en la relación que

establece el Dasein con los otros y que generalmente se traduce a nuestra lengua como solicitud. Se aplica al *mit-welt* o mundo compartido y da paso a la comprensión que el Dasein no está solo en el mundo, sino que comparte el mundo con otros en virtud de su coestar (Linares, 2016).

Después de analizar la forma de estar-en-el-mundo del Dasein, Heidegger enfocará la mirada al Dasein mismo. Antes de abarcar el *Selbstsorge*, debemos tener en cuenta que el cuidado también se convierte en la estructura fundamental ontológica del Dasein; es decir, el Dasein en su esencia también es cuidado. Por lo tanto, este cuidado como estructura del Dasein también tiene tres momentos: Facticidad, Existencialidad, y Caída. La facticidad se refiere a la condición de arrojado del Dasein, de estar en el mundo; la existencialidad se traduce a su capacidad proyectativa; la caída, a su absorción en cuanto que el Dasein no se ha apropiado de su existencia de una manera auténtica aún (Heidegger, 2009 pp. 211-217).

La caída, por consiguiente, genera un fenómeno conocido como la angustia. La angustia es un fenómeno de ruptura de lo cotidiano, que hace pasar de una existencia impropia a la reapropiación del cuidado de sí. “el *ante qué* de la angustia es el mundo en cuanto tal. Quiere decir que los entes intramundanos carecen en sí mismos de importancia, que gracias a esta insignificancia se impone el mundo en su mundanidad” (Heidegger, 2009 p. 207) La angustia posibilita un movimiento contra el dejarse arrastrar por la caída de lo uno cotidiano. “La caída como fuga; no ante los entes intramundanos, sino hacia ellos, como los entes cuales puede detenerse el curarse, perdido en el uno con aquietada familiaridad” (Heidegger, 2009 p. 209). La angustia produce un Cuidado de sí, el *Selbstsorge*, que se da en la individualización y en la reapropiación de la existencia de una manera propia o auténtica. Así, el cuidado es lo más propio del Dasein (González, 2021).

Michel Foucault

La producción filosófica de Foucault no se queda atrás de la de Heidegger. El filósofo francés también realizó una vasta publicación de títulos en vida, pero también la larga serie de títulos póstumos que se han recolectado en el transcurrir de los años. La producción se nutre de libros que resultan de investigaciones direccionadas y otras que son resultados de las conferencias y clases dictadas a lo largo de su vida. Con Foucault, también seleccionaremos la literatura propia del tema relacionado, al que trataremos de hacer una exégesis rigurosa, debido a que el tema del cuidado a veces aparece implícito bajo apariencia de otros títulos más relacionados con la metodología que utiliza, la genealogía arqueológica.

Delimitación conceptual del cuidado de sí en Foucault

Al Filósofo francés se le identifica con tres etapas de pensamiento: la llamada arqueológica, la genealógica y por último la del Cuidado de sí. Estas no se conciben como una ruptura de pensamiento, sino que están totalmente entrelazadas una con la otra. Nos enfocamos en la última y sus relaciones con la primera y segunda. Se utiliza la arqueología para determinar los discursos que formaron el sí, es decir, el sujeto moderno que es al fin de cuentas el producto de un proceso histórico. La genealogía, por su parte, busca analizar las relaciones de poder que se presentan entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí.

La indagación del cuidado de sí nace de una problemática que se plantea el autor acerca de la subjetividad y la verdad. El *sí* se analiza desde los siguientes rasgos en relación con la verdad: como sujeto cognoscente, es decir, el carácter reflexivo del sujeto y como sujeto de acción, es decir, el carácter del actuar humano situados bajo el signo de la autonomía, la ética y la moral. La primera también conocida como ontología formal de la verdad, como la búsqueda de la *veritas* ha constituido la configuración del hombre; la segunda, ontología histórica de

nosotros mismos, en la que como sujetos de acción nos constituimos a través de la historia. En efecto, para Foucault (2002) el cuidado de sí podría definirse como una actitud de conciencia o forma de atención a sí mismo donde se incorporan todas unas actividades complejas y reguladas.

En todas las obras de Foucault sobre el cuidado de sí distinguimos tres grupos de escritos. Los primeros escritos sobre el tema abordan el sí desde la postura de la autonomía y la autoconstitución positiva del sujeto moderno. Se comprende el sujeto como mitigador de estructuras coercitivas y autónomo en la elaboración de su constitución personal dentro del estado social. En este grupo encontramos obras como *¿Qué es la ilustración? ¿Qué es la crítica? La cultura de sí*, entre otras.

En el segundo grupo de escritos se realiza una conceptualización histórica del cuidado donde se resalta la relación entre subjetividad y verdad. El sí mismo se mira como producto de la constitución histórica donde se da una lucha oculta entre las técnicas de dominación y las técnicas del sí que han configurado al sujeto. Se descubre la relación del sujeto con la verdad y el acceso a esta verdad que se dará por medio de prácticas marcadas en la historia. En este grupo tenemos obras como *Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto, El origen de la hermenéutica de sí, Cristianismo y confesión*, etc.

En el tercer grupo de escritos se afronta el sí mismo desde la configuración del discurso. El sujeto como formador de discurso o sujeto hablante que se constituye desde los discursos de verdad. Sin duda es un tema tratado desde el habla y la ontología, el ser y el discurso. A través del término de parrhesía como decir verás y hablar franco reexamina el sujeto desde la interacción social y los fundamentos éticos. En este grupo aparecen obras como *El gobierno de sí y de los otros, el coraje de la verdad*, entre otros. Se hace de interés hacer una descripción reflexiva sobre estas obras para determinar la conceptualización y el trasfondo histórico.

Además, nos es esencial para el próximo capítulo al momento de realizar las convergencias y divergencias.

¿Qué es la Ilustración?

La versión moderna de la ilustración es explicada por Emmanuel Kant, mientras que la versión postmoderna es un análisis que Michel Foucault hace al texto de Kant y proporciona otras características de lo que implica el sentido de la Ilustración. Kant (2009) define la Ilustración como la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad en este contexto no hace referencia a la falta de inteligencia, sino al no tener valor para servirse por sí mismo de la razón sin la tutela de otros.

El autor utiliza una expresión que identifica este hecho de atreverse a pensar: ¡Sapere Aude! Que invita a una iniciativa del hombre de liberarse. El término utilizado en la traducción de Foucault al español para designar la incapacidad es la minoría. La minoría es (en palabras de Foucault que interpreta a Kant) el estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos a los dominios en los que conviene hacer uso de la razón (Foucault, 1995).

A esta liberación del estado de incapacidad Kant la llama la salida. Esta salida y, en total la Ilustración, es un acontecimiento que ya se está efectuando pero que a su vez va en proceso, es decir, es un “ya pero todavía no”. Y en cuya época se puede ver una diferencia significativa con la historia. Foucault (2009) va a tomar esta parte del texto de Kant para elogiar y dar su hipótesis sobre la novedad de la reflexión del tiempo del hoy con respecto a la diferencia constituida con la historia. Es decir, Para Foucault, el texto de Kant constituye una bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión de la historia; según él, es la primera vez que se hace una reflexión de la

diferencia que se está dando en este tiempo con las situaciones que se daban en la historia. Es saber lo que hay ahora que es diferente de lo que había antes.

Sin embargo, el punto neurálgico de la diferencia entre la interpretación de los autores sobre el tema de la ilustración considero que es la oposición entre la *razón* y la *crítica*. Kant es el de la orientación que define la Ilustración como el uso de la razón que produce una emancipación del pensar, no cualquier emancipación, pues si la emancipación es sólo una revolución donde sólo se derroca el despotismo personal y la opresión económica o política, queda todavía faltando derrocar los prejuicios que siguen llevando las riendas de los hombres. En la revolución sólo se cambian los prejuicios viejos por nuevos perjuicios que pueden ser más opresores. En cambio Foucault cree que la Ilustración es la edad de la crítica. La crítica se va a constituir como la guía de la razón, pues sólo ella puede definir “las condiciones en las cuales el uso de la razón puede ser legítimo para determinar lo que se debe hacer, lo que se puede conocer y lo que cabe esperar” (Foucault, 2006).

Sin la *crítica* el uso de la *razón* se puede volver ilegítimo y puede hacer brotar el dogmatismo y la heteronomía. El dogmatismo y la heteronomía no hacen a un hombre libre, sino dependiente; por lo tanto, cuando hay un uso legítimo la autonomía puede quedar asegurada. En este sentido, la crítica ha hecho mayor la razón en la Ilustración y *la Ilustración es la edad de la crítica*. Por otra parte, Foucault considera que la ilustración no puede ser entendida como la fidelidad expresada a una doctrina, en cambio sí se considera a una actitud la cuál va a llamar *ethos filosófico*. El *ethos* se caracteriza por ser una actitud crítica constante de nuestra constitución o ser histórico. Foucault (2006), logra profundizar esta caracterización del *ethos* en tres puntos importantes:

El primer punto anota que *El ethos* filosófico puede ser sólido en la mirada crítica que se manifiesta en lo que decimos, hacemos y pensamos que conforma la famosa ontología histórica de nosotros mismos. Es decir, por medio de la crítica las investigaciones no estarán en la búsqueda de verdades ni estructuras formales universalizables, sino como una indagación histórica de los acontecimientos que nos han constituido como sujetos de habla, de trabajo y pensamiento. La crítica no se identifica con la metafísica en cuanto que no trata de establecer estructuras universales, sino que es histórico-acontecer, pues trata de ocuparse de los discursos históricos y otros acontecimientos que nos han conformado como somos.

Además, no se puede olvidar que también el ethos se caracteriza por una *actitud límite*. La actitud límite se refiere a la frontera entre el adentro y el afuera, ni en el uno ni en el otro. La crítica es un análisis de los límites y reflexión sobre ellos, es responder en qué medida algo es singular, contingente, debido o es construcción arbitraria.

El segundo punto hace referencia al sometimiento del ethos a la experimentación para que no se quede en un sueño. La actitud histórico crítica debe por un lado abrir una investigación en la historia sobre los límites de nosotros mismos; por otro, debe someterse a una experimentación de lo actual para captar los espacios en que el cambio es posible y la forma en que se deben hacer.

El tercer punto se propone el dar a conocer que esta investigación no es desordenada, sino que es un trabajo con sus generalidades definidas, su homogeneidad, sus sistemas de ordenación y su envite.

Por último, Foucault (2006) concluye que el proyecto del hacernos mayores y salir que Kant (2009) proponía, no lo hemos conseguido todavía. Es más, la ilustración no nos ha hecho

mayores, pero sí rescata el pensamiento crítico que nos hace interrogar sobre el presente y sobrenosotros mismo. Y que la ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla como una doctrina ni como un cuerpo permanente de saber, sino considerarla como como una actitud, como un ethos, como una vida filosófica en la que la crítica de los que somos es análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión.

¿Qué es la crítica?

Este libro recoge dos conferencias que constituyen una pieza fundamental para los trabajos de Michel Foucault y también para nuestra investigación sobre el cuidado del sí. La primera conferencia que se titula *¿Qué es la crítica?* pero que el mismo autor duda en darle algún nombre, fue dictada en 1978 en la Sorbona y toca el tema de la actitud crítica frente a la relación saber-poder. La segunda conferencia titulada *la Cultura de sí* aborda el tema del cuidado de sí en la antigüedad y la era cristiana. Fue una conferencia dictada en Berkeley en 1983. Dos trabajos sin duda que aportan una visión específica del cuidado de sí con el pensamiento foucaultiano.

¿Qué es la crítica? Podemos considerar que el punto eje de esta conferencia gira en torno a dos posiciones del pensamiento Kantiano. El primero trata de la ontología del nosotros como punto histórico, la segunda es una explicación del análisis crítico del conocimiento. En cuanto a la ontología del nosotros, Foucault señala que Kant interviene en un punto central de la constitución del sujeto.

Es la idea del punto histórico, es decir, que la pregunta sobre el yo, el nosotros siempre debe estar acompañada por la pregunta del momento histórico (Foucault, 1995). Quienes somos en este momento de la historia, en estos instantes de la humanidad, quizás en este sector Foucault sintetiza su proyecto de la percepción de la respuesta a esta pregunta histórica, por eso su

intervención inicia por presentar la actitud crítica desde el momento histórico del influjo del cristianismo, o como él le llama, la pastoral cristiana.

La pastoral cristiana elabora la idea de que cada individuo debía dejarse gobernar para su salvación. Esta relación entre individuos se basaba en la obediencia absoluta, una obediencia que se vinculaba con la dirección de la conciencia. El sujeto obediente debía aceptar la verdad unilateralmente, sin cuestionar. Era una verdad dogmática. Tenía que dejarse conocer en su subjetividad para poder ser dirigido y desplegar unas técnicas reflexivas sobre sí para lograr la salvación, algunas técnicas tales como el examen de conciencia y la confesión. La dirección de la conciencia era la forma más amena de gobernar a los hombres.

En los siglos XV y XVI estos modos de gobernar se trasladan a otros campos de la sociedad. Ya no solo la religión trataba de dirigir al hombre, sino también en lo político, en lo pedagógico, en lo económico, entre otros, trataban de someter al individuo a un régimen de autoritarismo. La actitud crítica viene a ser la contrapartida de esta concepción. La crítica consistía en determinar cómo no ser gobernado, o por lo menos, cómo no ser gobernado de esa manera. Desde este aspecto evidenciamos dos actitudes del sujeto. Una actitud gubernalizada que consiste en dejarse sujetar a través de unos mecanismos de poder, y otra actitud crítica por medio del cual el sujeto interroga a la verdad, cuestiona los efectos y busca las relaciones del saber-poder. Es buscar como poder constituirnos de una manera diferente de las que nos tienen sometidos.

Aquí se vincula la *Aufklärung* Kantiano con la actitud crítica. La ilustración propone salir de la minoría de edad en la cual somos incapaces de valernos de nuestro propio entendimiento. Por eso el lema que la acompaña es *Sapere Aude*: piensa por ti mismo. Se divisa una correlación entre la autoridad y el sometimiento de la minoría de edad. Atender al principio

de autonomía y acudir a nuestro conocimiento es el criterio para una verdadera ilustración. Esto en cuanto ontología de nosotros.

En cuanto al análisis crítico del conocimiento sólo debemos tener en cuenta que la legitimidad del conocimiento se abordaría desde ahora como un problema de acontecimiento. Para Foucault, el conocimiento positivo se realiza por una aceptabilidad histórica y esto lo convierte en objeto de análisis del nexo que lo lleva a validar por medio del poder, un análisis del nexo saber más poder (Arqueología). Se compromete al *sí* como como sujeto de investigación histórica. El problema del acontecimiento aparece como una investigación de las singularidades puras, cuyos análisis de inteligibilidad se deben expresar mediante el señalamiento de interacciones y estrategia a las que ella se integra (Genealogía), y en los que se destaca el sujeto desde la conformación de saberes y discursos. De esta manera el acontecimiento es un procedimiento donde se une la arqueología, la genealogía y cuidado de sí.

La cultura del *sí*. En esta conferencia Foucault asevera su posición frente a la Ontología del nosotros Kantiana. Una ontología histórica que nos ha constituido desde tres relaciones: la relación de nosotros en la historia con la verdad, la relación de nosotros en la historia con las obligaciones y la relación con nosotros mismos y los demás. Por tal situación, la pregunta clave en estas investigaciones sobre la ontología humana no es ¿qué es el hombre? O ¿qué es el pensante? La pregunta gira más a un sentido de constitución histórica ¿de qué manera la historia, en relaciones o instituciones, hizo de nosotros lo que somos?

A continuación, Foucault realiza un rápido recuento histórico de la cultura de *sí*. Inicia haciendo un recuento del concepto socrático- platónico de la epimeleia heauton e identifica tres elementos que la constituyen. El primer elemento es la preparación para dirigir. En el Alcibíades, Sócrates insiste al joven que si quiere gobernar una ciudad debe gobernarse a *sí*

mismo primero, ser consiente de una preparación para dicho fin. El segundo elemento es lo que se considera como una pedagogía defectuosa. El joven deberá cuidar de su educación y en cierto sentido sobre ponerse a la deteriorada educación que ha recibido. El tercer elemento es la relación erótica que se da en la relación joven-maestro y que va a ser profundizada en el libro *El gobierno de sí y de los otros*.

A esta concepción contrapone el pensamiento romano de la cultura de sí. Señala cuatro puntos de divergencia entre el pensamiento socrático y el romano. El primer punto es la revelación permanente con uno mismo. El cuidar de sí no es solo con el objetivo de dirigir a otros o es algo que se debe aplicar en un momento de la vida, sino que se debe aplicar siempre, sea joven o adulto, sea un dirigente o un dirigido. No es preparación momentánea, es en sí una forma de vida. El segundo punto es la relación crítica con uno mismo.

