

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 15, diciembre 2023, 61-87

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.10431002

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

¿La hora de Foucault? Reflexiones sobre el yo romano desde Séneca a san Agustín

Time for Foucault? Reflections on the Roman Self from Seneca to Augustine

James I. Porter

University of California, Berkeley, EE.UU.
jjporter@berkeley.edu

Resumen: El ensayo aborda la idea del yo tal y como se formuló con más frecuencia en la Antigüedad, desde Heráclito hasta Agustín: no como objeto de autoformación y autocuidado, sino como un problema irresoluble que era una fuente de investigación productiva, aunque desconcertante. El yo está menos cultivado que “ilimitado”, menos sujeto a regímenes de verdad y descubrimiento que expuesto, precariamente, a crisis de identidad y coherencia frente a un mundo insondable y en constante cambio. Desde este punto de vista, el yo no se ajusta a los relatos de Foucault, Hadot o Gill. Se utilizan lecturas de Marco Aurelio, Séneca y Agustín para apoyar este primer intento de una imagen alternativa del yo en la Antigüedad.

Palabras clave: Yo; Marco Aurelio; Séneca; Heráclito; san Agustín; cosmos; estoicismo

Abstract: The essay approaches the idea of the self as this was most often formulated in antiquity from Heraclitus to Augustine—not as the object of self-fashioning and self-care, but as an irresolvable problem that was a productive if disconcerting source of inquiry. The self is less cultivated than it is “unbounded,” less wedded to regimes of truth and discovery than it is exposed, precariously, to crises of identity and coherence in the face of a constantly changing and unfathomable world. The self on this view of it does not conform to the accounts that are given by Foucault, Hadot, or Gill. Readings of Marcus Aurelius, Seneca, and Augustine are used to support this first attempt at an alternative picture of the self in antiquity.

Keywords: Self; Marcus Aurelius; Seneca; Heraclitus; Augustine; Cosmos; Stoicism

Introducción

Heráclito inaugura la búsqueda filosófica del yo en la Antigüedad en dos de sus fragmentos conservados. El primero es fr. B 101 DK (Her. 15. fr. Marc.): «Me indagué a mí mismo». Para que no nos despistemos por el tiempo pasado del verbo («me indagué»), como si la indagación terminara con éxito en algún momento del pasado, Heráclito nos recuerda en otro fragmento que esta búsqueda, de hecho, no tiene fin, porque para él el yo es ilimitado: Al alma límites en tu camino no conseguirás hallarle, aunque entero el camino recorras. ¡Tan profundo es el *logos* que tiene» (Her. 69. Fr. 67 Marc. (B 45 DK) trad. Alberto Bernabé). El comentario de Charles Kahn es acertado: «Normalmente, uno va en busca de otra persona. ¿Cómo puedo ser el objeto de mi propia búsqueda? Esto solo tiene sentido si mi yo está ausente, oculto o es difícil de encontrar... [Un sujeto] se plantea a sí mismo como un problema a resolver»¹.

Los fragmentos sugieren que Heráclito logró plantearse el problema del sí mismo, o mejor dicho, que se enfrentó a sí mismo en tanto que problema, pero no que llegara a resolverlo, y mucho menos que lo planteara de tal modo que en teoría pudiera admitir solución. Por el contrario, para Heráclito el yo es fundamentalmente opaco. Es, sencillamente, abisal². Quiero sugerir que el planteamiento radical del problema del yo por parte de Heráclito debería tomarse como algo totalmente característico de las antiguas investigaciones sobre el yo. De hecho, Heráclito fue un paradigma para los filósofos posteriores, sobre todo los estoicos, que nos ocuparán en este ensayo. Lo que Heráclito enseña es que el yo, en lugar de ser un objeto que espera ser descrito, es un problema ineludible. Mejor aún, el “yo” es aquello que responde, sin dar respuesta, al tipo de problema que plantea la búsqueda de uno mismo cada vez que ésta surge. Es posible mostrar las diferentes formas que adopta este problema en la Antigüedad no apenas porque el yo se experimentó de forma distinta en los diferentes momentos de la Antigüedad, desde Homero hasta Platón y Agustín, y definitivamente no porque “el yo” haya evolucionado de alguna manera, sino porque a lo largo del tiempo, y a menudo incluso en el interior de un momento histórico determinado, el yo se presentó a sí mismo como un tipo diferente de problema. Sócrates y Gorgias, por ejemplo, enmarcan el problema del yo de maneras opuestas a pesar de ser contemporáneos, y los paralelismos podrían multiplicarse fácilmente. Por esta razón, quiero sugerir que el yo, si es que existe en la Antigüedad, no es un fenómeno único, sino muy

1 KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 116.

2 Ésta no es la opinión comúnmente aceptada, aunque véase HUSSEY, Edward. «Heraclitus». En *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. LONG, A. A. (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 88-112; específicamente: 104-5 (<https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226.005>). De manera diferente: KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus* 226; KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983; GILL, Christopher. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2006, 204; LONG, A. A. «Finding Oneself in Greek Philosophy». En *Tijdschrift voor Filosofie* 54 N° 2, 1992, 255-79, específicamente: 271 n1.

variopinto: es una rica matriz de problemas y posibilidades, una que es, también, un género virtual de investigación en sí mismo (cada nuevo discurso sobre el yo se remonta por lo general a discusiones anteriores y se inspira en ellas), y además muy controvertido. El terreno del yo antiguo es variado e inestable y, por eso mismo, puede resultarnos inquietante. Creo que es mucho mejor partir de esta premisa que suponer que para encontrar el yo en la Antigüedad basta con ir a buscarlo.

Yo plano y yo objetivo

En el presente ensayo pondré a prueba esta hipótesis recurriendo a dos estudios de casos ejemplares, Séneca el Joven y Marco Aurelio, con un breve *excursus* sobre Agustín. Pero antes de hacerlo quiero retomar dos de las visiones predominantes del yo en la Antigüedad e indicar por qué están mal equipadas para aprovechar los tipos de complejidad que acabo de esbozar. Ambas forman parte de una reacción a un modelo anterior y progresista del yo, según el cual la subjetividad tal y como la conocemos en nuestra era poscartesiana y poskantiana (la del agente autónomo, autoconsciente y autoautorizado) se desarrolló a partir de un (proto) yo originalmente griego, caótico, amorfo e inmaduro que no tenía ninguna concepción de su propia naturaleza o identidad y que no merecía en modo alguno el nombre de individuo, por no hablar de sujeto³. La primera y más destacada, o al menos la más influyente, de estas críticas se encuentra en la propuesta de Foucault de que el yo en cualquier época, pero de forma más visible en la Antigüedad, es un objeto complejamente elaborado⁴. Desde este punto de vista, los sujetos se cultivan a sí mismos en una labor continua de producción y reproducción de sus modos de existencia. La Roma de los dos primeros siglos de nuestra era representa «una especie de edad de oro en el cultivo del yo»⁵, un apogeo que puede medirse por el número y la calidad de los manuales sobre el arte de vivir que han sobrevivido desde los tiempos de Séneca el Joven y Epicteto hasta los de Plutarco y Marco Aurelio, además de una multitud de escritos menores sobre medicina, análisis de los sueños y ficción literaria.

No es fácil precisar cuál es el atractivo que esta explosión histórica ejerce sobre Foucault. Parte de la respuesta reside en la propia locuacidad («verbosidad») de estos discursos del yo, en el mero hecho de que el yo sea de forma tan manifiesta y obsesiva un objeto de intensa preocupación, prácticamente una función, si no un

3 Del lado griego, véase WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993; y LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015. Del lado romano, véase FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nueva York, Pantheon Books, 1986, p. ej. 41. GILL, Christopher. *The Structured Self* abarca tanto los desarrollos griegos como los romanos.

4 «En todas las sociedades, cualesquiera que sean» (FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, No. 2, 1993, 198-227; específicamente: 203).

5 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 45.

producto, del «hablar» sobre el yo («tenemos miles de páginas»⁶). Otra razón por la que Foucault se siente tan atraído por los antiguos discursos de la sexualidad y sus congéneres radica en la mecánica del deseo, el placer y la regulación corporal que parece estar disponible de forma tan inmediata en esta literatura: el alma puede modelarse porque es virtualmente otra sustancia paralela al cuerpo. Los afectos internos pueden leerse a partir de comportamientos y prácticas, que a su vez actúan sobre la vida interior del individuo, hasta el punto de que se puede hablar de una vida interior.