El Cuidado no se reduce a completar una formación deficiente, sino que se debe ejercer una función crítica con uno mismo. En muchos casos este punto va a contener una forma de renuncia, al ver la función crítica como deshacerse de malos hábitos, de opiniones falsas, de malos maestros y hasta de entornos no convenientes. El tercer punto es la relación de autoridad frente al maestro. Ya no tanto se vincula a una relación amorosa, sino a una relación más técnica, administrativa.

El cuarto, y último punto de esta diferenciación, son las prácticas específicas. El Cuidado de sí en los romanos no consistía en consejos abstractos dados, era una actitud práctica que consistía en una serie de actividades y técnicas. El cuidado de sí no reside en una doctrina específica, es un percepto universal, una verdadera práctica que contiene sus reglas, métodos, técnicas, ejercicios y un modo de experiencia individual y colectiva.

Por último, Foucault aduce a algunas razones por las cuales el tema del cuidado de sí parece desaparecido en nuestra actualidad. La primera razón es la influencia del cristianismo que vinculó el cuidado con el ascetismo y le dio una forma de sacrificio, es decir, de renuncia a sí mismo como objetivo del trabajo que debemos realizar sobre nosotros mismos. La segunda razón consiste en que el Cuidado se integró a unas estructuras de autoridad y disciplina. Se integraron a técnicas educativas, medicas, psicológicas etc.; Esta integración hizo que el Cuidado perdiera su independencia.

La tercera razón es el surgimiento de las ciencias humanas, donde dichas ciencias proponen que la relación con uno mismo debe ser en esencia una relación de conocimiento. La cuarta razón es que creemos que el sí mismo es una realidad oculta que hay que develar, cuando en realidad es un correlato de tecnologías que nos han formado a lo largo de la historia. Por eso el problema no es develar, ya que el sí mismo no es una realidad dada al comienzo y hay que buscar que salga a la luz, sino que lo vamos constituyendo por las prácticas que desarrollamos, por esto, debemos elaborar nuevos tipos de relaciones con el sí mismo y definir formas de relaciones con uno mismo que nos lleven a constituirnos de una manera más positiva (Foucault, 2018).

El origen de la Hermenéutica de Sí

Este texto es la recopilación de dos conferencias dictadas por Foucault en el Dartmouth College de los Estados Unidos en noviembre de 1980, y dos entrevistas que la acompañan sobre los mismos temas que trató en dichos cursos. Las conferencias se titulan Subjectivity and truth (sujetividad y verdad) y Christianity and confession (cristianismo y confesión). Este texto así como otros que versan sobre la profundidad del pensamiento foucaultiano en este tema, es clave en esta investigación sobre el Cuidado, porque recoge análisis importantes que rompen la

concepción del Cuidado de sí de Sócrates con las formas en que se aborda este cuidado en el sujeto moderno (Foucault, 2019).

Subjetividad y Verdad. Para Foucault una de las intenciones precisas de su investigación es abordar el tema del sujeto moderno. Para dicho objetivo, aplica un estudio genealógico del sujeto, profundizando en el concepto del sí mismo moderno a través de la historia de la constitución del sujeto. Este método nietzscheano de la historia le permite analizar los procesos de formación del conocimiento que a lo largo de los años el sujeto desarrolló y plasmó en sí mismo y acerca de sí mismo.

Foucault distingue cuatro tipos de técnicas en las sociedades humanas. Primero, la técnica que permite producir, transformar y manipular las cosas. Estas técnicas se refieren al mundo cósmico, de la experiencia del hombre con los objetos del mundo. Segundo, las técnicas que permiten utilizar sistemas de signos, técnicas referidas a símbolos, al lenguaje, a la sociedad simbólica, etc. Tercero las técnicas de dominación. Estas se refieren a determinar y controlar la conducta humana, la imposición de la voluntad y el sometimiento a ciertos fines y objetivos. Cuarto, y última, las técnicas (tecnologías) de sí. Consiste en una serie de operaciones que los individuos efectúan sobre ellos mismos para transformarse y alcanzar cierto estado de perfección o felicidad.

Para el estudio genealógico del sujeto se tienen en cuenta las dos últimas técnicas de dominación y las de sí. Ambas suelen tener interacciones donde los límites son muy sutiles y puede pasar de una a otra sin percatarse de la transición. El lugar de empalme entre la forma en que se conducen los individuos y los mismos son dirigidos, entre las técnicas de sí y las técnicas de dominación, es lo que Foucault conoce como gobierno. En el punto de empalme “siempre hay un equilibrio inestable de complementariedad y conflictos, un equilibrio inestable entre las

técnicas de coerción y los procesos de constitución de sí” (Foucault, 2016). Esta inestabilidad es fuente de investigación de la genealogía para determinar las constituciones de los sujetos en cada parte de la historia.

Dentro de las técnicas de sí, Foucault presta una especial atención a aquellas técnicas que tratan de descubrir la verdad sobre el sí mismo a través de la formulación o actos verbales. Los procedimientos más importantes en los que se detiene son el examen de conciencia y la confesión y su evolución de la época grecorromana al cristianismo primitivo. Las transformaciones radicales que marcaron la transición del principio délfico *conocerte a ti mismo*, al precepto monástico *confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos*; esta transición es lo que para Foucault es el inicio de lo que él llama la hermenéutica de sí que estaba ausente en la antigüedad grecorromana.

En cuanto el examen de conciencia en la época de la filosofía clásica rescata algunas características que lo hacen diferenciar del cristianismo primitivo. Primero, el examen no ofrece el descubrimiento del sujeto en su verdad más profunda, se trata es de recordar unos principios de acción olvidados del sujeto. Por esto, en la época Clásica la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo no ocupa un lugar relevante como sí sucede en el cristianismo. Segundo, el recordar los errores cometidos durante la jornada es un acto realizado con la finalidad de comparar y confrontar lo que se habría hecho con lo que se debía hacer. No como en el cristianismo que la naturaleza de estos actos se le conoce como faltas (errores con un sentido diferente) y no como errores.

Mientras que los errores se refieren a los malos ajustes entre los fines y los medios, las faltas o errores cristianos tienen una naturaleza de pecado originada del mal al que hay que aplicar un castigo. Los errores conllevan a reajustes, las faltas, castigo. En la época Greco

Romana está relación no es la de un juez que debe castigar por el error, es más bien una relación de administración que el sí mismo establece para dar cuenta de lo que ha hecho. La tercera, es que el sujeto constituye un punto de intersección entre el pasado de los recuerdos, el presente de la reflexión de estos y la regulación de los actos futuros, y no se trata de ver al sujeto como un espacio donde debe desplegarse un acto hermenéutico de interpretación sobre quién soy. Estos son los tres puntos esenciales de cotejo para el examen de conciencia.

En cuanto a la confesión en la época grecorromana también tiene su caracterización al compararla con la época cristiana. Primero, el tema de la verdad. Aquí la verdad no se presenta como la coherencia entre pensamiento y realidad, sino que la verdad consiste en una fuerza inherente que tienen los principios y que deben decirse en la dirección. Segundo, la verdad tampoco se concibe como algo oculto en la conciencia o el alma, es algo externo que está frente al individuo que quiere tomarla.

Tercero, esta verdad no se obtiene con un proceso analítico aplicado al sujeto, sino con la exposición de lo que es bueno para que cualquiera alcance su aspiración. Cuarto, la confesión no aparece como proceso de individualización de cada sujeto con respecto al otro, sino con una constitución de sí, en un constituirse de forma diferente. Quinto, la confesión se mantiene como un plano gnómico y no tanto gnoseológico. Es decir, más orientado a la voluntad que se conjuga con la verdad.

En conclusión, desde esta perspectiva la tecnología de sí de configuración verbal en la época grecorromana no es igual a la cristiana. En la primera el sí mismo es una construcción por la fuerza de la verdad que esta fuera. En la última, el sí mismo debe descubrirse en lo más profundo del alma donde se haya la verdad. Así la Hermenéutica del sujeto es una invención totalmente de la época cristiana.

Cristianismo y Confesión. Algunos autores exponen que el objetivo principal de estas obras de Foucault que tratan de la hermenéutica de sí es llevar a cabo una genealogía del sujeto moderno. Por eso, la expresión *hermenéutica de sí* constituye una versión peyorativa sobre el *cuidado*, un desencaje del verdadero propósito e intención del cuidado. Este cambio sucedáneo del cuidado se da, según Foucault, en la época del surgimiento de la confesión en el cristianismo, y por eso la importancia que se le presta a la segunda conferencia de este libro.

La ontología del sujeto moderno que es un cuidado desde el punto de vista de la hermenéutica del mismo sujeto, es decir, el acto interpretativo arrojado sobre sí mismos por el cual nosotros descubrimos quienes somos y nos constituimos como somos, está enraizado en las prácticas de la dirección de la conciencia de la Grecia clásica y en las primeras formas cristianas de la confesión. Sin embargo, es esta última la que ha predominado en la actualidad. El sujeto moderno está más cercano a la tendencia cristiana de la confesión.

Hermenéutica del sujeto

No podemos negar que es el problema de la libertad el tema central que lleva a indagar sobre las profundas estructuras de las relaciones del saber que configuran al sujeto. El problema de la libertad aborda la tematización de nuestra constitución ontológica; es decir, preguntarnos cómo somos, cómo nos percibimos, y esto se relaciona directamente con la forma de comportarnos y de sentir. En este sentido la ontología gira a una tematización moral.

En palabras del mismo Foucault (2019), la ética de un intelectual no radica en decir a los otros lo que deben hacer, sino que está en moldear y formar la voluntad política de los otros. Tienen que cuestionar postulados, rebatir evidencias, reformular hábitos, formas de actuar y pensar; y en cierta medida retomar reglas e instituciones, pero a través de un análisis de los terrenos que son propios.

La ética griega la constituían como una estética de la existencia. No había una pregunta sobre el sentido último de nuestra existencia que vinculara su forma de vivir éticamente con esto, ni tampoco la vinculaban con cuestiones religiosas sobre los dioses y sus deseos de vivir en sus caminos. Sólo era una forma de vida estética que se reflejaba en la existencia del vivir.

Habría que preguntar si Foucault no tiende a una ética kantiana, donde el hacer va reflejado en el sí y no se vincula a una situación que obliga a hacerlo. Este segmento se relaciona con la ilustración, pues mira la ontología crítica del nosotros mismos, como ethos y como actitud, como una vida filosófica, en la que el análisis de lo que somos pueda ser una crítica histórica de las barreras que se nos imponen y una experiencia de posibilidad de transgredirlos. No deberá ser comprendida como simple doctrina, ni como teoría, ni como sistema de conocimiento.

Foucault mira el problema de hoy en la ética es que no hay ningún fundamento donde soportarla. Muchas veces se reitera un conocimiento pretendidamente científico de base de lo que es el yo, de lo que es el inconsciente, de lo que es el deseo. De esta manera realiza una crítica severa a la religión, al psicoanálisis y a la filosofía existencialista. Así también, el autor cree que tanto las tecnologías globalizadoras que expresan un saber objetivante, como las tecnologías individualizantes que expresan unas hermenéuticas interpretativas toman la sexualidad como un dispositivo para ejercer un poder tanto sobre el individuo como sobre la especie, sobre cuerpos y poblaciones.

Gobierno de Sí y de los Otros

Este libro reúne la serie de conferencias que Foucault dictó en el año lectivo 1982-1983. En el Collège de France. En este texto se analiza la práctica de la parrhesía en la antigüedad clásica como discurso veraz en orden a la política. Por eso el título de gobierno de sí y de los

otros, pues “política” hace referencia a un conjunto de dinámicas sociales que otorgan autoridad a un sujeto para hablar (dirige) de sí, hablar o dirigir a los demás, hablar para sí. En el transcurso del análisis, Foucault ira asociando el Cuidado y las prácticas del sí con la parrhesía donde nos detendremos para lograr el propósito de nuestro trabajo.

El mismo autor lo plantea en la clase introductoria del curso de 12 enero 1983 primera hora:

“Al plantear la cuestión del gobierno del sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad del decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en relación consigo mismo y en relación con los otros” (Foucault, 2009 p.58).

Trae así, a colación el texto de Galeno que previamente había analizado en el curso anterior titulado Hermenéutica del sujeto, donde conecta el cuidado del sí con el conocimiento del sí. No podemos ocuparnos de nosotros mismos sin conocernos. Dicha ocupación debe ser de manera continua y permanente. En efecto, de este texto descongolla que la ocupación del *sí* no puede prescindir del trabajo de juicio de los otros.

Foucault deja claro que para Galeno no se puede hacer un trabajo sobre sí sin tener en cuenta la visión e interpretación que los demás puedan tener sobre el sujeto en cuestión. Esta visión se asocia a lo que se denominará pastoral cristiana. La espiritualidad cristiana argumentará que quien prescinda de la dirección de los otros caerán como hojas de otoño. En al ámbito cristiano la parrhesía considera un doble movimiento en la constitución del sí mismo. No solo es la dirección del maestro al discípulo para la orientación, sino también el discípulo tiene la obligación de hacer un acto hermenéutico sobre sí para contar al maestro la verdad de sí mismo. Esto gira en un acto de reorientación del maestro al discípulo para la constitución del sí.

La conexión entre Cuidado de sí y la ayuda de los otros conlleva a un acto parresiástico ya que actúa sobre una base de dirigirse al otro para reconstruir la opinión propia. Ese otro sujeto que presta ayuda debe tener la cualidad de la parrhesía, es decir, un hablar franco que en su vida y en sus palabras pueda ejercer un gobierno o dirección sobre el que lo necesita, para que pueda entablar una relación adecuada con el mismo que dará como fruto la virtud y la felicidad.

En el texto encontramos que cuando se habla de los discursos y la manera de decir veraz, junto a la parrhesía se presentan otros cuatro formatos que pueden ser sujetos a análisis desde tres perspectivas: 1) por la estructura misma del discurso. 2) Por la finalidad del discurso 3) O los efectos de esa finalidad (discurso). Estas estrategias son las siguientes: primero, Estrategia de la demostración. Segundo, Estrategia de la persuasión. Tercero, Estrategia de la enseñanza. Cuarto, Estrategia de la discusión. Sin embargo, la parrhesía se ubicará en una zona muy distintas de estas estrategias (Foucault, 2009).

La parrhesía puede utilizar elementos de demostración, pero no la definirá. En otros momentos en el texto se encuentra que no hace uso de las demostraciones. En la persuasión aparece más un vínculo con la retórica, y aunque la parrhesía va a estar en un momento histórico asociado a la retórica, después se evidenciará una separación excluyente que donde está una no va a estar la otra. “La parrhesía no puede definirse simplemente dentro del campo de la retórica, como un elemento que participa de ésta (Foucault, 2009 p.65)”. La retórica se define primordialmente como la forma de disponer los elementos del discurso con el objetivo de lograr la persuasión, mientras la parrhesía se define como un decir veraz, y aunque apele a recursos retóricos, no son los mismos objetivos.

La parrhesía tampoco se relaciona con la estrategia pedagógica, aunque tenga elementos de enseñanzas. Su diferencia consiste en que la pedagogía es un proceso de ascenso de la

enseñanza al individuo que puede verificar su educación. La parrhesía no puede comprobar el progreso de lo que se dialoga, enseña o dirige. Además, también la parrhesía socrática utiliza el famoso método de la ironía, donde la actitud del maestro es fingir no saber y llevar al discípulo a formularse lo que no sabía. Otras veces la enseñanza no será recibida por el discípulo de la mejor manera. Esto hace que la parrhesía en el decir veraz se interese más por la verdad que por una forma de enseñar. La parrhesía tampoco se relaciona con la estrategia de discusión. No es un enfrentamiento con el adversario. No es en esencia una erística, aunque al igual que las otras estrategias, posee algunos elementos de ella (Foucault, 2009).

El análisis de la parrhesía no se debe hacer por las tres perspectivas antes mencionadas (Estructura interna del discurso, finalidad, etc.) sino que el análisis se hace desde la perspectiva de la consecuencia que el decir veraz puede causarle al que lo profesa, las consecuencias de haberlo dicho. Ellos están dispuestos a pagar el precio, precio que es la muerte.

Foucault (2009) trata de diferenciar la parrhesía de los enunciados performativos. Los enunciados performativos son aquellos que su enunciación efectúa aquello mismo que enuncian. Ejemplo: cuando alguien pide perdón, a la vez se realiza el mismo acto del perdón. La persona está haciendo lo que el mismo enunciado está transmitiendo. Sin duda, los enunciados performativos necesitan de un contexto donde se efectúa la performance, también de un individuo que tenga la autoridad de expresar la condición anunciada. Ejemplo: Un juez que da la absolución a un acusado.

Al dar el enunciado, la autoridad del juez realiza el acto que dice. De este modo los enunciados performativos revelan un efecto conocido de la palabra, no así la Parrhesía que no produce un aspecto codificado. Es decir, la Parrhesía como acto locutivo abre la situación a una

serie de efectos que no son conocidos. No se da una performación en sus anunciados. Puede que tenga un efecto deseado o puede que no, puede que haga un efecto o muchos a la vez.

Sin duda, Foucault concibe una oposición a los llamados actos del habla, esta oposición es concretizada en el enunciado performativo. Es un desacuerdo con los pragmáticos ingleses ya iniciado en su libro *La Arqueología del Saber* y que continua en este análisis. El acto más relevante de la diferenciación se da en el compromiso ontológico que el sujeto refiere con el discurso pronunciado, una convicción pública y arriesgada de la convicción propia.

Para tal fin el autor desde el inicio o introducción plantea la diferencia de la Parrhesía con cualquier tipo de discurso y modelo lingüístico. La parrhesía no se basa solo en planteamiento de uso de lengua o de formas de argumentaciones, también considera en sí la constitución del ser del interlocutor y el lector. No es solo la palabra, es la vida, la convicción, la vivencia, el compromiso de la responsabilidad ontológica de lo que se expresa.

Una segunda diferencia que se aborda es la sinceridad en el enunciado performativo, se deja claro que el sujeto juega un papel importante por el status y la autoridad que ejerce en el acto locutivo. Quien enuncia en el acto performativo debe tener una facultad de concretar lo que dice. Ejemplo: el juez que cuenta con la autoridad de absolver o el sacerdote que dice yo te bautizo. Al final, en el enunciado performativo no tiene mucha importancia si estos dos sujetos creen lo que dicen, es decir, tienen un acto de sinceridad con lo que pronunciaron.

Puede que el cristiano no crea en Dios o que el juez crea que el que ha absuelto es culpable, pero una vez el acto locutivo expresado con todos los ritos que lo acompañan, este queda performado. La parrhesía es totalmente diferente. Además de anunciar la verdad, al igual que el enunciado performativo, la enunciación parresiástica dice lo que primero se ha dado a

creer. La enunciación nace de un acto de sinceridad dada por el compromiso con su pensamiento, con su vida, con su experiencia y con lo que le pueda pasar como consecuencia. Un acto de conciencia de sí, de experiencia de sí. El sí mismo y la verdad quedan ligadas en un acto valeroso.

Una tercera diferencia es que mientras en el anuncio performativo el hablante tiene un status que le permite y le da autoridad para pronunciar el enunciado, en el enunciado parresiástico no importa. En el sujeto no importa el estatus. En el desarrollo de los cursos, Foucault (2009) va a profundizar en el tema de la parrhesía en la antigüedad en tres momentos específicos. El primer momento se sitúa en la segunda mitad del siglo V a.C.

En este momento, conocido como el momento pericleano, se analizan dos textos que dan las directrices del concepto parrhesía. El primer texto es el Ion de Eurípides, un texto considerado como una tragedia desde el punto de vista literaria. El segundo texto es el texto histórico de Tucídides en el que aparece Pericles como modelo de parrhesía frente a la asamblea democrática.

El segundo momento se ubica a comienzos del siglo IV y es llamado el momento socrático – platónico. Aquí la parrhesía sufre un cambio conceptual que logra imponerse. Se constata una relación más pertinente entre Parrhesía y Cuidado de sí. Los textos que iluminan este momento son: La carta VII de Platón, el Fedro y la Apología. En el tercer momento se hace un análisis rápido sobre el Gorgias evidenciando las analogía y diferencias que pueden notarse entre la parrhesía y la retórica.

Primer Momento. En palabras del mismo Foucault, Ion de Eurípides es un texto que está consagrado íntegramente a la parrhesía. Es un texto en el que se puede analizar los tres espacios

del decir veraz en la antigüedad. El Filósofo francés identificara tres puntos esenciales en la tragedia de Ion los cuales coinciden perfectamente con los tres espacios donde el decir veraz marcaba una gran importancia a saber; el orden jurídico, el orden político y el orden religioso. Correspondientes a los decires veraces oracular, el de la confesión y el del discurso político (respectivamente).

El decir veraz de la confesión está ligado al orden jurídico cuyo tema en esta tragedia corresponde al discurso de Creúsa que implora justicia frente a su causa. La confesión de Creúsa consiste en que siendo joven tiene un romance con el dios Apolo, el cual la sedujo. De esta unión nace un niño que es dejado a la deriva por la madre para retornar a su causa. El niño es tomado por el dios Hermes y llevado al templo de Apolo, su mismo padre, en Delfos.

En dicha tragedia Creúsa se ve amenazada en su matrimonio con Juto, por un personaje que llega a asumir el título como hijo, quitándole el derecho a Creúsa. Esta se siente amenazada sin saber que es su propio hijo y eleva una petición de justicia frente a todo lo que ha pasado. Foucault identifica este discurso como una parrhesía desde el punto de vista helenístico y romano. Es la parrhesía con la cual el débil, asume un riesgo al reprochar al fuerte la injusticia que éste ha cometido. Desde este punto de vista la parrhesía consiste, no solo en reprochar la injusticia, sino en el riesgo que se toma, hasta con su propia vida, para poder denunciar.

El decir veraz oracular está ligado al orden religioso y su desarrollo se da en los oráculos dados por el dios Apolo y las otras divinidades que aparecen en acto. Este decir veraz tiene una comprensión negativa desde Foucault, ya que el develamiento de la verdad se hace de forma progresiva, pero intrincada en un juego de ocultamiento de la verdad. Con un lenguaje inteligible de los dioses a los hombres y posturas ambiguas.

El decir veraz del discurso político está ligado al orden político. En esta tragedia se puede evidenciar desde cuatro aspectos:

La ciudadanía: Ion busca sus orígenes con la intención de poder ejercer la parrhesía ante los ciudadanos. Para tal fin, Ion no sólo debe tener padre ateniense, sino también la madre debe cumplir tal requisito. Aunque la ciudadanía no es la Parrhesía, es una condición que debe cumplir para ejercerla.

Isonomía e Isegoría: Estos dos principios de isonomía (iguales ante la ley) e Isegoría (poder hablar frente a los demás) se desprenden de la ciudadanía. Solo los ciudadanos podían contar con estos privilegios. Otro motivo por los que Ion trata de buscar su procedencia, pues al volver a Atenas con Juto, quiere tener estos privilegios, sobre todo el principio de Isegoría para su decir veraz frente al pueblo, por su anhelo de parrhesía.

To pragma (los asuntos de la ciudad). Hay ciudadanos que aun contando con estos principios no los ponen todo al servicio de la ciudad, pero hay otros que sí. Los pragmas son la categoría de personas que practican el logos, que no se callan, que hablan en su ejercicio de decir veraz en orden a establecer una política más sólida. Sin embargo, al ocuparse de la ciudad se puede caer en la tiranía, querer tener un poder exclusivo, callar a los que hagan competencia y excluir a los que se intentan imponer.

La parrhesía: puede concebirse como la superación de las tres anteriores. No se considera un estatus ciudadano, no es solo contar con los principios de participación ante el pueblo, no puede confundirse tampoco con el ejercicio del poder. La parrhesía está más allá del simple estatus de ser ciudadano, y más allá del ejercicio del poder. La parrhesía es un juego agonístico de la palabra que persuade a los demás, pero que deja libertad a las demás palabras

para que también entre en el mismo juego de la persuasión. Esto caracterizaba la vida política en Grecia e Ion quería tomar parte de este juego.

Lo que Foucault rescata con este texto es la tercera forma de parrhesía. Las dos primeras formas estarán más asociadas a desarrollos posteriores de la época helénica-románica y serán configuradas con lo llamado parrhesía judicial y parrhesía moral. La forma política será el primer componente de estudio cuya relación con el segundo texto de Tucídides que constituirá la apertura de la parrhesía como una categoría vinculada a las prácticas de sí.

Aunque en este punto no se evidencia aún de manera evidente esta vinculación, la separación que realiza el autor sobre parrhesía e Isegoría vislumbra un sentido diferente a un simple ejercicio constitucional y lingüístico. Mientras que la Isegoría establece las condiciones del ejercicio de la palabra limitándose a definir el marco constitucional e institucional, la Parrhesía actuará en ese marco, pero como una actividad libre de tomar la palabra, persuadir los oyentes, dirigir a los otros, con todos los riesgos que esto lleva. Una dinámica que implica una forma específica de relación consigo mismo y con los otros (Foucault, 2009).

En el segundo texto del primer momento, tomado de Tucídides, Foucault analizará los tres discursos impartidos por Pericles, a saber, el discurso de la guerra, el discurso de los muertos y el discurso de la peste. En estos textos de Tucídides se tratará como un complemento a la parrhesía política vista ya en el resto de Ión. Para dicho propósito se establece el llamado rectángulo de la parrhesía donde se evidenciarán cuatro elementos o vértices que constituyen este modo parresiástico.

El primer vértice es la democracia, entendida como igualdad otorgada a todos los ciudadanos y también libertad de hablar y opinar. En esta época, la democracia va a ser sine qua

non de la parrhesía, a diferencia de otras épocas, que, aun no existiendo democracia, la Parrhesía sigue existiendo en otras formas de expresión. En esta época la Parrhesía no puede existir sin la democracia, ya que esta última es lo que hace propio la libertad de hablar y el juego de la influencia.

El segundo vértice es el juego de la superioridad, entendida como la persuasión ejercida sobre los demás para dirigirlos de manera libre. El tercer vértice es el decir veraz entendido no solo como una racionalidad discursiva, sino que el decir veraz es una identificación del hablante con el discurso. Es algo más performativo. El cuarto vértice es el vértice moral y es entendido como el coraje que tiene el sujeto para enfrentar la rivalidad o discusión en el ejercicio del juego parresiástico.

En el discurso de la guerra se identifican los cuatro vértices. El primer vértice se da en el contexto de la opinión donde todos son reunidos para proponer las decisiones que se deben tomar con respecto a la guerra que Esparta y Atenas iniciarán. El segundo, cuando Pericles toma la palabra y por su influencia logra llevar la elección a su perspectiva. El tercero, dado en su discurso que no solo va asociado a la racionalidad política, sino que también su identificación con el discurso pronunciado. El cuarto, visto en el peligroso pacto hecho a la asamblea con coraje, pero también en lo valeroso de apuntar hacia las consecuencias de su decisión.

En el discurso de los muertos y el discurso dramático de la peste, Foucault analiza nuevamente la relación politeia - parrhesía o isegoría- parrhesía haciendo énfasis en sus diferencias, y en el coraje de recordarles a los atenienses el pacto que se había hecho y que se debe cumplir aún en la situación tan difícil que está viviendo, respectivamente en estos dos momentos se hace un énfasis especial en el primer y cuarto vértice.

Segundo Momento. En el segundo momento que anteriormente habíamos señalado como Socrático – Platónico, el autor va a hacer un abordaje de algunas obras de Platón cuyo centro específico serán las cartas V y VII. En el análisis de la carta V se advierte el paso de la Parrhesía de la democracia a cualquier otra forma de gobierno. En el primer momento la democracia era la base para el ejercicio de la parrhesía, en este segundo momento Platón actuará como parrhesiasta hasta en los gobiernos tiránicos u oligarcas. Por este motivo, la parrhesía toma una nueva concepción, tanto que se tendrá que analizar como base del concepto el desplazamiento de la parrhesía del campo político a un campo más filosófico. De aquello que se daba en la sociedad (politeia) a la dirección del alma propia (psicagogia), el alma de los individuos, del gobernante y, por ende, de la misma ciudad.

Las cartas V, correspondencia de Platón a su discípulo Eufreo, plantea la forma de proceder en consejería a los gobiernos monárquicos y autocráticos. Implícitamente se sumerge en diferenciar la nueva parrhesía en el gobierno autocrático con la parrhesía de tono democrático. La parrhesía desde esta perspectiva estaría dirigida a dos campos de acción.

El primero de los escenarios es el acto directamente político que se debe ejecutar delante de la asamblea o del soberano o del tirano, sea cual fuere el contenido político o el gobierno al que se dirige; Segundo, el acto de la formación del alma, que es la manera de dirigir a cualquier individuo la manera en que se forma el alma. Se puede decir que este último toma una importante relevancia al ser un acto psicagógico, de pedagogía del alma, pues el gran propósito es dirigir y guiar el alma de los individuos.

Esta nueva concepción de la parrhesía de la política a la psicología se evidencia también en la mirada antropológica de Sócrates, a donde se pasa de la visión científicista a la antropológica. Ya en el Alcibíades, Sócrates intentó recordar que, para iniciar una dirección

política, primero hay que dirigirse a sí mismo, conquistar el alma. La carta VII plantea la transición de la parrhesía del ámbito política al ámbito filosófico.

Del mismo modo que la política debe someterse a la filosofía, la parrhesía sufre un cambio instaurada en el decir veraz filosófico. Este decir veraz (parresiástico) no debe ser simplemente logos, es decir, no debe quedarse solo en el discurso, debe ser también ergón, es decir, acción. Un ejemplo muy claro está en La República donde el logos plantea la ciudad ideal, el diseño y la organización hipotéticos de una ciudad perfecta, pero el ergón debe completar la misión de poner en práctica la dirección de la ciudad.

En esta carta VII, Foucault resalta la intención de Platón de ir a dar consejos al tirano Dionisio. Platón no se niega pese a los problemas presentados con el personaje. Tampoco en no ser un deseo del alma del filósofo, sino una especie de obligación interna de dar a conocer la acción de la filosofía. Esta disposición de Platón hace constatar que la acción de la consejería remitiría a la filosofía como ergón y no sólo como logos. No es sólo el discurso pronunciado por Platón, es también la disposición en llevarlo a la práctica.

La filosofía como ergón en esta carta presupone tres enfoques: El primero es la voluntad de escucha. La primera condición del discurso filosófico como ergón es ser escuchado y hallar en el oyente la voluntad de seguir el consejo dado. Aquí se diferencia un poco con la retórica que es más persuasiva y encuentra su eficacia con independencia de la voluntad de quienes escucha. Aquí se necesita más disposición del oyente.

El segundo enfoque es mostrar el pragma (to pragma) del discurso filosófico. Foucault proporciona dos sentidos del término. El primero se refiere al sentido gramático-lógico y el pragma sería el referente de un término o una proposición. El segundo Sentido se refiere al

programa como un conjunto de prácticas o actividades. Hace referencia a todo en lo que se ejercita normalmente: Los negocios, las actividades, la vida, etc. Así estos enfoques hacen referencia a la filosofía en sus prácticas.

El tercer enfoque es el trabajo de sí sobre sí. Se refiere a todas aquellas prácticas en las cuales el sujeto obtiene una relación consigo mismo, donde se reelabora, donde realiza un trabajo sobre sí. En la carta, Platón habla también sobre unos consejos dados a Dionisio como gobernante, uno de ellos es que el personaje pueda trabajar sobre sí mismo. Es necesaria que hiciese un trabajo de perfeccionamiento, de volver a elaborarse, ser maestro de sí mismo, (enkrates autós hauton) Maestro de sí mismo significa ser mesurado, moderar los deseos, evitar discordancias de la armonía propia de vida. Este Enkrates se explica como existencia de cierta relación de poder del individuo sobre sí mismo.

De esta manera el decir veraz filosófico ingresa a configurar la función política a través del modelamiento de los gobernantes y los gobernados. Aunque sea diversa la función de la filosofía en lo político, el cuidado del sí será uno de los momentos esenciales en ella. Uno de los momentos que más nos apropiamos de este punto es la comparación que realiza Foucault de la parrhesía platónica y de los cínicos en lo tocante a la política.

El decir veraz en el caso de los cínicos en la función política se da de forma exterior, mientras que la platónica apela más a la interioridad. En los cínicos el lugar donde confluye el decir veraz filosófico es la plaza pública donde se expondría el desafío, la irrisión con la ciudad y los gobernantes. En platón se hace más un acto pedagógico que de confrontación directa, por eso el escenario más apropiado de la confluencia entre la filosofía y la política será el alma del gobernante, y por ende, de los que están a su cargo a su cargo.

En el Fedro, por su parte, Foucault analizará el tema del discurso y la verdad. El discurso verdadero no sólo debe conocer la verdad antes de pronunciarse, sino que la verdad debe ser la función constante y permanente del discurso. El acceso a la verdad conllevará una práctica que el alma debe ejercer sobre sí misma. El discurso verdadero provee de este acceso al sí ya que comprende dos elementos: La dialéctica y la psicología.