Desde este punto de vista el comportamiento ético se naturaliza. Se convierte en un «proceso físico» que se ve en términos de «relaciones de fuerza» que actúan sobre los sujetos⁷. El alma es simplemente una sustancia más entre otras: una «sustancia ética» que es susceptible de mecanismos físicos. La autoindagación, cuando se plantea como una cuestión de poner en práctica algoritmos sociales, ya sean reglas de limpieza, contabilidad, clasificación, gobierno o examen médico, reflexiona principalmente sobre su propia aplicabilidad. Los dilemas éticos o morales se reducen a este orden de comportamientos, mientras que la naturaleza es su sanción —estrictamente, su «fisiologización»⁸. En una palabra, la realidad ética de Foucault, al menos en la *Historia de la sexualidad* (publicada entre 1976 y 1984), está organizada por una ontología social plana, mientras que los sujetos foucaultianos viven fenomenologías que son tan “planas” como las ontologías que utiliza para situar su existencia⁹.

En consecuencia, para Foucault los sujetos no se autoconforman mediante «un repliegue sobre uno mismos»¹⁰, ni por la compulsión de «intentar descifrar un sentido oculto bajo la representación visible»¹¹ de sí mismos: no están atentos a ningún «origen profundo» en su interior. Por la misma razón, no hay “problemas” profundos a los que se enfrenten los sujetos y en torno a los cuales enmarquen sus identidades —problemas con un matiz espiritual o metafísico como «¿quién soy?», «¿qué soy esencialmente?», «¿qué significa para mí mismo?», sino sólo nuevas «problematizaciones» de la «relación con uno mismo»¹², problemas que son menos espirituales que inteligibles dentro de un conjunto de prácticas, normalmente legibles por referencia a «ejercicios, tareas prácticas, actividades diversas», centradas en «el cuidado del cuerpo,... regímenes de salud, ejercicios físicos sin sobre esfuerzo,

6 FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Volume I.* Paul Rabinow (Ed.). New York, New Press, 1997, 259.

7 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107: «El deseo y el placer son efectos directos de disposiciones anatómicas y procesos físicos»; FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 67: «el placer sexual como sustancia ética sigue rigiéndose por las relaciones de fuerza». FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 55, 134-5, etc.

8 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107, sobre la «fisiologización» del deseo y el placer.

9 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 117-118. «Los órganos, los humores y los actos sexuales constituyen tanto una superficie... como un foco muy activo» —y proporcionan a *The Care of the Self* su principal preocupación.

10 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 71.

11 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 64.

12 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 71.

la satisfacción cuidadosamente medida de las necesidades»¹³, etcétera¹⁴.

Desde este punto de vista, la autoindagación está más cerca de la dieta que del autoexamen, mientras que el yo no es un problema, sino simplemente algo dado que espera ser moldeado y elaborado. Para Foucault, el yo es esencialmente un ingeniero que se aplica técnicas a sí mismo, no alguien que hace especulaciones sobre su propia naturaleza. Los sujetos que persiguen estas tecnologías del yo disfrutaban de libertades considerables con las que hoy solo podemos soñar: ocupan la envidiable posición de tener que «aceptar en la relación con el yo apenas aquello que puede depender de la *elección libre y racional* del sujeto» (las cursivas son nuestras)¹⁵. Los sujetos modernos pueden, por supuesto, hacer algo más que soñar con tales libertades. Pueden aspirar a reintroducirlas en un modo de vida reconcebido, libre de la tiranía del yo interiorizado, atado a reglas y espiritualizado que en la era cristiana ocupó el lugar del yo clásico autodominante y respecto al cual el yo moderno sigue siendo tributario. El enfoque hermenéutico del yo como portador de un secreto interior o de una verdad interior puede desterrarse simplemente exponiendo su contingencia histórica, y de hecho recordándonos la contingencia y la forma construida de todas las nociones de subjetividad.

Hay algo innegablemente atractivo y convincente en este modelo de comportamiento humano. Sin embargo, hay que preguntarse si el punto de vista de Foucault capta adecuadamente las experiencias y los relatos del yo que encontramos en los testimonios de la Antigüedad. Y aquí creo que la respuesta es negativa. El modelo conductual de Foucault nos da, en última instancia, una medida inadecuada de la profundidad, el alcance y la complejidad reales de las subjetividades antiguas, como espero que se ponga de manifiesto más adelante.

Se podría objetar, tal vez con razón, que Foucault enmendó más tarde su error en sus conferencias del Collège de France de 1982, tituladas *La hermenéutica del sujeto*, donde permite una visión más amplia de la naturaleza, la física y la metafísica en su imagen del yo antiguo bajo la rúbrica de «ejercicios espirituales». En estas conferencias, Foucault afirma que el giro hacia la espiritualidad ganó terreno durante el periodo romano, lo que allanó el camino para la espiritualidad cristiana y su eventual repudio por parte de una modernidad cartesiana y racionalizadora¹⁶. Por ejercicios espirituales Foucault entiende un conjunto de prácticas que implican «la capacidad del sujeto para verse a sí mismo y comprenderse en su realidad» a través de «una especie de autovisión (*'héauto-scopie'*)» y la concentración mental

13 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 51.

14 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 56. «una forma particular e intensa de atención al cuerpo». FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 234: «Teóricamente el cultivo del yo está orientado hacia el alma, pero todas las preocupaciones del cuerpo adquieren una importancia considerable».

15 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 64. FOUCAULT, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Lawrence D. Kritzman (Ed.). New York and London, Routledge, 1988, 50; y FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt (Eds.). Chicago-London, University of Chicago Press; Presses Universitaires de Louvain, 2014, 102-3.

16 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Frédéric Gros (Ed.). New York, Palgrave Macmillan, 2005, 178, 281-85, y 290-308.

en el «flujo espontáneo e involuntario de representación[es]» que pasan por la mente, con el fin de determinar el «contenido objetivo» de este flujo tal y como podría aparecer desde un punto de vista en tercera persona¹⁷. Pero por muy prometedor que pueda ser este último giro hacia cosas más grandes y grandiosas, sigue estando muy poco determinado y es sorprendentemente, incluso a menudo frustrantemente, vago¹⁸. Y así, creo que es justo decir, como Hadot fue el primero en quejarse, que esta perspectiva más amplia está infrarrepresentada en los escritos de Foucault sobre la Antigüedad y que no logró integrarla en el marco general de su análisis¹⁹.

Sin embargo, lo más importante para lo que nos ocupa a continuación es otra consideración. En la visión que Foucault tiene de la subjetividad antigua, incluso en su dimensión espiritual, los riesgos que ponen en peligro al sujeto y su coherencia se reducen al mínimo. De hecho, apenas entran en su imagen de lo que define a un sujeto. Esto es cierto incluso si se tiene en cuenta el giro final de la teoría de Foucault sobre el yo antiguo en sus últimas conferencias sobre la *parrhesia* o franqueza (*franc-parler*) en el Collège de France entre 1983 y 1984, durante el último año de su vida. Allí aparece por primera vez para cambiar códigos por riesgos: al exponerse uno pone en riesgo «la manera misma en que vive»²⁰, rompiendo así todos los códigos de conducta e inteligibilidad²¹. Pero el cambio es menos transformador de lo que podría parecer.

Para empezar, la concepción de Foucault sigue el modelo de los cínicos, a quienes considera una corriente de pensamiento excepcional en la antigüedad pagana. Contrasta expresamente las actitudes de los cínicos y su modelo de heroísmo filosófico con las de Heráclito, Sócrates, los epicúreos y los estoicos. La *parrhēsia*, al fin y al cabo, es un rasgo peculiarmente cínico, y es natural que al centrarse en este rasgo Foucault se dejara llevar por un camino diferente al de su obra anterior. Un giro sorprendente en el cuadro de Foucault, sin embargo, es la forma en que localiza una estrecha afinidad, e incluso un legado, entre el cinismo y el ascetismo cristiano, la autodestitución y el martirio. Lo que sorprende no es el vínculo entre las ideas paganas y cristianas de la mismidad —que es

17 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 308, 293.

18 Cfr. FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 15-16, donde la «espiritualidad» no hace sino redescubrir los procesos de autotransformación que Foucault ha perseguido todo el tiempo; y FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 19, donde la espiritualidad se define como «la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de la verdad, pero que, tal como es, la verdad puede transfigurar y salvar al sujeto», una formulación mistificadora. Una excepción momentánea se encuentra en la discusión de Foucault sobre Marco Aurelio (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 289-92 y 307), donde el análisis de Foucault se parece de repente al de Hadot (véase más adelante).

19 HADOT, Pierre. «Reflections on the Idea of the 'Cultivation of the Self'». En HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold I. Davidson (Ed.). Malden, MA, Blackwell, 1995, 207-13.

20 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984*. François Ewald y otros (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK., Palgrave Macmillan, 2011, 234; FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 11-14; 161.

21 FOUCAULT, Michel. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. François Ewald y otros (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010, 63 (<https://doi.org/10.1057/9780230274730>).

práctica habitual en Foucault—, sino la nominación de los cínicos en este papel genealógico²². En segundo lugar, aunque Foucault quizá tenga razón al subrayar que el cinismo pone en primer plano de forma única el «tema de la vida como escándalo de la verdad» («*bios* como alethurgia»), la asunción de riesgos por parte de los cínicos es menos amenazadora desde el punto de vista existencial que una práctica demostrativa, exhortativa e inquietante hecha a medida para el consumo de los demás. de los demás. Tiene una misión específicamente social y teatral²³.

En contraposición a Foucault, quiero sugerir que la asunción de riesgos no es exclusiva de estos tipos más raros de exhibición. Es un ingrediente esencial de las prácticas autoformativas en la Antigüedad fuera del cinismo y especialmente en la filosofía romana. Solo que, en este caso, los riesgos no son existenciales, sino ontológicos, del mismo modo que las destituciones que se sufren no son externas, sino radicalmente internas: la amenaza que se experimenta afecta al núcleo de la propia identidad, y está planteada por la propia naturaleza del universo, que afecta a los sujetos tanto desde fuera como desde dentro²⁴. La autoformación está ligada a aprender a afrontar estos riesgos exponiéndose a ellos, aceptándolos y, a partir de ahí, avanzando. Este juego con el yo tampoco se limita a la época romana de la Antigüedad (Heráclito es un buen ejemplo), aunque los filósofos romanos sean un buen lugar para estudiarlo en profundidad. O al menos así lo argumentaré a continuación.

La segunda visión predominante del yo antiguo no difiere en cierto modo en sus objetivos de la primera, aunque opera con criterios diferentes. Esta vertiente quizá esté mejor representada por *The Structured Self*, de Christopher Gill, que también se aleja de la tendencia de un relato progresista más antiguo sobre el auge del individuo —el cambio histórico «hacia un enfoque más subjetivo e individualista del yo»— que a veces se sitúa en los periodos helenístico y romano²⁵. En lugar del yo individualizado, Gill propone un «yo estructurado», es decir, un todo totalmente integrado (o «unidad») que deriva su estructura de la estructura

22 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 181-82; 209-210. Véase: PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients». En *Phoenix* 59, N.º. 2 (Special issue: «Interrogating Theory—Critiquing Practice: The Subject of Interpretation»). W. Batstone (Ed.). 2005, 121-32.

23 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 180; FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 234: «Uno arriesga su vida, no sólo por decir la verdad, (...) sino por la manera misma en que uno vive... Uno se arriesga mostrándola».

24 Sólo por esta razón, las afinidades entre el cinismo y el ascetismo cristiano son probablemente más superficiales de lo que Foucault está dispuesto a admitir. La «indigencia» (pobreza, privaciones, etc.) para los cristianos es una afirmación sobre la existencia terrenal en su contraste absoluto con el Más Allá, un concepto que no existe para los cínicos, quienes, además, son alérgicos a las afirmaciones metafísicas en general (véase su hostilidad hacia Platón). Así, la tolerancia de Agustín hacia el comportamiento cínico en *La ciudad de Dios* 19.1 no es prueba de ninguna afinidad más profunda (FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 182). Muy por el contrario, ilustra la completa indiferencia de Agustín hacia las manifestaciones externas de la propia forma de vida («vestido y modales»), siempre que sirvan al bien supremo, que en el caso de los cínicos no lo hacen. Cfr. cap. 14.20 de *Ciudad de Dios* 14.20, titulado «De vanissima turpitudine Cynicorum» («De la insensata bestialidad de los cínicos»), donde Agustín vilipendia a los cínicos por ser demasiado cobardes para llevar a cabo en público las vergüenzas de las que presumen. Demasiado para el «heroísmo» cínico.

25 GILL, Christopher. *The Structured Self*, xxi.

del universo (tal y como la configuraron las filosofías epicúrea y estoica) y que se opone al enfoque platónico-aristotélico del «núcleo» o «esencia centrada» de la persona²⁶. Gill describe además este enfoque como una concepción «objetivo-participante» de la personalidad para destacar dos características que están ausentes en el enfoque subjetivo-individualista moderno y que se acentúan de forma diferente en el enfoque centrado en el núcleo.

Las dos partes de la nomenclatura de Gill ponen de manifiesto diferentes facetas de su idea. La personalidad basada en la participación se refiere a la dimensión interpersonal y social de la formación de uno mismo a través del diálogo, la dialéctica, el debate y la comunidad²⁷. En este sentido, la concepción de Gill es comparable a la de Foucault, a pesar de sus protestas en sentido contrario²⁸ y, podríamos añadir, es comparable a muchas otras teorías contemporáneas del yo antiguo y moderno²⁹. Para Gill, las posturas participativas sobre el yo son objetivas en la medida en que se basan en una referencia a lo que es objetivamente verdadero y sobre lo que puede haber de sabiduría y verdad objetivas. Así concebida, la verdad existe independientemente del sujeto y con anterioridad a él, y es en relación con esta perspectiva exterior que el sujeto deriva su validez y su identidad, tanto si esto adopta la forma de una visión de los hechos últimos sobre la naturaleza y el cosmos (física), como si el holismo que configura la identidad del sujeto deriva de una totalidad impersonal, tercer-personal y objetiva de las cosas: los dos métodos son mutuamente informativos y coherentes³⁰. La racionalidad tanto del yo como de la naturaleza es la premisa en ambos casos³¹, un desiderátum que también es premisa de Foucault, sin duda debido al sesgo estoico de sus fuentes³².

El único aspecto en el que Foucault y Gill divergen es en el poder que Gill concede al objetivismo y que Foucault elude. Para Gill el yo está subordinado a un punto de vista objetivista e impersonal y se forma en relación con él. Para Foucault no existe una postura objetivista que pueda finalmente ratificar o incluso caracterizar la verdad de los sujetos. La verdad a la que apelan los sujetos, en su entramado de relaciones interpersonales e intrasubjetivas, es una verdad del sujeto (su «veridicción»), su carácter obligatorio y constitutivo, pero no una que se derive de ninguna forma de conocimiento puramente cognoscible y mucho

26 GILL, Christopher. *The Structured Self*, xv; 4.

27 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 340-342.

28 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 335.

29 Véase BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres, Verso, 2004, xiv, en el que la intersubjetividad es «una vulnerabilidad primaria ante los demás» y ante el mundo en general, un tema que se destacará más adelante; BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015; ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Jerome Kohn (Ed.). Nueva York, Schocken Books, 2003, 96, 99, 101; ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harvard, Schocken Books, 2003, 96, 99, 101. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, 441, 476. Arendt cita como ejemplos a Demócrito, Sócrates, Catón y Epicteto.

30 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 193-5; 336-9.

31 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 36.

32 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 51, 135, 183, etc.; FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 9, 36, 77; reconociendo una influencia platónica, aquí: 191, 279, 326, etc.

menos del carácter objetivo de la naturaleza, que apenas se registra en la lectura de Foucault excepto cuando se invoca como una regla normativa, aunque una cuyo contenido no se explora en ninguna parte como tal (la mayoría de las veces bajo los auspicios de lo que es «según» o «contra la naturaleza» en el camino hacia el logro de una «verdadera unidad ética» en las relaciones de uno consigo mismo y con los demás)³³. Para Foucault, los regímenes del yo objetivan el yo, no como objeto de conocimiento³⁴, sino en el sentido de convertirlo en un proyecto público. Por lo tanto, nunca desubjetivan el yo. Por el contrario, el yo, en opinión de Foucault, se convierte en lo que es a través de esta misma objetivación, en la forma en que el individuo se «somete» a sí mismo a su modo de existencia, como su propio objeto y como un objeto que es visible para los demás³⁵. Está abierto a la vista y se hace visible en el simple recuento de su adhesión manifiesta a un «código de conducta»³⁶. Y, de hecho, el sujeto es una función de su relación con dicho código. Porque «esencialmente el sujeto no es más que la intersección entre las reglas de conducta que deben recordarse y el punto de partida de las acciones futuras que deben ajustarse a este código»³⁷. Esta forma de dar cuenta del comportamiento es una constante en los escritos de Foucault sobre el yo desde el primero hasta el último³⁸.

Otra diferencia con Gill es que, según Foucault, los sujetos no alcanzan ningún tipo de estructura prescrita. Simplemente continúan formándose y transformándose. Las normatividades rigen estos procesos sin predecir por completo su resultado. El sujeto no descubre su verdad interna: la produce en el curso de sus autoexámenes. La visión de Foucault es verdaderamente holística e inmanentista: los sujetos pertenecen a «una red fisiológica densa e ininterrumpida», al menos fuera de las tradiciones platónicas³⁹. Para Gill los sujetos o se estructuran o fracasan, y entonces deben considerarse «desestructurados». Foucault reconoce las categorías de lo natural y lo antinatural, como vimos, pero les concede una posición más relajada, casi «naturalizada», en su sistema, quizá en la línea de la visión estoica que relega la mayoría de los actos propios al reino de lo moralmente neutro e indiferente. La actividad sexual puede resultar malvada en «su forma y en sus efectos, pero en sí misma y sustancialmente, no es un mal»⁴⁰ —ni, presumiblemente, lo es el fracaso a la hora de «estructurar» o dar forma a uno mismo. En consecuencia, la teoría de Foucault es ética, no moralizante ni, en su

33 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 157, 162, 176; FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 20.