Con la dialéctica se logra el conocimiento del ser. Es necesaria conocer aquello a lo cual se le va a aplicar el discurso y dicho objeto al cual se le aplica el discurso es el alma. Sólo el discurso surtirá efecto si se conoce el alma. Con la psicología se produce el efecto del discurso sobre el ser del alma. Estos dos elementos están íntimamente ligados ya que, al acceder al conocimiento del ser, el alma se conoce a sí misma y viceversa, un movimiento de unión. La verdad en el discurso no puede separarse del aspecto inmediato que produce no solo en el alma del que se dirige, sino también de que lo pronuncia, eso es la psicagogia.

En síntesis, estos dos últimos textos aparecen la figura del Cuidado de sí al momento de presenciar el paso de la Parrhesía a la filosofía y de confortar el discurso con la verdad. La dialéctica y la psicología son los momentos esenciales donde se da el conocimiento de la verdad del ser y la práctica del alma sobre sí misma.

Tercer Momento. El tercer momento es el análisis del Gorgias. Para Foucault el tema destacado es la dirección del otro. Mientras que en el segundo momento se hablaba de una dirección del gobernante y de los gobernados, en este libro se toca el tema de la conducción del individuo particular, una psicagogia al discípulo, a la otra alma. La parrhesía se concibe en este punto como una práctica filosófica definida por el dialogo y la acción de un alma sobre otro. Este dialogo debe estar marcado por una homología, que es la coincidencia de dos almas en el

criterio de verdad, se basa en una relación de reciprocidad, de acoplamiento, una conexión a la cual Foucault la titula como erótica.

Al final del texto el filósofo francés termina con una reflexión sobre la herencia de esta comprensión de la parrhesía que pasa de la antigüedad a la modernidad. Son en total tres reflexiones, pero en este punto solo nos vamos a ocupar de una. Hay una viva creencia que la filosofía sirve para desalinearse al sujeto, pero Foucault dice que esta no es la función de la filosofía como modo de vida y orientación en la modernidad. Su función consiste más bien en definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. Es lo que llama una filosofía de la ascesis, y que justamente conducirá a una desalienación a través de la definición de las formas de relación.

Convergencias y Divergencias del Cuidado entre el Pensamiento Heideggeriano y Foucaultiano

Es inevitable encontrar ciertos vínculos en estos pensadores al momento de adentrarnos en sus propuestas filosóficas y más cuando seleccionamos un tema como el cuidado, en el cual los autores tienen una producción filosófica significativa. En este trabajo no expondremos las similitudes y las diferencias por aparte, pues considerando que muchas veces las líneas de convergencia o divergencia son muy sutiles, es mejor abordar las temáticas relacionadas con nuestro tema de estudio para hacer el respectivo análisis. Los encuentros y desencuentros del pensamiento irán apareciendo de una forma consecutiva desde las temáticas.

Partimos de la idea de vínculos porque se quiere evitar una interpretación errónea de este escrito, Es prudente considerar una influencia o vestigios del filósofo alemán con respecto al filósofo francés. La influencia excesiva podría interpretarse desde diversas posturas y los vestigios como si fuera un escenario de contraste entre uno y otro. No es ese el objetivo. Es más bien, que a pesar de ser dos posiciones filosóficas tan diferentes entre sí, podemos encontrar una doctrina con puntos comunes a partir de esta exégesis comparativa. Encontrando lo que les une y así poder desglosar la tarea de trazar unas orientaciones antropológicas en una perspectiva del cuidado.

Implícitamente estaremos evidenciando posibles concordancias, es decir, las posiciones que marcan sin distinción alguna lo establecido; al igual que se evidenciarán puntos comunes pero con distinto desarrollo, es decir, las ideas compartidas pero con giros de perspectivas; y esta última que nos conduce a una divergencia, pero solo en las ideas que denotan una separación total con respecto a lo pensado.

Divergencias y convergencias en cuanto al método utilizado para ahondar en el Cuidado

Al momento de acercarnos al método utilizados por los filósofos para el análisis del cuidado, nos involucramos en una complejidad inherente a todo proceso epistemológico. Ya el siglo XX constituye una serie de dificultades por la diversidad de reflexiones y enfoques acerca de la epistemología, esto debido en gran parte al propósito de muchos filósofos de la época de reorientar las herramientas teóricas y metodológicas esenciales que se habían puesto en duda en la edad moderna. La confrontación entre racionalismo, empirismo e idealismo de la modernidad que había causado tanta polémica, eran puestas bajo la lupa en un intento superador de toda tergiversación del conocimiento científico.

Aunque la dificultad no sólo se limita a la época sino también a cada uno de los filósofos tratados. Desde algunas investigaciones se ha encontrado una evolución metodológica tanto en el filósofo alemán como en el filósofo francés. Sin duda, estos cambios afectan de forma directa la comprensión del cuidado como tema fundamental y relacionado con el proceso epistemológico; ya que, a nuevo método, nueva comprensión de sentido. En Heidegger se pueden identificar todo un proceso de distinción entre los trabajos iniciales (el joven Heidegger) y sus trabajos que marcan la etapa de *Ser y Tiempo* (Cazzanelli, 2010).

Heidegger inicia con la fenomenología la cual está marcada por su acercamiento como discípulo a Husserl y su estancia en la Universidad de Friburgo. El método de análisis fenomenológico es utilizado en los primeros escritos dirigidos a analizar a Aristóteles y la fenomenología de la religión. En esta etapa, Heidegger en su libro *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, hace una descripción del cuidado como trato de que la vida fáctica mantiene con el mundo (Heidegger, 2004).

Este mundo que, como se ha descrito, tiene una triple modalidad: circundante, compartido y propio. Cuando la intencionalidad se da en relación con el mundo circundante y las cosas en él, entonces es un (Besorgen) el-ocuparse-de; cuando es el modo del cuidado en cuanto al comportamiento y relación con los otros se da un (Fürsorge) preocuparse por; cuando es una mirada hacia sí mismo, cuando es un cuidarse a sí mismo, la vida se preocupa por sí misma se da el (Bekümmern) inquietud (Escudero, 2009).

La triple modalidad descrita solo se da en el análisis reflexivo de la vida, pues en la vida fáctica, en la vida vivida, uno no distingue esta triple dimensión, pues uno se absorbe en el vivir sin distinguir un mundo articulado. De esta manera el cuidado adquiere una connotación de trato hacia una intencionalidad o sentido que se vuelca hacia el mundo, una construcción de sentido en el mundo. Años después, en 1923 Heidegger hará una reevaluación de la metodología utilizada. Considera que su fenomenología es más una hermenéutica de la facticidad (León, 2009).

Lo citado, lo hace con su publicación *La Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. En consideración propia, esta *Hermenéutica de la facticidad* tiene sus principios en la lección de verano de 1921, curso que trata sobre Agustín y el platonismo (Lección traducida como *Estudios sobre la mística medieval*). Heidegger realiza una reelaboración de un método fenomenológico capaz de considerar en alto grado lo que se denomina la vida fáctica, Una hermenéutica de la facticidad. En esta lección encontramos una fuerte inspiración del cuidado, sobre todo del Cuidado de sí (Bekümmern), desde un acto hermenéutico aplicado sobre sí, sobre la vida vivida que se reflexiona. La vida se hace problema en ontología de la facticidad que es el sentido de la hermenéutica (Heidegger y Aspiunza, 1999).

Heidegger resalta la experiencia genuina de la vida fáctica basándose en el libro X de las *Confesiones*. En la descripción que hace sobre las confesiones de Agustín, propone esta sección

como una parte totalmente distinta: “un largo excursus sobre la memoria que tiene función de orden fundamental” (Heidegger, 1997). En los primeros capítulos, Agustín se interesa por una descripción de su vida, pero desde el libro X se trataría de una interpretación de uno mismo caracterizada de un modo determinado.

Aunque desde el análisis de Agustín el Cuidado es considerado como una voz media integrada por el *Uti* (usar) y el *Frui* (Gozar), que pueden conducir a la dispersión (*Defluxus*) o a la continencia (*Continentia*), entraña también un acto de memoria e interpretación sobre la vida que coloca al hombre en una de las dos posiciones de existencia. Es un ejercicio de interpretación hecho sobre mí mismo. Sin embargo, el que sí hará un análisis explícito de estas dos miradas es Foucault.

Para Foucault hay una diferencia enorme entre la concepción grecorromana del cuidado y la concepción cristiana. La hermenéutica de sí estaba ausente en la antigüedad clásica y hay que atribuirle este modelo interpretativo a la cristiandad. En el sentido clásico (grecorromano), se anota que su propósito no consiste en descifrar las verdades ocultas que el individuo esconde en las profundidades de su vida (Hermenéutica), sino dar fuerza a la verdad del individuo; construir el sí mismo como una unidad ideal de voluntad y de verdad (Díaz, 2020).

En *Ser y Tiempo* ontología fundamental pregunta por el sentido del ser en general. Son proyectos filosóficos distintos y Apuntan a objetivos muy diversos. En los primeros cursos no se pretende ontología fundamental alguna, sino una aclaración del génesis y el sentido existencial de la filosofía en cuanto problematización del propio Ser. En cuanto a Foucault se le atribuyen tres fases o periodos diferenciados a lo largo de su vida intelectual: Arqueología, comprendido los años de 1962 a 1966, y cuya obra cumbre de periodo es la arqueología del saber; Genealogía, comprendido entre los años 1970-1976, y cuya obra más relevante es *Vigilar y Castigar*; y el

periodo ético del cuidado de sí, comprendido entre los años 1977-1987, y su obra visionaria el cuidado de sí. Aunque estos métodos son diferentes todos se articulan a una analítica metodológica, herramienta que comparte con Heidegger.

Es necesario comprender que estos métodos utilizados en sus investigaciones tienen un mismo objeto en perspectivas diferentes, el sujeto y las tácticas de dominación. Sus métodos son un acto interpretativo que centraliza la pregunta por el sujeto y sus posibilidades de libertades. Por esta razón, se piensa que la genealogía y la arqueología confluyen de modo que no serían dos métodos, sino partes o niveles de un gran método en el que se abordan preguntas por el sujeto de perspectivas diferentes. Cabe recordar que aquí se excluye el cuidado de sí como un método y sólo se dejan con este título la arqueología y la genealogía (Abreo, 2011).

Desde Abreo (2011) el método de Foucault podría considerarse una *Arqueología genealógica*. El autor enfoca su visión en la integración de estos métodos en un mismo fin. Dice que la arqueología se puede considerar como la investigación de las formas discursivas; es un análisis que pretende describir los enunciados inmersos. Estos discursos a su vez conforman los saberes, los cuales a su vez regulan las prácticas discursivas.

Por lo enunciado, la arqueología se pregunta por la formación de los discursos, pero necesariamente también debe preguntarse por las condiciones de posibilidad, de existencia y despliegue que son preguntas netamente genealógicas. En las últimas obras de Foucault se pueden ver con claridad la relación entre la arqueología y la genealogía no en oposición o sucesión, sino en complementariedad entretrejida, ya que en las obras no sólo describe las tácticas de dominación (genealogía), sino su desprendimiento de las formas discursivas (arqueología).

De acuerdo a los abordajes de investigadores en este escenario, en el último periodo denominado Ética del Cuidado no se contó como un método y, justamente, es así pues Foucault utiliza la arqueología genealógica para analizar este tema. Si Heidegger lo hacía más desde una analítica fenomenológica existencial, Foucault va a utilizar una analítica desde la genealogía. Esto con el fin de encontrar las fuerzas que llevan al hombre a sujetarse a un poder que los va constituyendo desde una forma de ser a través de la historia y que los somete a unos parámetros de conducta social. Según Castro (2016) la intención de Foucault es reseñar técnicas de sí a través de las cuales el sujeto elabora un conocimiento acerca de sí mismo y se transforma a sí mismo (Castro, 2016).

La propuesta de Foucault consiste en hacer una genealogía del sujeto moderno y su conformación en la sociedad. Y cree que uno de los grandes problemas que ha seguido a la humanidad y también a la cultura occidental ha sido fundar una hermenéutica de sí en la visión negativa del hombre proveniente del cristianismo. Por este motivo, su acto genealógico consiste en hacer una liberación del hombre de los vestigios que nos han hecho constituirnos a nosotros mismo en sentido negativo, para dar paso a una visión mucho más positiva.

Por lo descrito, es obligatorio remitirse en un momento del proyecto a analizar la actitud (Ethos) crítica que plantea Foucault, ya que esto dará una visión más acertada de la nueva constitución ontológica del nosotros mismo basada en una crítica para la superación del influjo de las ideas religiosas que determinan la visión y la ética del hombre moderno. Foucault cree que tanto las tecnologías globalizadoras que expresan un saber objetivante, como las tecnologías individualizantes que expresan unas hermenéuticas interpretativas toman la sexualidad como un dispositivo para ejercer un poder tanto sobre el sujeto como sobre los cuerpos y poblaciones.

Hasta esta instancia, se puede enunciar que Foucault toma una posición específica sobre cómo abordar el tema del cuidado de sí. En su conferencia *Subjetividad y verdad* anota que su intención es hacer un estudio genealógico (y arqueológico a la vez) del sujeto moderno (Foucault, 2016). Sin embargo, a pesar de ser un método nietzscheano de análisis de formación histórica, este método se inscribe en un proyecto de tipo kantiano: es el proyecto de la ontología del nosotros mismos.

Los dos métodos de formación histórica donde la pregunta principal no es ¿qué es el hombre?, pues es una pregunta desprovista de toda constitución cronológica y atemporalizada. La pregunta gira más a un sentido de constitución histórica ¿de qué manera la historia hizo de nosotros lo que somos en la actualidad? (Foucault, 2018). Para la respuesta a esta cuestión, Foucault quiere apelar a las técnicas y prácticas que forman el concepto del sujeto moderno, prestándole gran atención a las técnicas de dominación y a las técnicas de sí.

Por su parte Heidegger, aunque al inicio dice adoptar el método fenomenológico, se ve en la necesidad de explicitar una fenomenología totalmente diferente que se va a denominar analítica de la existencia. La fenomenología inicial va a adquirir un perfil más ontológico, ya que el método va a ser utilizado para abordar la problemática de la pregunta por el Ser. Para la respuesta a la pregunta por el Ser Heidegger llamará al estrado al ser humano, o al *Dasein* (*ser ahí*) como él lo llama para librarse de la trama antropologista dictada por M. Scheler.

Para Heidegger el *Dasein* se aborda como el único ente que puede ser preguntado acerca de esta duda, pues posee un acceso al Ser que lo hace comprender a ese mismo ser. Preguntar a un objeto por el Ser sería inadecuado, entonces el ser humano es el único que podría explicar dicho tema. Por esta razón, el título de fenomenología pasará a ser una analítica de la existencia, pues la fenomenología se enfoca en el análisis de la existencia del *Dasein*. Así se inscribe el

Cuidado de sí a esta investigación desde el método, pues esta analítica se fija en el *Cuidado* como esencia del ser humano. Desde la analítica existencial se llega a la conclusión que el Ser del ser humano es el cuidado. En *Carta sobre el humanismo* Heidegger escribe: “El cuidado es la interpelación constante del ser humano a sí mismo para reconducirlo a su esencia. Por esto el hombre se torna humano.” (Heidegger, 2006).

Para Heidegger, el *Cuidado* es el Ser del ser humano, pero esta pregunta por el Ser se había perdido y reemplazado por la pregunta por la técnica como única manera de acceder al conocimiento de los objetos. La pregunta por la técnica suplantó la pregunta por el Ser, por el Cuidado, y se debe reconsiderar para encontrar lo que somos. Foucault, en cambio, reformula esta problematización heideggeriana al preguntarse por las técnicas y prácticas que han formado y forman el concepto de sujeto, y que nos han elaborado en dos caminos: entre la verdad y el error, entre la libertad y la coacción.

El primero, en su método, trata de reorientar la pregunta por la técnica para encaminarla a la pregunta por el ser donde se desvelará el *Cuidado* como esencia del ser del *Dasein*, lo que somos en el sentido más originario. El segundo tomará la técnica como punto de partida para analizar cómo ha influido en la constitución de lo que somos ahora, nuestra ontología del presente. De hecho, en sus primeros trabajos Foucault evidenciará el influjo técnico en las ciencias que desdoblan al hombre para su estudio en ser que vive, que trabaja y que habla. Luego se evidenciará en la cuádruple organización de la técnica: del mundo cósmico, del sistema signico, de dominación y de las técnicas de sí, profundizando en las dos últimas.

Convergencias y Divergencias en Cuanto al Concepto de Cuidado en la Filosofía Clásica

El concepto de cuidado (*Sorge*) en Martin Heidegger no tiene una vinculación directa con la *Epimeleía* y por la cantidad de expresiones griegas, la reinterpretación de los conceptos y las traducciones al castellano que se han arrojado podríamos decir que resulta difícil ser exactos. Sin embargo, podemos decir que la asociación más evidente se da en el concepto de *Phronesis* aristotélica. Ya que sin duda el Filósofo hace una reapropiación de la filosofía práctica de Aristóteles.

La relevancia de Aristóteles en Heidegger ha sido ampliamente advertida en sus primeros escritos. En consecuencia, desde sus primeros trabajos, Heidegger ya venía realizando una asociación del Cuidado con la filosofía aristotélica, más que con la concepción socrática. En el *Informe Natorp* ya se evidenciaba la carga aristotélica del cuidado. Podríamos decir que este escrito tiene como finalidad la explicación de la filosofía práctica del estagirita y el filósofo alemán hace una presentación de la VI parte de *La Ética a Nicómaco* donde aparece el concepto, al igual que en otros escritos de esa época denominada como el joven Heidegger.

En efecto, Aristóteles concibe cinco disposiciones para el conocimiento cuyo objeto es la verdad. Estas son el *Noús*, *Episteme*, *Sofía*, *Techne* y *Phrónesis*. Se identifican dos grupos de la apertura a la verdad, una del campo teórico donde se encuentran las tres primeras disposiciones (*Noús*, *Episteme*, *Sofía*) y las otras dos en el ámbito práctico (*Techne* y *Phrónesis*). Aparece la *phrónesis* como una virtud práctica que se distancia de la virtud práctica de la técnica y adquiere una mayor importancia ya que la segunda es entendida como *poiesis*, es decir, como actividad de producción donde el fin no se encuentra en ella misma, sino en el producto que se obtiene.

“La virtud Tekné consiste en producir guiada por la razón verdadera, mientras que la phrónesis no está ligada a una producción material, sino a una acción ética, a la acción en sí del ser humano” (Pérez Otero, 2021). Pertenece al campo de la *Praxis* y dicho fin anida en la actividad misma. Desde este punto de vista, phrónesis sería una virtud fundamentalmente práctica que se trata de obrar bien teniendo como base el razonar bien.

A su vez, Aristóteles hace una división de la phrónesis en tres partes: individual, económica y política. La primera haciendo referencia a la subjetividad y las dos últimas a la deliberación de las acciones. Heidegger se asocia más a esa phrónesis individual para el planteamiento del sí mismo, donde para algunos autores las otras dos estarán sumergidas a través de la conciencia, otros autores advertirán sobre el riesgo de caer en el subjetivismo que acecha su propuesta filosófica del *Dasein*.

De esta manera la existencia humana tiene un vínculo fuerte con la praxis y, en consecuencia, con la Phrónesis como proceso de empuñar la propia existencia. Por eso Heidegger (2004, p. 68) cita:

La φρόνησις (Phrónesis) custodia en su ser más propio el hacia qué (su horizonte) en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La φρόνησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su ser.

También Escudero (2009 p. 101) cita:

La Phrónesis encarna la posibilidad de dominar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La Phrónesis es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por otro, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica.

Entre tanto, para Foucault en una de las lecciones compiladas en el libro *Hermenéutica del sujeto*, el cuidado (épiméleia) es el principio que rige todo el pensamiento griego, helénico y romano. Foucault distingue cuatro características del cuidado: a) se ve el cuidado con una triple relacionalidad con respecto al sí mismo, a los otros y al mundo; b) la épiméleia consistiría también en un cambio de la mirada del hombre de las cosas externas, para volver la mirada a sí mismo; c) Se comprende, además, como una forma de actuar, que ejerciendo la misma, puedo configurarme, modificarme y purificarme; d) La épiméleia incorpora en su definición la forma de ser, de actuar y de comprendernos. Aquí hay una fuerte conexión con Heidegger en sus primeros trabajos, sobre todo en cuanto al punto A, que también se referiría a las tres modalidades del cuidado ya mencionadas: Besorge, Fusorge y Bekümmierung.

Foucault (2002) considera que la epimeleía en la filosofía antigua tiene una comprensión distinta de las épocas anterior y posterior que la permiten identificarse como más que un concepto, un modo de vida total mente original. Lo primero es separarla de la época anterior a la filosofía socrática. Se asimila la epimeleía con el concepto religioso precedente *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), buscando un efecto secuencial de cómo el oráculo de Delfos se constituiría en la base y el origen del posterior concepto filosófico de epimelía.

La filosofía de sí mismo, de esta manera, se convertiría solo en una interpretación más argumentada de una idea religiosa. Foucault desmiente esta hipótesis sustentando su opinión con algunos trabajos de historiadores, filósofos y arqueólogos. El *gnothi* es considerado no como una forma de vida reflexiva, sino como parte de rituales o imperativos generales dedicados a la medida por parte de los visitantes del templo.

Los otros dos preceptos (*meden egan* de nada en exceso y *eggue* las cauciones) encontrados junto a éste nos confirmarían dicha tesis. Por lo tanto, el acto de ocuparse de sí

mismo posee un origen totalmente filosófico en Sócrates. Foucault (Foucault, 2002) también cita un texto de Plutarco donde un lacedoniano llamado Alexandrides utiliza la sentencia del ocuparse de sí. Pero al igual que la sentencia de Delfos no se relaciona con un sentido totalmente filosófico. En estos casos se relaciona más a un privilegio social, político y económico de aristócratas como Alexandrides para delegar los trabajos de menos importancia a otros mientras estos se encargaban de labores mucho más importantes en las que se encontraba el cuidar de sí.

En cuanto a la época posterior, es decir, la época en que el cristianismo adopta el cuidado de sí como status religioso, el filósofo francés también desmarcará la epimelía de la hermenéutica de sí. La concepción cristiana brota de un precepto religioso monástico como lo es el confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos, este es el inicio de la hermenéutica de sí que conduce sus premisas hasta la época moderna.

La época cristiana ofrece un sentido más gnoseológico del cuidado, ya que invita a esculcar el pensamiento para interpretarnos desde el conocimiento de los pensamientos y no desde los hechos. Un descubrirse desde lo profundo del alma. Produce una diferencia entre del ser y el conocimiento de sí mismo, es decir, una separación entre lo vivido y lo pensado, que se evidencia “en la constitución del pensamiento como campo de datos objetivos que es necesario interpretar” (Foucault, 2016). En cambio, la postura de la filosofía Clásica se inclina más a un plano gnómico, es decir, más orientado a la voluntad que se conjuga con la verdad.

Se identifica la tipología del cuidado en gnómico y gnoseológico. La primera estará orientada a la filosofía griega, helenística y romana, mientras que la segunda se producirá en la época cristiana y en la modernidad. El relato gnómico se determina en la voluntad, en un sujeto de acción volitiva. Las representaciones del correlato gnómico siempre son intervenibles para

determinar su contenido objetivo. La objetividad del cuidado nunca descansará en el pensamiento, sino en la esfera práctica.

La tipología gnoseológica no consiste en estudiar el contenido objetivo de las representaciones, sino la representación en su realidad psíquica. El problema no está en la naturaleza del objeto que se puede representar, sino en saber el grado de pureza de la representación misma en cuanto idea. Así queda constituido el pensamiento como campo de datos objetivos.

A su vez estas tipologías cuentan con dos modalidades que son la espiritual y la cognitiva. La primera es propia de la filosofía griega, helenística y romana, y también de la época cristiana; la segunda, de la modernidad. La modalidad espiritual consiste en efectuar algunas prácticas sobre sí mismo para poder acceder a la verdad. Es una especie de trabajo de purificación, de conversión del alma que lo habilita para poder conocer la verdad.

Lo anterior, se relaciona con un sujeto ascético. El saber espiritual también ejerce un trabajo de análisis, de descripción y definición de objetos para el acceso a la verdad. Pero hasta el flujo de representaciones que se dan en estos pasos por un lado se dejan correr libremente y por el otro se intervienen su contenido objetivo. Así podemos identificar todas estas técnicas de la antigüedad y del medioevo ensañadas con elaborar un sujeto desde las prácticas de conversión o ascéticas.

A pesar de que el cristianismo se configura desde la tipología gnoseológica, se producía también una intervención ascética sobre el sujeto. Por ejemplo, en la confesión no solo elabora un trabajo de verbalización de los pensamientos aún no cometidos, sino que debía hacerse un trabajo ascético para la conversión. La modalidad cognitiva elimina todo tipo de prácticas

considerando que el acceso a la verdad y la constitución del sujeto está en el conocimiento mismo.

En este contexto, ya no se piensa el acceso a la verdad como premio de un trabajo o sacrificio, el conocimiento sólo se dará. El trabajo de análisis de la realidad sólo se dará por la evidencia en una ley sistemática de sucesión de las representaciones. Las representaciones deben pasar sucesivamente de un momento a otro con previa validación de cada momento. Por consiguiente, se establece el binomio tipología-modalidad de la siguiente manera: filosofía griega y helenística en gnómico-espiritual, época cristiana en gnoseológico-espiritual, época moderna en gnoseológico-cognitiva.

En conclusión, lo interesante es que los dos autores en sus primeros trabajos de búsqueda en la filosofía griega se encuentran que el cuidado ha sido una de las columnas que soportan la filosofía antigua y comienzan a abarcarla desde la concordancia en su triple modalidad (sí-mismo, otros, mundo) y sobre todo, un cuidado que es librado de una visión puramente etéreo y traído a la práctica, a la acción, a la vivencia.

Convergencias y Divergencias en el pensamiento de Heidegger y Foucault del concepto de cuidado en la tradición cristiana

La influencia de la tradición cristiana en la historia de la filosofía es innegable. Algunos discurren en una visión positiva de la tradición cristiana, otros ven de forma negativa la recepción de este sistema filosófico; pero siempre hay una condición que nos invita a remitirnos a esta época. Heidegger y Foucault realizan un estudio profundo del paso del concepto de cuidado desde la filosofía griega a la patrística y la época medieval. Al respecto cita (Pérez, 2021):

Los dos autores, Heidegger y Foucault, no fueron ajenos a esta idea. Ellos, desde sus respectivas analíticas trataron de ver las modificaciones que surgieron del encuentro de la filosofía clásica con una cultura religiosa, tanto para transformar los conceptos filosóficos como para aumentar los efectos de la religión en la vida de los hombres (p.53).

Aunque sus perspectivas fueron diferentes no dudamos del aporte tan valioso que dejaron plasmado en cuanto a la interpretación de los efectos actuales de este choque cultural.

Foucault deja claro que el cristianismo hereda la dirección de la conciencia y el examen de sí provenientes de la vida grecorromana, pero esta transferencia está marcada por algunas diferencias entre las técnicas de sí griegas y las que posteriormente desarrolla el cristianismo, sobre todo en las condiciones del ejercicio de poder para revelar la verdad sobre el sujeto que era ejercido. El cristianismo imponía una a sus fieles una obligación con la verdad.

La obligación con la verdad consistía en aceptar las verdades que orientaban las comunidades cristianas. Foucault rescata que las imposiciones de verdad se hacían en cuanto a los dogmas, los libros y las decisiones de algunas autoridades que se tenían por receptoras de la verdad eterna. Sin embargo, la obligación de verdad más importante que resalta Foucault es la verdad de cada cristiano de saber quién es. Esta operación del conocimiento de sí cristiano llevaba al fiel a conocer las faltas que lo podían llevar a la oscuridad o la posibilidad de acceder a la luz divina en un testimonio contra sí mismo.

Esto lleva a que, para que el penitente viviera en la verdad, debía manifestar a otro su propia verdad. De aquí que Foucault se centre en dos técnicas utilizadas por el cristianismo para la hermenéutica de sí mismo del sujeto y la extracción de la verdad: la penitencia y la dirección de la conciencia. No sólo valía el acto interpretativo del fiel, sino también la forma de extracción de eso que se conocía por medio de una verbalización. Aunque en principio, la forma de

extracción no era por medio de la verbalización, sino de forma dramatizada. Esta diferencia entre extracción verbal y dramatizada es lo que Foucault va a identificar como la *exagoreusis* y *exomologesis* respectivamente.

La *exomologesis* fue una práctica más tardía en el cristianismo y consistía en una confesión gestual, es decir, no hace una confesión verbal, sino que representa de manera dramática y teatralizada su reconocimiento de la verdad como pecador y la renuncia de sí. No se cernía en un análisis y verbalización de los pecados, sino en expresiones corporales y simbólicas. El penitente se infringía castigos físicos en su cuerpo frente a una comunidad en signo de un sacrificio para acceder a la luz. Foucault concluye dando un significado de esta palabra por medio de los textos analizado, donde se comprende la *exomologesis* como el reconocimiento de un hecho y, por supuesto, un mostrarse gestual en la comprensión de un reconocerse. Un reconocimiento que evidencia una relación dramática de sí mismo y, por lo tanto, negativa.

Por su parte, la *exagoreusis* fue una práctica posterior que se comienza a gestarse en las comunidades monásticas organizadas. Esta segunda forma era más parecida a las escuelas filosóficas paganas a diferencia de la primera que se desviaba un poco más. Sin embargo, el objetivo de la vida filosófica con respecto a la relación personal era buscar el dominio de sí y la autonomía del dirigido, mientras que en la vida monástica se buscaba, mediante la orientación, el bien supremo que era la experiencia contemplativa de Dios.

Para Foucault (2016) califica la expresión como algo abstracto desprovista del sentido de acción. La *exagoreusis* remite a una verificación íntegra, no de las acciones, sino del juego mental que estaba anterior a las acciones mismas. El campo de dominio penitenciario, de la confesión, era el pensamiento no la acción. Por esto es necesario aplicar una hermenéutica al sí

mismo, en el plano de los pensamientos para verbalizar las verdades ocultas en el pensamiento al guía espiritual.

Tanto la *exomologesis* como la *exagoreus*, tienen un fuerte contenido ascético. Los dos están marcados por un permanente sacrificio en orden a la voluntad y el castigo del cuerpo. La primera por una maceración física ejercida sobre el cuerpo, la segunda macera el cuerpo, no desde el sufrimiento de la carne, sino en la obligación de verbalizar los pensamientos, en algunos casos, verbalizar lo que no quiere salir a la luz.

Sólo el pensamiento verbalizado se podía someter a prueba de valoración y poner bajo la mirada de Dios por medio del director espiritual. En consecuencia, las técnicas de sí del proyecto cristiano tienen como característica principal la ascesis, la renuncia y la mortificación de manera que no pueden desvincularse la verdad de sí con el sacrificio. Esta forma de proceder ha quedado reflejada en nuestros días y forma parte de la constitución del sujeto moderno.

Según Foucault, esa confesión verbal y exhaustiva, en conjunción con el examen permanente de uno mismo y sus propios pensamientos, entraña consecuencias decisivas en el plano de la constitución del sujeto: en efecto habría que identificar allí el origen de la hermenéutica de sí que, si bien modificada en sus rasgos y en sus metas, aún se nos propone hoy en día (Cremonesi et al., 2016).

Heidegger, como lo habíamos mencionado, no toma como referencia el sentido general del cristianismo, sino que se concentra en experiencias concretas que puedan mostrar la experiencia originaria de la religiosidad. En este sentido, Heidegger, en un segundo momento, focalizará su mirada en Agustín tomando como referencia de la experiencia originaria las Confesiones. En este tratado, Heidegger hará un trabajo de profundización sobre san Agustín y el

neoplatonismo (también conocido como Estudios sobre la Mística Medieval) en el que resaltaré como tema primordial la Cura (el cuidado) integrando aspectos de la comprensión anterior como los aportes de Agustín en una comprensión nueva.

Una de las labores de Heidegger al tomar como fundamento interpretativo el libro X de las *Confesiones* es el análisis del influjo, pero a la vez de la ruptura, que tiene el neoplatonismo en Agustín. Para Uscatescu (2006), en realidad el tema que trata Heidegger dicho en sus mismas palabras, no se limita ni a Agustín ni al neoplatonismo ni al influjo de este en aquel, más bien toca como tema central la vida fáctica. Cuyo objetivo desembocará en una comprensión propia del ser del que tiene esa experiencia religiosa. En canto a nosotros trataremos de centrarnos sólo en el tema del *cuidado*.