34 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 318.

35 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 216-217; *The Courage of the Truth*, 172.

36 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 99.

37 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100.

38 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 13; *The Government of Self and Others*, 4; *The Courage of the Truth*, 169. En cada caso los términos operativos son «reglas», «códigos» y «formas codificadas de comportamiento» o «estructura codificada». Y véase más abajo sobre Agustín. Sospecho que esto es un residuo del estructuralismo de Foucault.

39 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107; *Hermeneutics of the Self*, 282: «El mundo en el que vivimos».

40 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 239.

mayor parte, perfeccionista (utiliza el lenguaje de la moral y la virtud, pero no en un sentido absolutista). La teoría de Gill es a la vez moralizante y perfeccionista⁴¹, y en ocasiones llega a evocar una norma de «determinación absoluta (objetiva)»⁴². Se trata de caracterizaciones aproximadas, porque de hecho ni el relato de Foucault ni el de Gill están libres de contradicciones⁴³. Sin embargo, no estoy interesado en la consistencia de sus relatos, sino sólo en los rasgos bien documentados del yo romano que no reconocen —específicamente su vulnerabilidad esencial, su sentido limitado de la agencia (lo que podríamos llamar su «agencia débil»), su carácter dispersivo e ilimitado, su contingencia absoluta en relación con lo que está más allá de sí mismo y su opacidad fundamental. Dados los límites del formato de este ensayo, me limitaré a tres ejemplos, centrándome primero en Séneca, luego en Marco Aurelio y terminando con una breve mirada a Agustín⁴⁴.

Séneca

En uno de los *Diálogos* de Séneca, leemos lo siguiente:

¿Qué es el hombre? Un cuerpo débil y frágil, desnudo, en su estado natural, sin defensa, necesitado de la ayuda de otro, expuesto a todos los insultos de la Fortuna y, una vez que ha ejercitado bien sus músculos, alimento de la fiera, presa de todos; un mosaico de elementos débiles y fluidos que sólo agrada a la vista en sus rasgos externos, (...) condenado a la decadencia, (...) una cosa defectuosa e inútil.⁴⁵

Séneca repite algunas de las frases y todo el pensamiento en una meditación sobre los terremotos:

Si no quieres tener miedo de nada, considera todo como algo a lo que temer. Mira a tu alrededor y observa qué cosas triviales pueden destruirnos: ni siquiera la comida, ni los líquidos, ni la vigilia, ni el

41 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 152.

42 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 339.

43 Sobre Foucault, véase más arriba. Gill, por su parte, nunca explica la persistencia de la perspectiva subjetiva, de la primera persona e individual del yo en una teoría en la que esta perspectiva ha sido supuestamente expulsada por la visión objetiva-participante en tercera persona del yo. La persistencia es palpable tanto en la época romana como en los propios escritos de Gill, como cuando invoca «la interrelación de dimensiones interactivas individuales o sociales» (GILL, Christopher. *The Structured Self*, 384; Cfr. 386: «tanto una dimensión individual como una dimensión participante»), una afirmación (o concesión) que no hace sino enturbiar la cuestión. Tampoco la distinción que invoca Gill entre «individual» e «individualista» (GILL, Christopher. *The Structured Self*, 386) es lo bastante sólida como para asegurar el argumento. En cualquier caso, «individualista» es casi con toda seguridad un hombre de paja. Mucho más satisfactoria y menos rígidamente dogmática es la visión de Thomas Nagel sobre la tensión ineludible pero productiva entre las perspectivas de primera y tercera persona (NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1986, cap. 11).

44 Reconozco que este artículo a veces hace afirmaciones más importantes de las que pueden respaldarse en un ensayo breve. Espero volver a abordar los temas en un futuro próximo.

45 *Dialogues* 6.11.3. En SÉNECA. *Dialogues and Essays*. Trad. John Davie. Con introducción y notas de Tobias Reinhardt. Oxford, Oxford University Press, 2008. Ligeramente adaptado.

sueño, son beneficiosos salvo con moderación. Ahora te darás cuenta de que somos meros cuerpos, insignificantes y frágiles, fugaces, destinados a ser destruidos sin gran esfuerzo. Sin duda, éste es el único peligro al que nos enfrentamos: ¡que la tierra tiemble, que se haga añicos de repente y arrastre las cosas que hay en su superficie!⁴⁶

Los terremotos tienen este tipo de efecto en la (auto)concepción de los sujetos. Contener la fuerza, por así decirlo, del temblor de la tierra relegándolo a la condición de un mero desastre geofísico localizado en algún tiempo y en algún lugar sería malinterpretar la fuerza del pensamiento de Séneca. El hecho de que la tierra tiemble tan violentamente es síntoma de una inestabilidad subyacente en el corazón mismo de lo Real. El mundo, en opinión de Séneca, sólo es el equivalente de un terremoto. Los terremotos son acontecimientos que nos privan de privilegios y nos convierten en un objeto más del mundo, aunque sea diminuto. La destitución del yo a la que apunta Séneca en estos dos pasajes puede lograrse de innumerables maneras, más allá de enfrentarse a una amenaza concreta de la naturaleza en su pura y brutal objetualidad. Una de estas formas, quizás la más común, aunque la menos reconocida, es la confrontación de un sujeto con alguna forma de abismo: no objetos materiales, sino su negación absoluta —llamémosle objeto abisal. Séneca también conoce esta experiencia. Llega a ella como muchos otros antiguos, indagando, o más bien imaginando, el tiempo en su dimensión más insondable. El desencadenante de esta cadena de reflexiones es la frase (o la idea) «justo ahora»:

Parece que acabo de perderte, porque ¿qué no es «justo ahora» (modo) cuando estás recordando? Justo ahora me senté como un niño ante Sotion el filósofo, empecé a alegar casos justo ahora, dejé de querer alegar justo ahora, dejé de ser capaz de alegar justo ahora.

Pero, ¿qué es ese «ahora mismo»? Es un punto al borde del abismo. Pensar en este «ahora» y en el «ahora» que le sigue y en el que «acaba» de ser conduce a una mayor reflexión, y a una mayor imponderabilidad:

La velocidad del tiempo es infinita, algo más evidente para quienes miran hacia atrás. A quienes se preocupan por los problemas del presente, el tiempo se les escapa de las manos: el paso de su vuelo vertiginoso es muy suave. ¿Preguntas la razón de esto? Todo el tiempo transcurrido está en las mismas condiciones: se observa de la misma manera y se entierra junto: todo cae en el mismo abismo. Y, sin embargo, no puede haber largos lapsos de tiempo en una actividad que es totalmente corta. No vivimos más que un punto en el tiempo, y mucho menos que un punto, pero la naturaleza se ha burlado hasta de esta pequeñez con la apariencia de un período más largo [de la infancia a la juventud y a la propia vejez]. ¡Cuántas etapas ha colocado

46 SÉNECA. *Natural Questions*, 6.2.3.

en una entidad tan estrecha! Ahora mismo te acompaño en tu partida y, sin embargo, este «ahora mismo» es una buena parte de nuestra vida, por lo que deberíamos reflexionar sobre el hecho de que su brevedad se agotará algún día. Antes el tiempo no me parecía tan rápido: ahora su ritmo me parece increíble, ya sea porque siento que los plazos se acercan, o porque he empezado a prestar atención y a calcular mis pérdidas.⁴⁷

Al examinar la teoría de Foucault sobre el yo antiguo, uno buscará en vano algo que esté a la altura de la magnificencia y la profundidad de las reflexiones de Séneca sobre la autodestrucción. Así es como Foucault trata la cuestión del tiempo, indexada a la *epimeleia* que entraña «todo un conjunto de ocupaciones», ya sea atender a la propia casa, a los súbditos políticos, a los enfermos o heridos, a los dioses o a uno mismo:

Todo esto requiere tiempo. Y uno de los grandes problemas de este cultivo del yo es determinar la parte del día o de la vida que debe dedicarse a ello. La gente recurre a muchas fórmulas diferentes. Se pueden reservar algunos momentos, por la noche o por la mañana, para la introspección, para examinar lo que hay que hacer, para memorizar ciertos principios útiles, para reflexionar sobre el día transcurrido... También se puede interrumpir de vez en cuando la actividad cotidiana y acudir a uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente. Permiten entrar en comunión con uno mismo, recordar los días pasados, poner ante los ojos toda la vida pasada, conocerse... Este tiempo no está vacío; está lleno de ejercicios, tareas prácticas, actividades diversas. Cuidarse no es una cura de reposo. Hay que tener en cuenta el cuidado del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin sobreesfuerzo, la satisfacción cuidadosamente medida de las necesidades [etc.].⁴⁸

Es evidente que las meditaciones de Séneca se sitúan en un nivel y una «zona temporal» totalmente distintos a los de Foucault. ¿Está Foucault describiendo el mismo objeto? Para Foucault, el trabajo sobre uno mismo está más cerca de la medicina y del arte que de la ética. Los principios son procedimentales, pero también globales: se aplican a una serie de ámbitos o contextos. Lo que el historiador de la formación del sujeto rastrea, por tanto, son en primer lugar estos mecanismos y sus transferencias de un ámbito a otro, y sólo en segundo lugar los propios comportamientos. Los yoes, en particular los romanos, son el producto de un sistema reticular de reglas, códigos y conductas que, a su vez, tienen más valor diagnóstico que los yoes que producen. Los problemas teóricos abstractos se sustituyen por la atención a las prácticas concretas. Más concretamente, las

47 SÉNECA. *Letter*, 49.2-4.

48 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 50-1. En otro lugar, esto se capta mediante «la noción de tiempo libre (skholé u otium)» del que uno dispone —libremente, en el «ocio», a «voluntad» y «sin tener que tomar en consideración determinaciones externas»— para cuidar de uno mismo (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112, 133). Desde este punto de vista, el cuidado de uno mismo es un lujo.

especulaciones sobre el yo se tratan como un subproducto secundario de estas prácticas formativas primarias, si es que se tratan. El mero funcionalismo del análisis procedimental del yo de Foucault no está a la altura de la realidad senequiana.⁴⁹ ¿Cómo se programa la meditación sobre el yo cuando el propio medio en el que se ha de obtener esa autorreflexión se muestra a sí mismo como un problema, y además abismal?⁵⁰

En otra carta, Séneca señala que mirar fijamente a la muerte hace que uno se estremezca de vértigo: incluso el más valiente de los hombres se quedará «ciego de vértigo si mira hacia abajo a una inmensa profundidad (*vastam altitudinem*) cuando está de pie en su borde (*in crepidine eius*)» (57.4). Así arrojado, el borde de la vida empieza a parecerse al borde de la nada. Esta respuesta a la nulidad no es de hielo cobarde; es un sentimiento natural e inevitable, y no puede ser abordado por la razón⁵¹.

Sólo hay algo más que decir sobre la visión de Séneca de este abismo: la destitución del yo no es una aberración: es una de las formas más comunes de formación de los sujetos en la Antigüedad. La autodestitución, paradójicamente, es una técnica finamente perfeccionada del yo, una práctica que produce — literalmente constituye— el yo. Por desgracia, no es el tipo de técnica que se cataloga o incluso se contempla en el proyecto de Foucault sobre la hermenéutica del yo (que no rastrea las deformaciones, sino sólo las formaciones, del yo) o en cualquier otra teoría de la aparición del sujeto en Grecia o Roma que yo conozca. Parte del problema de Foucault es que da por sentado que los yoes existen en algún estado no precario, cuando en realidad lo que creo que encontramos en la literatura antigua es un intento de cultivar un sentido de precariedad en el corazón de lo que es ser un yo. Para una segunda confirmación, volvamos a Marco Aurelio.

Marco Aurelio

Las Meditaciones de Marco Aurelio, como se denominan actualmente, datan de finales del siglo II de nuestra era. El libro I se abre con un homenaje a las diversas

49 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100, citado anteriormente. Y FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 365, sobre el «significado instrumental» que distingue las técnicas paganas del yo de las «espirituales» cristianas posteriores.

50 Parte del problema es que Foucault insiste en la fundamental «adecuación ontológica del yo» a sí mismo como premisa o telos de la autoindagación (notas del dossier citadas por Gros en FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 533). El mismo pensamiento aparece en las conferencias: «el objetivo de la ascesis en la Antigüedad es de hecho la constitución de una relación plena, perfecta y completa de uno mismo consigo mismo» (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, 320). El resto tiene que ver con el modo en que Foucault lee el proyecto de Séneca como una protección del sujeto en lugar de exponerlo al riesgo (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 307) y con el modo en que trata a los filósofos romanos en general como buscando localizar lo que se presenta a la mente como un objeto estable, conocible y descriptible (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 294), no contaminado por contingencias de ningún tipo (FOUCAULT, Michel., *The Hermeneutics of the Subject*, 133).

51 *Itaque et vultum adducet ad tristia, et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi.*

fuentes de inspiración moral y ética de su vida, empezando por sus antepasados y padres, siguiendo por varios maestros e instructores o filósofos, y culminando con los dioses, que sirven para ratificar la anterior lista de deudas en la educación moral de Marco. El hecho de que la lista aparezca en el lugar en que lo hace imprime en el lector un rasgo particular de la postura de Marco hacia sí mismo que se confirma en el resto de su ensayo: está notablemente dirigido hacia el otro. El yo al que dirige su obra (su título nos llega como «A sí mismo») está sustancialmente en deuda con los demás⁵². A medida que Marco desarrolla sus *Meditaciones*, se hace evidente que el yo disfruta solo de una autonomía relativa en el mundo, y que su naturaleza está fundamentalmente implicada en la naturaleza de los demás y del universo. Desde este punto de vista, el cuidado de uno mismo es el cuidado de los demás. En términos interpersonales, el cuidado de uno mismo se traduce en una creencia en la sociabilidad fundamental del ser. En términos físicos y metafísicos se traduce en una versión de la doctrina estoica de la *sumpatheia*, según la cual todo en la naturaleza está conectado con todo lo demás y, de hecho, no solo conectado sino interpenetrado, disperso y siempre reensamblándose en nuevas configuraciones de partes y todo⁵³.

Hablar de yoes, por tanto, es hablar de entidades momentáneamente circunscritas que tienen un tenue asidero en la identidad. Los yoes no se autorizan a sí mismos ni son individuos, es decir, entidades indivisibles que se definen atomísticamente en contraste con otros yoes individuales u objetos, aunque tengan la sensación (podría decirse que la ilusión) de ser sujetos autónomos. Cada alma es una mota del alma universal, una mera fracción de esa entidad mayor, que es la única que tiene derecho a la identidad (4.40). Esta es la fuente de sus verdaderas deudas (los tipos de deuda que se muestran en el Libro I son una versión en primera persona, de uno mismo a otro, de estas conexiones cósmicas más amplias). Las almas son cosas transitorias, van y vienen, entran en cuerpos individuales, y luego «se difunden, y se queman cuando son llevadas de vuelta al principio generativo del universo», cediendo un lugar a las almas venideras (4.21). Desde este punto de vista, que es heraclíteo en su salvaje aceptación del flujo y el cambio, nuestras almas no tienen rasgos permanentes y ni siquiera una unidad de ningún tipo (5.23; 10.7)⁵⁴. Prestar atención a uno mismo es, en consecuencia, un

52 Véase RUTHERFORD, R. B. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford, Clarendon Press, 1989, 9 y 13 sobre el título, y 48 sobre el carácter del libro I: «Simplemente no hay nada como el Libro I de las *Meditaciones* en toda la literatura clásica. Incluso sus vínculos con el resto de la obra nunca han sido muy satisfactoriamente establecidos». Tal vez esto sea así solo porque los eruditos han estado buscando con demasiado ardor el yo propietario de Marcus en esta obra. Las traducciones proceden de MARCO AURELIO. *Meditations, with Selected Correspondence*. Trad. Robin Hard. Con introducción y notas de Christopher Gill. Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2011.

53 Sobre este último concepto, véase ROSENMEYER, Thomas G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley, University of California Press, 1989; y HOLMES, Brooke. *The Tissue of the World: Sympathy and the Nature of Nature in Greco Roman Antiquity* (de próxima publicación).

54 SEDLEY, David. «Marcus Aurelius on Physics». En *A Companion to Marcus Aurelius*. (Ed.) Marcel van Ackeren. Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012, 396-407 (<https://doi.org/10.1002/9781118219836.ch25>); particularmente en: 401, sobre el yo “fluido” en la teoría de Marco, que es el único que “realmente cuenta”. La idea es glosada por Sedley dos páginas antes en un lenguaje que puede sonarnos chocante, pero que no lo es más que las propias

ejercicio inútil, y en esta medida la imagen de Foucault de alguien atrapado en una problematización del yo, tomando ansiosamente su pulso, cuantificando sus cocientes de placer, haciendo recuento de lo que son «francamente... detalles sin importancia»⁵⁵ y midiendo sus biorritmos con el fin de calibrar el acto sexual⁵⁶, parece estar muy lejos de lo que Marco está presuponiendo y recomendando. Las relaciones institucionales son igualmente escasas en las *Meditaciones*, y lo mismo ocurre con los regímenes corporales. De hecho, se minimizan por completo. De su padre, Marco aprendió lo poco (lo moderadamente) que se debe cuidar el cuerpo. Las apariencias no tienen valor. «Él [el padre de Marco] daba poca importancia a su comida, o a la tela y color de sus vestidos, o al atractivo de sus esclavas». «Rara vez tenía necesidad de la ayuda de un médico, o de medicinas, o de tratamientos externos», etc. (1.16). En otras palabras, era un muy mal foucaultiano⁵⁷.