En efecto, lo primero que debemos realizar es una explicación de lo que en Agustín se tiene por vita beata. En la búsqueda de Agustín a Dios se da un cambio en el objeto de búsqueda, pues al interrogar por ¿qué busco cuando busco a Dios? Conf. 10, 20 (Agustín, 1993), la dirección de lo buscado cambia de Dios a otro elemento buscado. El mismo Agustín responderá: “cuando te buco a ti, Dios mío, busco la vida Feliz”.

El objetivo a encontrar es ahora la vida feliz, la vita beata. Heidegger añade que la formulación sobre el modo como he de buscar a Dios pasa a convertirse en el modo como he de buscar la vida feliz. Esta vida feliz, a su vez, tiene una triple forma de poseerse: a) en realidad, son los que la poseen plenamente; b) en esperanza, son las que la poseen esperando en forma de promesa, esta forma es inferior a la forma de poseer en realidad; c) ni en realidad ni en esperanza, son los que no se perfilan en los dos anteriores y están despojados de cualquier forma.

Aunque los de la última forma también desean ser felices y la poseen en eso: en deseo. Pues, difícilmente podrían desearla de no poseerla en algún sentido de aquello a lo que tienden. Aunque no la tienen en realidad ni en esperanza la poseen en deseo, no la tienen, pero la desean y la tienen en su memoria, ya esto es una forma de posesión. La vida feliz es una aspiración universal.

Así como la aspiración a la verdad. Todos, indistintamente de sus posibilidades, aspiran al gozo; También todos aspiran a la verdad. En esta aspiración se pone en juego el cómo se apropia esa vida feliz. Pero antes se resaltaré la fuerte conexión que hay entre la verdad y el gozo, así la vida feliz es el gozo en la verdad. La relación es tan íntima que expresa: “donde encontré la verdad, Allí encontré a mi Dios, la verdad misma” Conf. 10, 23 (Agustín, 1993).

De esta manera, la búsqueda de Dios, de la vida feliz, de la verdad; se convierte en una búsqueda de sí, originando una tensión existencial entre el acercamiento a sí-mismo y el alejarme de-sí-mismo. El cuidado se manifiesta como un aspecto de la vida misma en cuanto que me apodero de ella de un modo propio, de un modo auténtico, o sea, en cuanto me encauza a la vida feliz, al *unus*, a Dios; o me dispersa en el *multus (in multus defluxus)*, es decir, el apoderarme de la vida en un modo inauténtico.

El rasgo fundamental descrito es integrado como una voz media integrada por el *Uti* (usar) y el *Frui* (Gozar), que pueden conducir a la dispersión (*Defluxus*) o a la continencia (*Continentia*), entraña, también, un acto de memoria e interpretación sobre la vida que coloca al hombre en una de las dos posiciones de existencia. La experiencia *inauténtica* de la vida consiste en querer gozar lo que debe usarse, y usar lo que debe gozarse. La vida se convierte en un proceso de tenerme a mí mismo de modo auténtico.

El Cuidado no es una simple palabra, no es un concepto formal, sino que se convierte en un nexo estructural de la propia vida, el ser-de-sí-mismo el tenerme- a-mí-mismo. Beker, O. citado en Muñoz (1999) pone de manifiesto no podemos considerar el sí mismo Agustiniiano con la concepción cartesiana del *cogito*. Los dos tienen una dirección distinta, de la cual esta segunda La filosofía moderna no ha podido liberarse. “Las ideas de Agustín fueron aguadas por Descartes. La autocerteza y el tenerse-a-sí-mismo en el sentido agustiniano, es muy diferente de la evidencia cartesiana del *cogito*” (Heidegger, 2004 p. 154).

En consecuencia, al plantearse la distinción con el pensamiento cartesiano del cuidado de sí, también salimos a la cuestión planteada por Foucault sobre la *exagoreusis* cristiana y su posible relación con el pensamiento agustiniano. Desde la concepción de Heidegger sobre Agustín tenemos que salir a la defensa de éste, por una parte, y a una acusación, por otra parte. Sin duda, el vínculo que rescata Heidegger en Agustín es su centralidad en la vida fáctica, mientras que la *exagoreusis* se refleja más hacia el pensamiento.

La concepción cristiana vendría a tener un vínculo más cercano con Descartes que con el mismo Agustín. Con respecto a la acusación es verdad que se encuentran influencias del ascetismo de la vida cristiana como modo de vida filosófica y constitución positiva del hombre, aunque no en un tono muy elevado, de la que Foucault valora en un sentido negativo, como constitución negativa del hombre en la relación sacrificio-conocimiento.

No se puede negar la influencia de la filosofía clásica en Agustín, sobre todo en este tema tan importante del sí mismo, pero también no se puede negar la novedad contribuida en este campo, por eso el interés de Heidegger de tomarlo como experiencia originaria de vida fáctica e investigar su relación con el neoplatonismo; y de Foucault (2016) de considerarlo como un híbrido entre la tradición filosófica y la tradición de los Padres de la Iglesia.

La palabra Híbrido se expone aquí como aquel que lograr integrar dos realidades distintas: la Filosofía y la Patrística. Foucault consideraba que la influencia de las Confesiones de san Agustín no tuvo mucho impacto sobre las instituciones y las prácticas o tecnologías de sí y que se limitó sólo a un asunto literario. No como la concepción medieval de la confesión que sí hizo sus impactos en las instituciones y en la constitución del sujeto moderno.

Convergencias y Divergencias del Concepto de Cuidado de Sí en Cuanto a la Edad

Moderna

En este punto se presentan aportes de dos autores modernos esenciales: Descartes y Kant. En cuanto a Descartes, advierten investigaciones relacionadas que “tanto Heidegger como Foucault se encuentran con una dificultad en el tema del cuidado en la edad moderna que trataron de combatir, o por lo menos, disminuir sus efectos de la racionalización absoluta” (Pérez, 2021 p.55). En cuanto a Kant será una crítica más positiva en cuanto a su visión práctica y su concepción de las ciencias y el conocimiento, aunque también con sus limitaciones para los autores en la investigación del cuidado.

Puntos claves de Análisis del Pensamiento Cartesiano en Foucault

El primer punto de análisis gira en torno a la empresa crítica del modernismo. En su libro el gobierno de sí y de los otros, Foucault también hace alusión a Descartes como uno de los iniciadores del proyecto crítico o proyecto parresiástico de la modernidad. No solo Kant se llevará todo el mérito, Descartes aportará su cuota para la época. En su pretensión de fundar el discurso científico como verdad se enfrenta contra estructuras de poder que dominaban en su momento: eclesial, política y científica.

Frente a los parámetros establecidos como verdad, él anunciará lo que cree como verdadero y lo hará en el Yo en primera persona deslindándose de la opinión social. Se invita indirectamente en el proyecto cartesiano a tomar una actitud ética, una tecnología de sí, que lleve a los hombres, al igual que Kant, a tomar las riendas de su pensar y vivir. El segundo punto de análisis es la superación de la espiritualidad. La espiritualidad del cuidado de sí se refiere en Foucault a las prácticas que los sujetos, sobre todo en la filosofía antigua y medieval, realizaban sobre sí para tener acceso a la verdad.

Alguna de estas prácticas era de carácter ascético. En la filosofía griega y medieval, el sujeto para acceder a la verdad tenía que efectuar algunas prácticas sobre sí, un trabajo de purificación, una conversión del alma, una contemplación del alma por sí misma que lo habilitara en el conocimiento de la verdad. Desde Descartes el acceso a la verdad bastará con que yo sea un sujeto y tenga una evidencia. El sujeto sigue activo como en la tipología espiritual, pero la evidencia va a sustituir la ascesis espiritual como unión entre la relación con uno mismo y relación con la verdad. A partir de allí, vamos a tener un sujeto de conocimiento, no un sujeto ascético.

En Berkeley, Foucault sostiene que con Descartes se logra sustituir un sujeto constituido mediante prácticas de sí por un sujeto fundado en una práctica de conocimiento. Se pasa de un sujeto producto de las prácticas de sí, a un sujeto fundador de una práctica de conocimiento (Foucault, 2016). Se desplaza la espiritualidad y se establecen otras condiciones para el acceso a la verdad. Las condiciones establecidas son las condiciones formales, condiciones objetivas, los principios metodológicos y las estructuras del objeto a conocer.

Si se observa con detalle, estas últimas condiciones no conciernen a la estructura del sujeto, al ser del sujeto, por lo tanto, no a la espiritualidad. Ya no se piensa el acceso a la verdad

como premio de un trabajo o sacrificio, el conocimiento simplemente se dará y su fin no será otro que los beneficios psicológicos y sociales propios del progreso.

El tercer punto de análisis es la división entre el sujeto cognoscitivo y el sujeto moral. El sujeto del conocimiento podría dar paso a una división entre el sujeto que conoce y el sujeto que actúa. En este orden de ideas, una persona podría ser inmoral y tener acceso a la verdad (Foucault, 2016). En la filosofía griega no. Para el acceso a la verdad en esta última se tendría que efectuar una metanoia, un cambio, una transformación, un ascetismo. Se desconecta el sujeto cognoscente que se plantea como única condición de acceso a la verdad y el sujeto espiritual que realiza un trabajo sobre sí mismo para transformarse y esperar la verdad como iluminación. Este problema de la división del sujeto, Foucault también lo encontrará en Kant.

Para el Filósofo francés, Kant va a plantear una posible solución en el llamado sujeto universal. La designación de universal conlleva a que el sujeto pueda acceder al conocimiento, pero simultáneamente me voy constituyendo en sujeto universal con cada uno de mis actos; sujeto universal de una regla universal. El acto moral en Kant es el acto cuya regla es universal.

El cuarto punto de análisis es la división del sujeto real y el sujeto ilusorio. Este problema se desprende de la espiritualidad cristiana y es tomada por Descartes. El cristianismo que se cuestiona sobre la dualidad en uno mismo, como si en el hombre existieran dos entes, uno al cual conozco y otro al cual no conozco. De esta referencia Descartes planteará el problema de la ilusión con respecto al sí mismo. En mí hay una parte de mí que es real y otra que no. Aunque se considere la evidencia como esencial a la verdad, la cuestión de la ilusión es propia de un carácter espiritual.

El quinto punto de análisis es sobre el concepto de Meditaciones. Foucault (Foucault, 2016), acusa a la filosofía cartesiana de fusionar la filosofía con las técnicas espirituales cristianas. Es decir, la aparición del término meditación o examen de sí en el discurso filosófico. De allí que el nombre del discurso de Descartes se titule como meditaciones (meditation philosophique). De este modo, hasta la misma evidencia se dé mediante un instrumento espiritual; pues, la evidencia solo se puede encontrar al escrutar el alma o el pensamiento.

La verdad se da como un proceso interior para validar hasta el mundo exterior. También se traslada, además de las técnicas espirituales cristianas, algunas técnicas de sí antiguas al discurso filosófico. La inquietud de sí que constaba de prácticas exteriores es transformada en una hermenéutica de sí que queda reglada al plano interior del conocimiento apartando el plano exterior. Así, las técnicas que estaban dirigidas a descubrir el alma terminan siendo utilizadas para descubrir fundamentos del conocimiento científico.

En Foucault (2002) se coteja la meditación (meletan) con el ejercicio (gymnazein). La meditación es una especie de ejercicio que a diferencia de gymnazein que es una especie de prueba en la realidad, meletan es una especie de ejercicio de pensamiento. Dicha función meditativa del ejercicio hace que el sujeto se coloque en una situación ficticia en la que se prueba a sí mismo.

En este sentido Descartes concebía la meditación, no como un juego que realiza el sujeto con su pensamiento, sino a la inversa, es un juego que hace el pensamiento sobre el sujeto. Es ponerse en la situación. Por ejemplo, en la duda cartesiana Descartes no piensa en todo lo que podría ser dudoso en el mundo, sino que se pone en la situación del sujeto que duda de todo. “Por lo tanto no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio

mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación” (Foucault, 2002 p. 340).

Puntos Claves de Análisis del Pensamiento Cartesiano en Heidegger

La crítica que Heidegger realiza a Descartes consiste en no elaborar el análisis del sum. Descartes comprende mal el ser de los entes intramundanos al elevarlos a objetos de la conciencia, dejando indeterminado el sentido ontológico del sum. Esta crítica entonces se traduce en dos sentidos, el primero acerca del Cogito-sum y la segunda, la comprensión del mundo. La que más nos interesa desde nuestra investigación es la temática del Cogito-sum, por eso abordaremos primero la temática del mundo para culminar con la de nuestro interés.

En cuanto a la comprensión del mundo, Heidegger considera que la presencia de un objeto tiene que pasar por lo a-la-mano. El objeto no tiene ninguna subsistencia por sí mismo. Hay una precomprensión de las cosas que es lo que se le adelanta a Descartes y que no deja definida. Tratar el problema del cogito sin tratar la existencia es, supuestamente, dejar por sentado o que se tome por obvio. Pero en realidad para que el ente aparezca como presencia, como objeto a la vista, debe realizarse una precomprensión del Estar-en-el-mundo.

En cuanto al Cogito-sum Para descartes la experiencia reflexiva es primera en el acto de ser. Por eso su célebre frase Cogito, sum. El sum, es decir, el existir como res extensa o como ente sensible, no indica el existir del cogito. El cogito tiene una existencia aparte, existencia aparte que se le denomina originaria. En este sentido hay dos existencias originarias: el sum y el cogito. Dicha existencia originaria del cogito se hace existencia accediendo a sí mismo. En este sentido se desplaza la crítica de Heidegger, en cuanto que el punto de partida de Descartes es ajeno a la ontología antigua de la esencia.

Para Heidegger el sum tendría que ser anterior al cogito, ya que cualquier cosa que digamos de lo que es primero necesita de una aclaración del sum y esto es lo que Descartes nunca llevo a cabo. Descartes sólo se centra en la investigación del cogito, pero deja sin dilucidar el sum, aun cuando él mismo plantea este último tan originariamente establecido como el cogito.

En el seminario de 1920 Problemas Fundamentales de la Fenomenología, Heidegger (2006) disipa la hipótesis de la similitud entre el cuidado de sí desde la perspectiva cartesiana y la visión agustiniana. El *crede ut intelligas* de San Agustín depende de la experiencia fáctica, a diferencia del Cogito, sum que depende de la reflexión. El *crede* es concebido de modo fáctico y preteórico, es una realización plena de la vida, antes de llegar al *Intelligas* que es el cogito agustiniano. El problema cartesiano consiste en no ver primero el modo fáctico, sino en mostrarlo de inmediato de modo reflexivo.

Para Heidegger, entonces, la respuesta a la pregunta por el yo sólo puede producirse en una experiencia de la vida como experiencia y no en la pura reflexión, en el sum y no solo en el cogito. El cuidado sería lo que mantendría a disposición este encuentro entre los existentes originarios. Considerar la omisión del sum sería un caso típico de caída, mientras que considerar en la existencia, el estar afuera como unificación con el cogito es estar en el cuidado. El *Dasein* siempre existe, siempre está fuera y el conocimiento, la reflexividad de este es un modo de existir, un modo de estar afuera que se funda en *Estar-en el mundo*. La metáfora de la división entre lo interno y lo externo para referirse a la reflexividad y a la existencia sensible en el hombre, es un grave error que se debe evitar (Heidegger, 2008).

Conclusiones del Análisis del Pensamiento Cartesiano

El pensamiento cartesiano inaugura una nueva visión del cuidado en la edad moderna. El tránsito del concepto del cuidado de la edad media a la modernidad trae consigo una continuidad

y un desmarque en cuanto a su comprensión. La continuidad la indica Foucault al asumir que la actitud gnoseológica del cuidado en la edad media es potencializada en Descartes. La actitud gnoseológica de considerar al sí mismo desde una perspectiva racional sin un correlato fáctico; Heidegger, a su vez, indicará que el pensamiento cartesiano sufre un desmarque al considerar la separación entre subjetividad y mundo.

El análisis a Agustín no se desata sólo en una hermenéutica de la racionalidad, sino de la vida fáctica. Por tanto, Heidegger y Foucault arremeterán contra el cuidado cartesiano comprendido como racionalidad absoluta. Para los dos autores el tenerse-a-sí-mismo racional de la autocerteza (Cogito, ergo sum) pierde todo su fundamento al no ser establecido desde lo fáctico. “La crítica de Heidegger está en el abismo que abrió Descartes entre mundo y subjetividad, donde el hombre ya no vive como ser en el mundo, sino que existe como alguien en sí-mismo” (Pérez, 2021).

Heidegger destacará que el cuidado se debe entender como la articulación entre mundo circundante, mundo compartido y mundo propio, así el hombre tendrá una postura más pragmática en su relación con el mundo. Foucault, además de identificar el mismo problema de la división del sujeto (sujeto cognoscente y sujeto práctico), también Expondrá su crítica a los conocimientos con pretensiones científicas de la modernidad como lo son el yo, el inconsciente, los deseos considerando una reinterpretación de la psicología (Foucault, 1968).