De hecho, el cuerpo para Marco no es más que un alojamiento temporal para el alma, *igualmente* temporal, cuyo destino no es elevarse, platónicamente, a un nivel superior de existencia (para llegar a ser aún *más* puramente animada), sino más bien volver a entrar en el ciclo de la existencia, cambiar su textura y convertirse en otro elemento del mundo, nunca el mismo que es o era, permanentemente y continuamente alterado en un continuo y gozoso reensamblaje en medio de todo lo que es, cuya totalidad sólo es este proceso de reensamblaje: «Entraste en el mundo como una parte, y desaparecerás de nuevo en aquello que te hizo nacer; o más bien, serás recibido de nuevo en su razón generadora a través de un proceso de cambio» (4.14).

Si hubiera que hablar aquí del cuidado de sí mismo, habría que hablar del cuidado del propio universo por sí mismo: es el universo el que es una sola criatura viviente (un *zōon*) dotada de una sola alma y con su propia percepción singular, impulsada por su propio impulso único, y demostrando «cuán intrincada y densamente tejida es la tela formada por su [de todas las cosas] entrelazamiento» (4.40). Tal vez un ser *así* cuide de sí mismo. Si es así, no lo hace del modo que Foucault esboza. Ni el cuidado de las almas individuales que encontramos en las *Meditaciones* es exactamente como el cuidado y la autoformación del yo que encontramos en Foucault. Más bien, los individuos se cuidan a sí mismos en la medida en que se esfuerzan por aproximarse a la realidad de este Ser único. Y para ello, deben aceptarse a sí mismos como productos transitorios y momentáneos de esta entidad universal.

Esta es la doctrina del *yo ilimitado* de Marco. Pero, como ya he dicho, se parece

formulaciones de Marco: «Para Marco, a la larga *tú eres tus ingredientes*, y todo lo demás es igualmente idéntico a sus constituyentes materiales» (399).

55 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 101; FOUCAULT, Michel. «About the Beginning», 208.

56 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 126.

57 O bien Foucault no es del todo coherente. En *The Hermeneutics of the Subject*, Foucault indica brevemente que la concepción del yo de Marco «tiende a una disolución de la individualidad» (307). Aquí, la física de Marco señala momentáneamente a Foucault la dirección correcta.

muy poco a la subjetividad inquieta, ansiosa y ensimismada de Foucault⁵⁸, o a la subjetividad participante objetiva de Gill, que se basa en una relación dialógica (interpersonal, interactiva, comunitaria), pero no extática, del yo con los demás y con la naturaleza⁵⁹. La ontología del yo de Marco tampoco es exactamente ‘plana’ en el sentido descrito anteriormente. Por el contrario, es a veces profunda y a veces excéntrica, aunque en su mayor parte está libre de todas esas asociaciones, porque en el fondo describe un mundo que está en flujo radical. Podríamos decir además de los mundos de la naturaleza y del yo que ambos son radicalmente *éxtimos*, es decir, que no tienen interior ni exterior⁶⁰. En cambio, cada uno disfruta de una exterioridad íntima, como la banda de Moebius que, curvándose sobre sí misma en un bucle sin fin, está permanentemente en exceso de sí misma. Es más, estos dos mundos son, en última instancia, uno solo. Si sigues el camino del mundo exterior lo suficiente, te encontrarás en lo más profundo de tu propio mundo, y lo contrario también es cierto, aunque en realidad no habrás recorrido ni un centímetro.

Marco reconoce una especie de interioridad y una especie de autonomía del yo, pero éstas están muy matizadas por la trayectoria general de su pensamiento y sus premisas⁶¹. Por un lado, recomienda retirarse «dentro» de uno mismo siempre que se desee descubrir un poco de tranquilidad: «pues en ninguna parte puede uno retirarse a mayor paz o libertad de preocupaciones que dentro de su propia alma, especialmente, cuando una persona tiene tales cosas dentro de sí que no tiene más que mirarlas para recobrar desde ese momento una perfecta tranquilidad de espíritu (...) Concédete, pues, constantemente este retiro y renuévate así» (4.3). A veces, Marco da la impresión de que lo que yace «oculto dentro de nosotros» es una especie de agencia secreta, un yo interior —«la persona misma» (*anthrōpos*)—

58 Véase especialmente FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 50, 202, 218-19, donde la atención se centra en el aspecto introspectivo y egoísta de la filosofía de Marco («el yo que se esfuerza hacia sí mismo» como su propio «objetivo», 202), lo que a veces se considera el signo de una «mentalidad de fortaleza» (LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 2006, 34; véase: LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 38. Foucault da en el blanco en una sección posterior (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 290-308), donde se centra en el lugar del yo en la naturaleza.

59 Ejemplos de un modelado productivo de la mismidad a través de la relación extática, la interrupción, la dispersión y la diáspora pueden encontrarse en BERNAYS, Jacob. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Breslau, Eduard Trewendt, 1857, sec. IV (véase PORTER, James I. «Jacob Bernays and the Catharsis of Modernity»). En *Tragedy and Modernity*. (Ed.) Joshua Billings y Miriam Leonard. Oxford, Oxford University Press, 2015, 15-41; BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. Londres, Verso, 1998; SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Millon, 2005; BUTLER, Judith. «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure». En *Politics and the Passions*, 1500-1850. (Eds.) Victoria Kahn, Neil Saccamano y Daniela Coli. Princeton, NJ., Princeton University Press, 2009, 111-30; y BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Nueva York, Columbia University Press, 2012. La concepción estoica es intensamente social, política (metafóricamente hablando) y desindividualizadora.

60 Véase MILLER, Jacques-Alain. «Extimité». En *Prose Studies* 11, N.º. 3, 1988, 121-31 (<https://doi.org/10.1080/01440358808586354>) para el concepto de extimidad. Y *Cfr.* 5.27 sobre la práctica constante de exhibir el alma a los dioses, rasgo compartido con Epicteto (2.14.11) y con Séneca (Carta 83.1).

61 Sin duda, un factor puede ser la tendencia del estoicismo a tolerar (hacer compatibles) extremos aparentemente contradictorios, como en su abrazo del destino y la responsabilidad, la autosuficiencia y la alteridad, el individuo y la naturaleza, etc. Pero aquí hay algo más en juego que una generosa tolerancia hacia los extremos

que, en su invulnerabilidad, se asemeja a una poderosa ciudadela (10.38; 8.48). A esta agencia (el *hégemonikon*, o centro racional gobernante del alma) se le puede atribuir el poder de autofiguración que Marco también reconoce a veces: la capacidad de automovimiento y autoalteración, en virtud de la cual una persona «se despierta a sí misma, y se adapta a sí misma, y se modela a sí misma según su voluntad», y «hace que cualquier cosa que le suceda aparezca ante sí misma como quiere ser» (6.8; cf. 5.19).

Esto recuerda al sujeto que se moldea a sí mismo de Foucault, pero hay diferencias importantes. La agencia en el relato de Foucault se sitúa en el sujeto, no en el alma: el alma es lo que se moldea, mientras que el sujeto supervisa estas modificaciones, y de este modo se modifica a sí mismo. Así, por ejemplo, es el *sueño* el que «altera el alma», y no al revés, del mismo modo que el alma es normalmente el objeto de cultivo mientras que es la persona la que hace el cultivo (uno «cuida» y «perfecciona el alma»⁶²). Uno sospecha que esto tiene que ver con el tratamiento que Foucault da al alma como una sustancia ética que tiene una extensión física virtual, es decir, como un objeto de una ontología plana que es fácilmente accesible a la dirección e influencia de otra agencia, en lugar de tratarla como parte de una ontología monista en la que el alma se mueve como se mueve el universo. Dicho de otro modo, Foucault pretende conferir agencia a sus sujetos. El «arte de vivir», que permite la creación de uno mismo, no puede darse de otra manera. Pero, ¿no hace Marco lo mismo? ¿No defiende él también «un arte de vivir» (11.29)? Así es. Pero su arte es de otro tipo, al igual que su idea de agencia.

El autodominio no es lo mismo que la autodeterminación en el libro de Marco. Por un lado, el alma nunca es un objeto autoidéntico, ni el objetivo del alma racional es permanecer autoidéntica. Todo lo contrario. Nuestras naturalezas no están dadas, son cosas que respiran, que cambian, que se alteran constantemente ante realidades cambiantes, que absorben y dispersan constantemente sensaciones y percepciones. Tal es la naturaleza compuesta de las almas: están literalmente «armadas» a partir de su entorno. Lo que somos hoy no es lo que éramos al nacer: «pues todo esto fue tomado ayer o anteayer como influjo de los alimentos o del aire respirado», todo lo cual cambia (10.7). «¿Tiene uno miedo al cambio? ¿Por qué, qué puede ocurrir sin cambio?». (7.18). Nosotros somos la prueba viviente: «¿Y no ves que el cambio en ti mismo es de naturaleza similar?». (7.18). El cambio es la ley de todo lo que es; es el rasgo característico de la naturaleza universal (7,18; cf. 7,19; 7,23; 5,23; 2,17), como lo era para Heráclito, de quien el estoicismo

62 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 10, 45, 48, 136, 156, etc. Las excepciones son raras. Véase FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 134, donde se dice que el alma realiza su propia terapia sobre sí misma. Parte de esta variedad tiene que ver con las fuentes que Foucault cita en cada momento, pero sus propias inclinaciones a formular la actividad de cuidar son más significativas que las fuentes que utiliza. Lo mismo ocurre con el material histórico anterior tratado en FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Vintage Books, 1985. Por ejemplo: «poder absoluto sobre el alma»; 74: «instrumentos utilizados en la dirección de las almas»; 77: «arte de [es decir, practicado sobre] el alma», etc. Véase también *The Hermeneutics of the Subject*, por ejemplo, 47.

romano es profundamente deudor. El término que emplea Marco para referirse a tal actividad es *suntithēmi* o *sugkrinein*, «juntar», no «modelar» (5.8: *tēi poiiai sunthesei*; cf. 2.17: *sugkrinetai*). En el único lugar en que utiliza *poiein* para transmitir el mismo pensamiento (*poioun beauto*), lo que nos lleva a la idea de que un sujeto puede hacerse a sí mismo, añade rápidamente el calificativo «hace que *lo que le sucede* parezca ser como él quiere que sea» (6.8). El calificativo indica adaptación más que creación, y esto es lo que cabría esperar. La agencia real no se localiza en los sujetos; se localiza en la naturaleza (cf. 8.6), al igual que los verbos anteriores tienen como sujeto gramatical la naturaleza o el *hēgemonikon*, no el yo⁶³. Incluso cuando los yoes realizan el trabajo de modelar (como en 8.32: «debes modelar (*suntithenai*) tu vida una acción cada vez»), ese trabajo es menos un modelado autónomo que una adaptación a los dictados de la naturaleza. Pues no se realiza nada que no sea también «conforme a la naturaleza del todo» —pues «difícilmente podría realizarse según otra naturaleza, ya sea abrazando el universo desde fuera, o contenida en él, o existiendo independientemente fuera de él», pues no existe tal exterior ni ninguna parte dentro o fuera subsiste autónomamente de la naturaleza, sujetos incluidos (6.9)⁶⁴.

Cuando nos replegamos sobre nosotros mismos, lo que descubrimos no es el agente homínico que supuestamente somos, sino una conexión con todo lo que «nosotros» no somos. Descubrimos una contingencia dinámica que nunca es la misma, excepto en algún sentido agregado que nunca comprenderemos, sino que solo podemos vislumbrar vagamente. Estamos en un precipicio rodeados por «*el abismo del tiempo*» (4.50; 12.7; 5.23). Lo mejor que puede esperar un sujeto racional es ceder a este conjunto inalterable de condiciones, convertirse libremente en lo que es —una emanación de la naturaleza— y aceptar su propia contingencia y fragilidad radicales. La postura es coherente con el fatalismo estoico, que quizás más que cualquier otra cosa tiñe la visión de Marco sobre las actitudes y el comportamiento éticos (7.57, la doctrina del *amor fati*). Ya sea mirando dentro de sí mismo o dentro de los demás, ya sea mirando hacia arriba o hacia abajo sobre todo lo que se puede ver, el sujeto *vislumbra* las estructuras más universales de la naturaleza que se le revelan pero que, siguiendo a Gill y otros, no son en modo alguno objetivas u objetivables en ningún sentido que sea significativo para la mente humana. Y entonces ella cede, cediéndose, ante ellas⁶⁵. Según Marco, los

63 Para la distinción, véase, por ejemplo, 10.24: «¿Qué significa para mí mi centro rector?».

64 También podemos decir que la naturaleza es una entidad obediente: se obedece a *sí misma* (6.1), lo que puede no ser más que una tautología. Todo lo que hace la naturaleza, lo hace por una razón. ¿Cuál es esa razón? Hay que buscarla en lo que hace la naturaleza: su razón es inmanente a su actividad y no puede separarse de ella.

65 Para Marco, no se trata de que la naturaleza sea un objeto que pueda conocerse, sino de que es una entidad inalterablemente cambiante cuya única unidad es que es todo lo que es. Muestra una notable indiferencia por precisar su carácter filosófico último, aparte de unos pocos principios ordenados y generales. Véase 5.10 («las realidades están ocultas», etc.); 2.17 («nuestro destino [está] más allá de la adivinación»). Su indolente indiferente a la hora de decidir entre teorías físicas rivales, en su mayoría estoicas o epicúreas (8.17, etc.), es coherente con esta postura. Tal conocimiento es indiferente, moralmente y en todos los demás aspectos. Séneca sostiene la misma opinión: «El tiempo transcurre según una ley fija, pero que escapa a nuestro conocimiento; en efecto, ¿qué me importa que la naturaleza conozca algo que yo desconozco?». (Carta 101.5). En otras palabras, la Naturaleza es opaca. Cfr. MARCO

sujetos obtienen mejores resultados no cuando interfieren con la naturaleza, sino cuando se apartan de su camino (por ejemplo, 8.50). El comportamiento ético, entonces, es concesivo más que activo, o, si lo preferimos, activamente concesivo (cf. 5.10: «nadie puede forzarme a desobedecer la voluntad [de la naturaleza]»): uno debe abrazar la dispersión, a medida que el yo aprende a aceptar que «el trabajo de la naturaleza universal es éste, remover lo que está aquí para llevarlo allí, transformarlo, y tomarlo de allí y llevarlo a otra parte. Todo es cambio» (8.6). Todo cambia y, sin embargo, nada es nuevo: simplemente se renueva y luego «pasa rápidamente» y finalmente «desaparece» (6.36; 7.1; 7.10).

Uno de los rasgos más intrigantes del relato de Marco sobre el yo, su reconocimiento de que los sujetos están peligrosamente encaramados sobre un abismo de tiempo, es de hecho, creo, un sello distintivo de las teorías romanas del yo. Ello conlleva una buena dosis de incertidumbre y una cantidad equivalente de urgencia. La incertidumbre proviene del hecho de que el universo en su carácter temporal, y en todos los demás sentidos, es desconocido e incognoscible. El yo, en cuanto que pertenece al universo como uno de sus elementos o «emanaciones» («salida», *aporrhōia*, 2.4; cf. 2.17), goza (o sufre) estos mismos rasgos. La urgencia de tipo moral sigue a la incertidumbre: si el tiempo es abisal y no ocupamos más que un pinchazo en este panorama más amplio, entonces “nuestro” tiempo está a punto de pasar. «El tiempo de nuestra existencia es un punto, nuestra sustancia un flujo» (2.17; cf. 6.36: «un punto en la eternidad»), del mismo modo que el tiempo es en sí mismo «un flujo interminable» (5.10). Cuando llegamos a Agustín encontramos que este tipo de problematización del yo alcanza un nuevo grado de urgencia, pues lo que está en juego es nada menos que la salvación del alma misma.

Agustín

A mitad de las *Confesiones*, Agustín tiene una revelación: «Me había convertido para mí mismo en un vasto problema (*factus eram ipse mihi magna quaestio*)» (*Confesiones* 4.4.9; trad. Chadwick). Las *Confesiones* de Agustín se construyen literalmente en torno a este callejón sin salida. El problema en que se ha convertido Agustín no lo resuelve nunca. El estribillo se repite hacia el final de las *Confesiones*: «A tus ojos me he convertido en un problema para mí mismo, y ésta es mi enfermedad» (10.34.50). Encontrarse consigo mismo es como enfrentarse a un abismo. Todas las técnicas del yo, de autoinspección y de autorrecogimiento, no sirven para mitigar el dolor de este tipo de confrontación, que es a la vez

AURELIO. *Meditaciones*, 5.10: «esta oscuridad y suciedad, este flujo interminable de sustancia y tiempo», es decir, de la naturaleza. La naturaleza humana es igualmente opaca, entre otras cosas porque comparte la misma naturaleza y la misma opacidad que el universo: «Sabemos que tenemos una mente, pero no sabemos qué es la mente» (Carta 121.12).

existencial y espiritualmente amenazadora, y cualquier cosa menos es un índice tranquilizador de autodescubrimiento.