La visión gnoseológica y pretendidamente científica de la modernidad arrastrada por las representaciones mentales y la desconexión del sujeto ético. En consecuencia, Foucault reconducirá el tema del cuidado desde la perspectiva kantiana estableciendo una separación entre el cuidado solo como pensamiento y como pensamiento-acción.

Puntos Clave de Análisis del Pensamiento Kantiano en Foucault

Podemos considerar que el punto eje de este análisis gira en torno a dos posiciones del pensamiento Kantiano. En su curso en el College de France de 1983, Foucault ratifica que Kant fundó las dos grandes tradiciones críticas de la filosofía moderna (Foucault, 2009). El primero es una explicación del análisis crítico del conocimiento. Es la crítica con respecto a la verdad, es decir, la posibilidad de un conocimiento verdadero. La segunda crítica trata de la ontología del nosotros como punto histórico. No se plantea desde el conocimiento sino desde la tradición. No se da una analítica de la verdad, sino de una ontología del presente, una ontología del nosotros mismos.

En cuanto al análisis crítico del conocimiento Foucault plantea un cambio de paradigma epistemológico en dos vertientes. Por un lado, el problema del conocimiento se convertiría ahora en una investigación sobre el poder. Por otro lado, el problema de la legitimidad del conocimiento se abordaría desde ahora como un problema de acontecimiento. El problema del conocimiento se centra ahora en la conexión entre el saber y poder.

Para Foucault el conocimiento positivo se realiza por una aceptabilidad histórica y esto lo convierte en objeto de análisis del nexo que lo lleva a validar por medio del poder, un análisis del nexo saber más poder (Arqueología). El problema del acontecimiento aparece como una investigación de las singularidades puras, cuyos análisis de inteligibilidad se deben expresar mediante el señalamiento de interacciones y estrategia a las que ella se integra (Genealogía). De esta manera el acontecimiento es un procedimiento donde se une la arqueología y la genealogía.

En cuanto a la ontología del nosotros, Foucault señala que Kant interviene en un punto central de la constitución del sujeto. Es la idea del punto histórico, es decir, que la pregunta sobre el yo, el nosotros siempre debe estar acompañada por la pregunta del momento histórico.

Para Foucault (2009), el análisis de Kant a la historia atraviesa unas categorías de estudios como son la consumación, la finalidad y la teleología. Sin embargo, en *¿Qué es la Ilustración?* Se devela la Actualidad (el Presente) como una categoría propia de estudio, como acontecimiento filosófico, como principio orientador de análisis y como consagración de la práctica discursiva.

El planteamiento de la actualidad como problema de reflexión no solo se plantea en el tema de la ilustración, sino que también se ve reflejado en el tema de la revolución que Kant expone en su texto *El conflicto de las facultades en 1798*. En este texto se resalta que la importancia de la revolución no se da por su contenido en sí mismo, sino que su importancia resulta de un acto de progreso. O sea, estos acontecimientos no se limitan a actuar en un momento dado, sino que es una tendencia virtualmente permanente y siempre actual. Con tendencia a marchar hacia el futuro. Es la revolución como progreso en el horizonte histórico.

En la pregunta sobre la actualidad no se puede evitar la pertenencia del sujeto a ese presente. Ese sujeto de ese presente. De esta manera, la pregunta de la actualidad trasciende a interrogar al sujeto como presencia singular que comparte con otras singularidades en una actualidad. Es la pregunta por un nosotros. Se pone en evidencia el trasfondo histórico del hombre y de la cultura, por eso, en la comparación de Kant con Descartes se resalta que mientras este se pregunta por un sujeto único, universal y ahistórico, aquel se planteará un sujeto configurado históricamente.

Aquí se vincula la *Aufklärung* Kantiano con la actitud crítica. La ilustración propone salir de la minoría de edad en la cual somos incapaces de valernos de nuestro propio entendimiento. La ilustración se comprende como la salida del hombre de la minoría de edad, de la que él mismo es responsable. Por eso el lema que la acompaña es *Sapere Aude*: piensa por ti mismo. Se divisa una correlación entre la autoridad y el sometimiento de la minoría de edad.

Atender al principio de autonomía y acudir a nuestro conocimiento es el criterio para una verdadera ilustración. Esto en cuanto ontología de nosotros. La sociedad y sus leyes deben estimular al hombre a pensar libre y autónomamente para que de esta manera se adquiriera la conciencia que la necesidad de obedecer configura la sociedad civil del orden.

Puntos Clave de Análisis del Pensamiento Kantiano en Heidegger

En su libro Kant y el problema de la metafísica Heidegger entra en un debate con la filosofía kantiana que nos ilumina el estatus del cuidado de sí en la estructuración de la antropología y la ontología. Inicia por volver a plantear el tema de la fundamentación de la metafísica concebida desde Kant. Según Heidegger, Kant encontró la fundamentación de la metafísica en la antropología.

Desde este punto, Heidegger comienza un análisis sobre la antropología filosófica. Por ser la antropología la ciencia del hombre:

Debe abarcar la investigación de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu... No solamente las propiedades del hombre... sino también sus disposiciones latentes, las diferencias de carácter, raza, sexo... Además, la antropología debe comprender lo que el hombre, como ser actuante, hace de sí mismo, lo que puede y lo que debe hacer (Heidegger, 1996 p.176).

Como la antropología debe ser una reflexión bajo el aspecto somático, biológico, psicológico, etnológico, pedagógico, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo deben convergir en ella” (Heidegger, 1996). Aquí es donde Heidegger identifica la problemática, ya que la amplitud de saberes científicos convergiendo en un solo punto sería algo imposible. La antropología por sí sola no puede aunar tal diversidad de saberes, objetos, métodos y metodologías. De esta manera, Heidegger llega a tres conclusiones importantes.

La primera, la antropología no puede fundamentar la metafísica. La metafísica es la disciplina de una ontología general, mientras que la antropología solo puede verse como una ontología regional. La segunda, la antropología debe ser el camino propedéutico para la metafísica. Se toma al hombre como ente que es sencillamente lo primero y más cierto. La antropología para lograr su hazaña de estudio integral del hombre debe estar unida y nunca prescindir de la ontología. Tercero, Heidegger propone un camino para que la antropología no se convierta en un saber empírico simplemente. El camino consiste en dar importancia a la subjetividad humana, a la capacidad reflexiva del hombre y su libertad.

Es aquí donde entra el cuidado de sí como categoría estructural de la función antropológica y que le permite establecer una conexión estrecha con la ontología general. El hecho que el cuidado de sí inicie por un cuidado general, hace que el hombre se ubique en todos los campos del saber de todas las ciencias y a la vez se ubique en la subjetividad y conciencia reflexiva.

Convergencias y divergencias en cuanto al concepto de cuidado de sí

Heidegger en su obra magna *Ser y Tiempo* inicia por definir algo esencial para el abordaje de la definición del cuidado. Lo sustancial para este concepto es el análisis de la estructura de *Estar-en-el-mundo*. Es menester enfocarse en la estructura del *Estar-en-el-mundo* ya que, para el autor, la principal característica del *Dasein* es la relación práctica que establece con los mundos en que se encuentra. Cuando hablamos de mundos no se hace referencia a una pluralidad física, sino al campo de relaciones que tiene el *Dasein* con su entorno.

Las relaciones primarias siempre estarán marcadas por la relación práctica que se considera la relación habitual de todo *Dasein*. Aquí nos distanciamos del cartesianismo que

considera la relación primaria del sujeto con el mundo es de una actitud cognoscente que asimila y comprende a través de representaciones, es decir, de forma reflexiva. La reflexividad en Heidegger va a ser una relación secundaria, ya que la relación primaria es evidentemente práctica.

De esta manera, Heidegger distingue tres tipos de mundo: el mundo circundante (Umwelt), relacionado con el mundo cósmico; el mundo circundante (Mit-welt), relacionado con un mundo en el que habito con otros Dasein; y el mundo de sí mismo (Selbst-welt), relacionado con el sí mismo. A estos mundos, Heidegger le establece una relación (Cuidado) práctica del Dasein. Si la relación práctica con el mundo se da con los entes intramundanos de forma técnico-instrumental se da el cuidado como Besorge; si en cambio, la relación la establece el Dasein con los otros se propone el cuidado como Füsorge; si la relación se da con el mundo propio es Selbstsorge.

El Besorgen es el tipo de cuidado que se da en la relación práctica que establece el Dasein con las cosas que comparecen en el mundo y se traduce generalmente a nuestra lengua como ocupación. El Bersorgen se aplica a lo que se conocerá como um-welt o mundo circundante. Esto da paso a la consideración al trato técnico-instrumental que el Dasein proporciona a todo ente intramundano.

El Füsorge, por su parte, consiste en la relación que establece el Dasein con los otros y que generalmente se traduce a nuestra lengua como solicitud. Se aplica al mit-welt o mundo compartido y da paso a la comprensión que el Dasein no está solo en el mundo, sino que comparte el mundo con otros en virtud de su coestar. Esto nos deja con una definición del Cuidado de forma global a diferencia del Cuidado de sí que es de forma más específica. La comprensión

global se asumiría como la estructura total que abarca los diferentes modos de relación práctica que el *Dasein* establece con cada mundo.

La definición más específica del cuidado, es decir, el cuidado de sí en esta obra se convierte en la estructura ontológica fundamental del *Dasein* que condensa tres espacios de la facticidad los cuales se denominan como: facticidad, existencialidad y caída. En este orden de ideas escribe (Escudero, 2009):

Existencialidad: el *Dasein* cuenta con una proyección, un querer llegar a ser que estimula su futuro, el llegar a ser. El *Dasein* está viviendo en una realización que no ha llegado a ser completamente. Es como se dice en palabras de Aristóteles: un ser en potencia, o como la famosa expresión en teología un ya pero todavía no, pero es un todavía no que busca realizarse (p. 66).

Facticidad: este ser que se anticipa así mismo está ya arrojado en el mundo, es decir, ya es un ser en el mundo. Esta facticidad como condición de arrojado remite al pasado.

La caída: hace referencia al ser que ha caído en la inautenticidad y se disemina entre los entes del mundo. Es el hombre que se absorbe en la realidad de la nada, es un hombre absorto y esta absorción de la caída desvela el presente.

En cuanto a Foucault, inicia este nuevo proyecto desde la propuesta kantiana de la ontología del nosotros mismos. La diferencia entre la pregunta sobre la constitución humana entre Descartes y Kant marcará el camino rector de las investigaciones sobre la subjetividad en el pensamiento foucaultiano. Mientras que Descartes se preguntaba por un yo abstracto, universalizable y ahistórico, Kant tendrá una pregunta histórico-crítica. La pregunta no es ¿qué es el hombre? O ¿qué es el ser pensante? Sino ¿de qué manera la historia, en relaciones e instituciones, hizo de nosotros lo que somos? (Foucault, 2018).

Además, en esta última etapa de su pensamiento, Foucault se ve motivado a cambiar su punto de vista sobre aspectos importantes. En su conferencia *Subjetividad y verdad* reconocerá uno de los virajes realizados por sugerencia de Habermas (Foucault, 2016) en cuanto a los tipos de técnicas en la sociedad humana.

A las tres técnicas identificadas con anterioridad (producción, sistemas de signos y dominación) se le añade las técnicas de sí. En efecto, las dos etapas anteriores de arqueología y genealogía y los primeros escritos del cuidado de sí, se preocupaba por las estructuras y cómo los individuos eran sujetos a dichas estructuras, en esta última etapa pone mucho empeño en investigar las técnicas por las que los mismos individuos persiguen su propia configuración.

Hay que anotar que estos proyectos no se contradicen ni se oponen entre sí. Para Foucault (2016), Para investigar la genealogía del sujeto moderno se debe tener en cuenta la interacción que se dan entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí. Al punto de contacto entre estas dos técnicas en que los individuos son dirigidos y la manera como se configuran por sí mismos es lo que Foucault conocerá como *gobierno*. Lamentablemente estas técnicas no se conjugan proporcionalmente, sino que siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos.

El privilegio de este trabajo histórico-filosófico profundiza inevitablemente no sólo el tema del poder, sino también el tema de la relación entre el sujeto y la verdad. Los cursos dictados por Foucault entre los años 1980 y 1982 incluyen la tesis en su totalidad. En un primer momento la reflexión histórica de la subjetividad y verdad toma como superficie los comportamientos y los placeres sexuales de la antigüedad (los *aphrodisia*), y en el segundo momento será algo mucho más general tomando como punto de partida el cuidado de sí.

Se analiza en la historia que el acceso a la verdad estaba marcado por una exigencia muy estricta de la transformación del sujeto. El sujeto modificaba su ser por técnicas de sí mismo y poder ser iluminado por la verdad. La edad moderna hace una ruptura y por lo tanto un nuevo tipo de relación con la verdad. El momento cartesiano modifica las formas de las técnicas de sí llevándolas al acto de conocimiento. El sujeto podía tener acceso a la verdad por el mero acto del conocimiento. De esta manera la relación consigo mismo, el cuidado de sí pasa a ser en esencia una relación de conocimiento. Aparece el resurgimiento del *gnothi seauton* pero no con las condiciones socráticas sino de rumbo cartesiano.

El concepto de Cuidado Impartido por los autores

Heidegger plantea su noción de Cuidado como un andamiaje ontológico fundamental del Dasein que integra los tres momentos de la facticidad (Escudero, 2001). Así, la estructura que engloba todos los momentos estructurales del cuidado es: el anticiparse-a-sí, al cual le corresponde un modo de estar-en el mundo del Dasein llamado existencialidad; Estando-ya-en-el mundo, el cual su modo de estar es la facticidad; en-medio-de al cual su modo de estar es la caída. Se definiría el Cuidado de sí como el modo de existencia que aglutina la estructura de Anticiparse-a-sí, Estando-ya-en-el-mundo, En-medio-de. Los tres momentos de la facticidad son: facticidad, existencialidad y caída:

Existencialidad: Su elemento de definición es Anticiparse-a-sí. El Dasein aunque está arrojado en el mundo vive en proyección, un mirar su llegar a ser en el futuro dentro de sus posibilidades. El Dasein en cuanto ente de posibilidades siempre existe en una posibilidad de llegar a ser. Yo puedo proyectar una posibilidad de existencia hacia el futuro. Heidegger dice que el Dasein es constantemente más de lo que factualmente es. “La existencia se define más bien

por cómo nos proyectamos en el futuro, por como realizamos nuestro poder ser, por como realizamos nuestras posibilidades” (Escudero, 2016 p.80).

Facticidad: su elemento de definición es Estando-ya-en-el-mundo. Es la condición de arrojado en el mundo. Aunque tengo posibilidades de proyecciones futuras, éstas ya están condicionadas por la facticidad del pasado. Este momento del Dasein alude al pasado (Escudero, 2009).

La caída: Todo lo anterior se ejecuta desde un ámbito en el que ya estoy. Su elemento de la definición del cuidado es En-medio-de. Se refiere a la inclinación intrínseca del Dasein a quedar absorto entre los entes y el mundo público. Es el hombre que está propenso a perderse en la realidad cósmica del mundo circundante (Escudero, 2009).

Para Heidegger el estar en el mundo puede conducir a una absorción del Dasein en lo genérico, donde no se puede experimentar a sí-mismo, esto es lo que denomina con la palabra *caída*. La caída es un fenómeno del vivir cotidiano, por eso es lo primero que se presenta frente al Dasein. Es la relación más primaria que se tiene con el sí mismo. Sólo se puede pasar a una relación secundaria al encontrarse a sí mismo, al tomar conciencia de sí.

El fenómeno que posibilita la una apertura en el que el Dasein se encuentra a sí-mismo se llama *angustia*. La angustia facilita el tránsito entre la inautenticidad a la autenticidad, de una relación primaria con el sí mismo de comprenderse a sí mismo desde la impropiedad a una hermenéutica de sí. “A través de la angustia se le abre al Dasein el hecho de *estar vuelto hacia su* más propio poder ser, esto es, se revela la libertad de escogerse a sí mismo y de tomar su ser en sus manos” (Heidegger, 2009 p. 212).

Para Escudero (2016), la angustia cumple una función metodológica similar a la *epojé* husserliana que se aprecia en dos momentos: primero, se da un momento de reducción del fenómeno al ámbito de la conciencia, es decir, lo pragmático pasa a la conciencia. Es una suspensión de la validez del mundo cotidiano. Segundo, Realiza el principio de individualización o fenómeno de singularización, en el que ya no tomo las cosas según lo cotidiano, sino en reflexión como individuo. En los análisis propuestos por Pérez (2021):

La angustia también proporciona dos efectos esenciales: por un lado, hace que el Dasein se aleje de una cotidianidad media que se evidencia en un vivir inauténtico y lo devuelve de esa absorción en el mundo para que su estar en ese mundo sea de manera diferente, de una forma auténtica; por el otro lado, como disposición afectiva, revela el nexo estructural común de todas las estructuras existenciales que se condensan en el cuidado. El Dasein se mira como una autenticidad, pero en el mundo del cual se debe ocupar (p. 56).

La angustia pone en marcha el inicio de un contra movimiento a dejarse arrastrar por la caída de lo cotidiano. La inautenticidad no la podemos entender como una medida de comparación ética entre los modos de ser mejor y peor. Que la inautenticidad es un modo de ser peor, sino que se trata que en la inautenticidad todavía no se ha hecho el ejercicio de apropiación de sí. Por eso hablábamos anteriormente de la relación primaria, es decir, se asume primero como se da en la cotidianidad sin hacer un ejercicio reflexivo y crítico.

Ahora bien, esta hermenéutica de sí nos lleva a una reapropiación del sí mismo con la temporalidad. El cuidado lleva implícito un horizonte temporal. De hecho, una de las intenciones de Heidegger es evidenciar que la comprensión del ser, como lo proponían en la historia de la metafísica, desde una presencia permanente descansa en un trato inauténtico del Dasein con la

temporalidad. Se pone de manifiesto la temporalidad como sentido último desde la cual se comprende la existencia del Dasein.

La relación de inautenticidad con la temporalidad remite a una inautenticidad con la mortalidad. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, asocia la experiencia del tiempo con el fenómeno de la muerte. Consecuentemente el fenómeno más característico de la temporeidad del ser humano es la muerte. Por eso encontramos la expresión ser para la muerte para designar al hombre. En el escenario encontramos dos opciones de modos de ser del Dasein, el primero es vivir en una huida ante su temporeidad o su mortalidad o, segundo, estar vuelto hacia la muerte.

El proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte consiste en que siempre, como Dasein, no se juega ante posibilidades. La muerte, entonces, es la posibilidad más propia del ser humano.

Ante lo citado, aparece entonces una objeción ¿Cómo puedo vivir mi muerte? Ya que al morir termina toda posibilidad de mi ser, es decir ¿cómo puedo vivir mi muerte de modo directo como un modo de ser? La muerte no es realizable de modo directo; por eso, Heidegger no se refiere a una muerte como Fenecer o biológica (como cesación de las funciones vitales), ni de una muerte como Dejar de vivir o biográfica (como final de los relatos, narraciones y acciones de la vida humana), la única forma como se puede realizar la muerte en el hombre es de una manera anticipada. El anticiparse a la muerte consiste en una muerte existencial, en ponerse por delante, comprender la muerte como una posibilidad y estar vueltos hacia el fin.

Con esta actitud consciente de cara a la muerte es que el ser humano puede estar resuelto ante su condición moral. Puede abrirse a la posibilidad de una autenticidad. El anticiparse a la muerte se revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser más propio, es decir,

como posibilidad de existencia propia, auténtica y libre (Escudero, 2016). Se aúnan muerte y cuidado de sí, ya que, si la muerte es posibilidad, el anticiparse a ella es la actitud más originaria que hace al Dasein tener una apertura hacia sí mismo, comprenderse a sí mismo.

Foucault, en cambio, en su originalidad, apela al cuidado de sí como la reivindicación del sujeto como una instancia que está llamada a apropiarse de su existencia, a constituirse a sí mismo en un plano ontológico y ético. Optará por analizar las técnicas o dispositivos que a través de la historia se han instituido para que el sujeto se constituya a sí mismo en su vida.

Estas tecnologías a diferencia de las de dominación, no se basan en un control estructural o institucional del sujeto, sino que se piensan como surgimiento de las singularidades puras, es decir, el sujeto que se desprende de una verdad generalizada para configurarse desde su propia práctica de libertad. Sin embargo, Foucault también analiza estas singularidades en un juego de estrategias e interacciones que resulta en la continuación de la genealogía del sujeto. El cuidado de sí y el gobierno se dividen por una línea muy frágil donde muchas veces puede ser imperceptible dónde termina uno y comienza la otra.

El entramado social se convierte en un juego estratégico de libertades en los que los individuos intentan dominar la configuración de los otros. Como cita Pérez (2021):

Cómo las prohibiciones y las permisiones van influyendo en lo que el hombre sea lo que es sin saber, muchas veces, donde inició su configuración en cuanto tal manera de ser. Los dispositivos hacen referencia a todo aquello que se utiliza para controlar, modelar y orientar los pensamientos y comportamiento de los hombres. En este contexto se aborda el tema de la biopolítica que se encarga de modelar las almas para sujetar los cuerpos. En este espacio es

donde Foucault vincula, también, la actitud crítica (Ethos), que es la forma de establecer un camino de orientación, no en sometimiento, sino en prácticas liberales (p. 55).

La estrecha relación del cuidado de sí con la actitud crítica es importante para su concepción. Lo que se debe perseguir es la configuración de sí a través de nuevas formas de relación consigo mismo donde el sujeto pueda transformarse, evitando configurar una sociedad de muchas estructuras de dominación. Por eso, la filosofía como crítica y como ascesis tiene que ser un constante interrogar la verdad, no para desalienar el sujeto, sino para definir nuevas formas de relación del sí mismo.

Conclusiones

Luego del proceso desarrollado hasta este momento se presentan, a continuación, las reflexiones más relevantes como apartado concluyente para esta investigación en respuesta las premisas planteadas en los apartados preliminares. En primera instancia, se proyecta el Cuidado de sí como categoría de orientación y aporte a la antropología contemporánea.

El Cuidado logra integrar las disciplinas de la antropología, ontología y la ética de tal forma que la cuestión debatida entre lo que hemos sido, lo que somos, cómo actuamos encuentra la luz de las respuestas. El Cuidado fue el tema que retomaron desde la filosofía clásica para plasmar un camino más acorde a la antropológica que se vio reducida en ciertos momentos históricos.

Heidegger evidenció la pluralidad de disciplinas en el estudio del hombre que no se lograban integrar por la diversidad de métodos y objetos, por lo cual, Foucault también encontró la división del saber acerca del hombre desde tres aspectos: vivir, hablar y trabajar. Frente a tal diversidad de disciplinas se insta por que la filosofía como forma de vida (Cuidado) pueda convergir en un estudio más integral.

Así también, se le ha asignado importancia a la subjetividad humana. Los usos de sentido en nuestra existencia y la constitución del modo de ser del sujeto se plantean como caminos de análisis en el estudio del hombre y la sociedad. Las relaciones consigo mismo encuentran una forma práctica y reflexiva. La relación práctica se realza desde la existencia fáctica y las tecnologías pragmáticas en los autores abordados.

El hombre como vida fáctica es uno de los temas a los que se orienta el estudio del hombre frente a la reducción epistemológica que realiza Descartes. Esta primera orientación va en la consecución de la certeza del hombre no solo como una conciencia racional como lo planteaba Descartes, sino que se desplaza a una vida fáctica. Desde la nueva perspectiva

la evidencia del *Cogito* está aquí, pero tiene que ser fundamentado en lo fáctico. Por eso la formulación de la conciencia vivida, porque todo se sujeta en definitiva de la existencia fáctica.

La antropología como estudio del hombre no puede desprenderse de la historicidad. Este punto está unido al primero, en tanto que lo histórico está estrechamente vinculado con las vivencias. La misma noción de cuidado se apodera de lo histórico para definirse, el hombre no se define solamente en introspección, la historia también lo configura. Así, el sello distintivo de la humanidad no la debemos buscar únicamente en la racionalidad, sino que la historicidad tiene una marca más indeleble en el hombre que la misma racionalidad.

La racionalidad podría ser una mentira que nos contamos para no aceptar lo histórico como guía del desarrollo humano. La historicidad y la racionalidad estarían al mismo nivel. Desde Foucault el hombre se constituye en el proceso histórico, lo que implica aceptar que el hombre es porque transita en la historia, y es el resultado de todo un entramado de prácticas históricas. Para Heidegger también se da una búsqueda de la constitución del hombre en la historia pero como proyección.

Se ve como una tensión constante entre el pasado que nos muestra lo que somos, y el futuro que nos ofrece el ser en posibilidad, la posibilidad de ser. La realidad ontológica del hombre como proyección de posibilidad o como constitución desde la actitud crítica. En el mismo horizonte de la historia se mira el hombre como proyección. En Foucault se perfila el futuro como una forma de constituirnos de otra manera, de proyectar la configuración de nosotros mismos. En Heidegger como una reapropiación del sí-mismo. Con esto el cuidado aporta a la antropología a comprender al hombre como historia y proyección.

Referencias bibliográficas

- Abreo, A. (2011). el gran método de Foucault: Una arqueología-genealógica y una genealogía-arqueológica. Papeles, revista especializada de la Facultad de Ciencias de la Educación. Obtenido de revistas.uan.edu.co/index.php/papeles/article/download/191/168
- Agis, D. F. (2016). Algunas consideraciones a propósito del cuestionamiento de Heidegger y Foucault de la perspectiva epistemológica cartesiana. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 27-35.
- Agustín, S. (1993). Confesiones. Barcelona: Altaya.
- Ayala-Colqui, J. (2021). Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault. *Tópicos (México)*, (61), 109-144.
- Bähr Fabregas, J. (2010). Fenomenología y dialéctica en la obra de Merleau-Ponty. Universitat de Barcelona.
- Bedoya Rodas, C. A. (2020). Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920. *Estudios de Filosofía*, (61), 35-54.
- Camello, D. (2015). Heidegger con Foucault. Alétheia, parrhesía y la voluntad de decir la" verdad". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (1), 11-24.
- Camelo, E. E. (2017). La dimensión temporal del Dasein en la era de la virtualidad: para una hermenéutica existencial del tiempo. (Vol. 11). Versiones.

Castro, E. (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. Tópicos.

Cazzanelli, S. (2010). El neokantismo en el joven Heidegger*(The neokantianism in young Heidegger). *Revista de Filosofía*, 35(1), 21.

Cremonesi, L., Davidson, A. et al. 2016 en Foucault. (2016). El origen de la Hermenéutica de sí. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Dalbosco, C. A., & Doro, M. J. (2019). Ontologia da formação pós-humanista em Heidegger e Foucault. *ETD Educação Temática Digital*, 21(1), 63-83.

de Giraldino, I. V. (2019). Estrategias de investigación cualitativa (Vol. II (Vol. 240022)). Editorial Gedisa.

de Lara, F. (2018). Los modelos de análisis fenomenológicos del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía (Vol. 74(281)). *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*.

Díaz, C. O. (2020). Cuidado y arte de sí: Subjetivación a partir del pensamiento de Michel Foucault. *Perspectivas Críticas de la tradición filosófica occidental*, 154.

Donnari, C. (2013). Modernidad, sujeto y trabajo en Heidegger y Foucault. *Cuadernos del Sur Filosofía*, (42), 105-120.

Duarte, A. (2006). Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. *Trans/form/ação*, 29, 95-114.

Elío-Calvo, D. (2021). Medicina y filosofía. *Revista Médica La Paz*, 27(1), 86-92.

- Escudero, J. A. (2001). El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. In *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (Vol. 3, pp. 179-221).
- Escudero, J. A. (2009). El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927. Herder.
- Escudero, J. A. (2016). Guía para la lectura de Ser y Tiempo de Heidegger (Vol. 1). Herder editorial.
- Escudero, J. A. (2016). Guía para la lectura de Ser y Tiempo de Heidegger (Vol. 2). Herder Editorial.
- Espino Pérez, J. (2019). *El olvido del cuidado de sí en la hermenéutica del sujeto* (Doctoral dissertation, Universitat de les Illes Balears). <http://hdl.handle.net/10803/665647>
- Espinoza Freire, E. E. (2020). La investigación cualitativa, una herramienta ética en el ámbito pedagógico. *Conrado*, 16(75), 103-110.
- Fernández, R. G. (2018). Hacia una construcción del sujeto en Michel Foucault. *Wímb lu*, 13(1), 9-26.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (11), 5-26.
- Foucault, M. (2002). La hermenéutica del sujeto. Curso del Coléje de France. (H. Pons, Trad.) Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). ¿Qué es la Ilustración? Madrid, España: Tecnos.
- Foucault, M. (2009). El gobierno de sí y de los otros. (H. Pons, Trad.) Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. (H. Pons, Trad.) Argentina: Siglo Veintiuno Grupo Editorial.

Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de la Cultura de sí*. (H. Pons, Trad.) Argentina: Siglo veintiuno Grupo Editorial.

Foucault, M. (2019). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI editores.

Fuster Guillen, D. E. (2019). *Investigación Cualitativa: método fenomenológico hermenéutico. Propósitos y Representaciones*, 201-229.

González, J. V. (2021). La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein. *Studia Heideggeriana*, 10, 171-187.

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. (G. I. Roth, Trad.) Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre la mística medieval*. (J. Muñoz, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.

Heidegger, M. (2004). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. (J. A. Escudero, Trad.) Madrid, España: Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo (2 ed.)*. (H. & Cortés, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión (Vol. 42)*. (J. Uscatescu, Trad.) Siruela.

- Heidegger, M. (2008). Introducción a la investigación fenomenológica. (3° ed.) (J. García, Trad.) Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2009). Ser y Tiempo (2 reimp 3° ed.). (J. Gaos, Trad.) Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2018). Ser y Tiempo (3 reimp 3° ed.). (J. Rivera, Trad.) Madrid, España: Editorial Trotta.
- Heidegger, M., & Aspiunza, J. (1999). *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (Vol. 63). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2021). La pregunta por la técnica. Herder Editorial.
- Hernández, B. Y. & Toro, I. D. (2017). Foucault y el cuidado de sí mismo: una posibilidad para la gestión humana. *Revista Espacios*, 38-53.
- Kant, E. (2009). ¿Qué es la Ilustración? *Foro de educación*, 249-254.
- León, E. A. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger. *Polis. Revista Latinoamericana*, (22).
- Linares, S. R. (2016). La educación como apropiación. Pautas para una formación existencial desde el cuidado de Heidegger. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review/Revista Internacional de Humanidades*, 5(2), 35-46.
- Muñoz Pérez, E. (2015). Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger. *Veritas*, (32), 95-110.
- Muñoz, J. (1999). Actualidad de la teoría agustiniana del conocimiento. *Contrastes: revista internacional de filosofía*.

Ortigosa, A. (2021). Hitos históricos de la Antropología Filosófica. *Éndoxa*, (47), 365-371.

Oyola, D. E. M. (2016). Los retos de la enseñanza de la filosofía en el mundo globalizado: perspectivas transversales e interdisciplinarias. *Escribanía*, 14(1).

Pérez Otero, M. G. (2021). El cuidado de sí en Heidegger y Foucault: similitudes y diferencias en la orientación antropológica. *Lasirc. Revista latinoamericana Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.*, 2(3), 49-57.

Quiroga, M. V. (2014). Discursos y sujetos. Algunos nexos y tensiones entre las perspectivas teóricas de Michel Foucault y Ernesto Laclau. *Estudios políticos*, (45), 79-94.

Rivera, J. E. (2010). Comentario a ser y tiempo II: De Martin Heidegger Vol. II, Primera sección (Vol. 2). Ediciones UC.

Rivera, J. E., y Stuvan, M. T. (2010). Comentario a Ser Y tiempo de Martin Heidegger (Vol. Vol. II). Santiago, Chile: Ediciones UC.

Rodríguez, J. C. (2012). Subjetividad y subjetivación en la cultura de hoy (notas sobre Foucault y Heidegger y otras cuestiones anexas). *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, (18), 16-35.

Rombach, H. (2015). El hombre humanizado: antropología estructural. Herder Editorial.

Smith, JK (2001). "Confesiones" de un existencialista: lectura de Agustín después de Heidegger, parte II. *Nuevo Blackfriars* , 82 (965/966), 335-347.

Soler, R. (2017). Foucault lector de Heidegger. *Revista Synthesis Letras Educacao e humanidades*, 5-13. Obtenido de ISSN 2594-6285

Tuñón, A. H. (2018). Mariano Arias Páramo y el escriba sagrado: proyecto vital versus cuidado de sí mismo: vitalidad, alma, espíritu. *Eikasia: revista filosofía*, 9-49.

Uscatescu, J. (2004) en Heidegger. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (J. Uscatescu, Trad.) México: Siruela.

Villegas, M. (1993). las disciplinas del discurso: hermenéutica, semiótica y análisis textual. *Anuario de psicología*, 19-60.