La opinión generalizada es que Agustín descubrió el yo interior por primera vez en la Antigüedad⁶⁶. La opinión de Foucault es más matizada, pero también más ambivalente. El ascetismo cristiano, dice, es una continuación y una intensificación de prácticas paganas anteriores de cuidado del yo⁶⁷. Pero también representa un cambio decisivo en la formación del yo hacia una nueva hermenéutica del yo. Agustín encaja perfectamente en este cambio de paradigma. Inventó el género de la autobiografía, a pesar de los precedentes obvios (lo que Foucault llama «escritura de sí mismo»⁶⁸). Vinculó la escritura del yo a la confesión del yo de una manera nueva y monumental («la confesión es una marca de la verdad»⁶⁹). Y lo hizo «objetivando el alma»⁷⁰. El momento clave de este giro hacia el interior, para Foucault, es el poder del recuerdo: «el escritor constituye su propia identidad a través de este recuerdo de las cosas dichas»⁷¹. Junto con esta nueva ascética cristianizada del yo nace un nuevo tipo de subjetividad e identidad personal: una hermenéutica del yo, por la que el yo, concebido como albergando una verdad o un secreto en su interior, se ve obligado a divulgarse a través de autorrevelaciones y autorreconocimientos, y de este modo se «vincula» a un nuevo régimen de verdad, un régimen que, según Foucault, «apenas existía antes del cristianismo»: «uno de los rasgos más fundamentales del cristianismo es que ata al individuo a la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que es»⁷².

En este caso, la autoformación no consiste tanto en modelar el yo como una obra de arte (la estética de la existencia) como en inculcar dentro del yo un código de expectativas y, a continuación, hacer funcionar este código sobre y a través del yo, en esencia, descifrando lo que el código revela sobre quién es uno en esencia⁷³. El funcionalismo del modelo de subjetividad griega y romana de Foucault sigue vigente. Gran parte del código operativo anterior sigue vigente⁷⁴. Podríamos decir que sólo ha cambiado la estética, la postura en la que el yo se relaciona consigo mismo. Pero decir esto es decir demasiado. El modelo es ahora progresista (el yo avanza lentamente a través de la historia hacia un final cartesiano

66 Véase, por ejemplo, KAHN, Charles H. «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». En *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. John M. Dillon y A. A. Long (Eds.). Berkeley, University of California Press, 1988, 234-59; CARY, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

67 «La moral cristiana no es más que una ética pagana insertada en el cristianismo» (FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 180). De hecho, gran parte del paganismo no es para Foucault más que una forma latente de cristianismo; véase PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients».

68 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 207-22 («Escritura de sí»); FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 233, para los precedentes.

69 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 248.

70 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 217.

71 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 213.

72 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 91; 92; 100.

73 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100.

74 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 266.

y, finalmente, freudiano). También está cada vez más seguro de su objetivo. El yo ya no vive en la superficie de los comportamientos codificados. En su lugar, se aloja profundamente en el interior de los individuos como su característica definitoria y esencial. Es lo que el código está diseñado para descifrar. Una rápida mirada a Agustín determinará si este modelo del yo es lo suficientemente complejo como para caracterizarlo. Dudo que lo sea.

A primera vista, cuando Agustín desciende a su almacén de recuerdos descubre un rico mundo interior del yo, que en efecto parece anunciar un fenómeno nuevo, o al menos más profundo, en el paisaje del yo antiguo:

Llego a los campos y vastos palacios de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de objetos traídos por la percepción sensorial. Allí está oculto todo aquello en lo que pensamos (...) Cuando estoy en este almacén, pido que produzca lo que quiero recordar, e inmediatamente salen ciertas cosas (...) Allí el cielo, la tierra y el mar están a mi disposición junto con todas las sensaciones que he podido experimentar en ellos, excepto aquellas que he olvidado. Allí también me encuentro conmigo mismo y recuerdo lo que soy, lo que he hecho, y cuándo y dónde y cómo me afectó cuando lo hice, [etc.]. (10.8.12-14).

Tan cautivado está Agustín con sus poderes de memoria que se encuentra atrapado en una verdadera fantasía de omnipotencia. Todo el mundo exterior de la experiencia parece estar a su disposición en «el estómago de [su] mente» que prácticamente ha canibalizado la realidad (10.14.21), todo ello accesible a petición y de un vistazo. Delirante por el nuevo poder, descubre en sí mismo «una vasta e infinita profundidad»; su alcance es «inconmensurable» (10.8.15; 10.17.26). Pero al ordenar las imágenes retenidas en su mente, el placer de Agustín se convierte en pesadilla: «Recorro todas estas cosas. Vuelo aquí y allá, y penetro en su funcionamiento todo lo que puedo. Pero nunca llego al final» (10.17.26). La profundidad se convierte en un abismo interior: «¿quién ha sondeado su fondo?». Cuanto más se demora Agustín en este mundo recogido, menos seguro está de su valor. No se descubre a sí mismo (ni siquiera a ese «hombre interior» al que se unen estos recuerdos, 10.6.8) ni descubre ninguna verdad oculta en su interior. Todo lo que experimenta es una frustración en el intento de hacerlo. La memoria se ve empañada por el olvido y por su propia impresionabilidad: las imágenes se retienen «sin ningún acto consciente de compromiso (*non commendata*)», y ¿qué tiene sentido sin compromiso? (10.14.22). ¿Cómo se recuerda lo que se olvida? La pregunta está íntimamente ligada a otra: ¿cómo confesar lo que no se sabe? (10.5.7). «Reflexionar sobre los poderes de la memoria se convierte en agonía y desesperación». Yo mismo no puedo captar la totalidad de lo que soy» (10.8.15). «¿Quién puede encontrar una solución a este problema?». (10.16.24). «¿Qué soy entonces, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Se caracteriza por la

diversidad, por la vida de muchas formas, absolutamente inconmensurables (...) Las variedades no se pueden contar y están más allá de cualquier cálculo, llenas de cosas innumerables» (10.17.26). La memoria es un falso señuelo (y, sin embargo, ¿cuántos lectores han mordido el anzuelo?): hace que Agustín esté más presente para sí mismo que para Dios (10.5.7). Agustín no descubre ni inventa el yo, ni mucho menos una hermenéutica del yo. Al contrario, lo que descubre primero es que el yo es el nombre de un problema abisal sin fin ni solución, muy en la línea de las intuiciones originales de Heráclito citadas antes, y luego que este yo es insignificante en comparación con su propósito más verdadero, que es abandonar («trascender») su propio universo mental y descubrir a Dios, que habita fuera de la mente («pero tú no estás ahí»), más allá y por encima de ella (10.25.36). La dificultad es que el problema del yo nunca desaparece. Agustín sigue siendo el «problema» que siempre fue⁷⁵.

Si uno insiste en hablar de un cultivo del yo en un caso paradigmático como el de Agustín, entonces uno debe al menos reconocer que el yo está siendo formado aquí no como un conducto hacia el autoconocimiento o hacia alguna verdad no ilusoria sobre uno mismo⁷⁶, sino sólo como un problema abisal —es una verdadera crisis de comprensión— que finalmente debe ser abandonado a favor de una verdad que el yo no contiene, sino que lo contiene desde fuera. La destitución y la extroversión del yo, no la veridicción, y desde luego no el descubrimiento, y mucho menos la formación del yo por el yo⁷⁷, son las características clave del yo cristiano, un yo que, después de todo, está hecho por Dios y no por la humanidad («él me hizo», 10.6.9)⁷⁸. Los paralelismos con Marco y Séneca son innegables. Pero aún más característico del yo cristiano, en contraste con el yo romano anterior, es la ansiedad que produce tal esfuerzo, y su interminable prolongación. Agustín nunca deja de ser un problema para sí mismo. «Me he convertido en un problema para mí mismo, y ésa es mi enfermedad». Nunca se cura. Solo la muerte y la resurrección pueden prometer una solución a su predicamento.

Dejando a un lado estas diferencias, existen continuidades significativas entre los puntos de vista romanos anteriores y posteriores que merecen ser reconocidas. Entre ellas destaca una en particular. Los yoes filosóficamente logrados del tipo que se encuentran en Séneca, Marco o Agustín no se «formaron» en la Antigüedad,

75 Uno de los mejores relatos de este episodio de las *Confesiones* de Agustín se encuentra en MARION, Jean-Luc. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford, Stanford University Press, 2012, esp. cap. 5, 288: «La aporía del yo (...) nunca desaparece». Véase también NIGHTINGALE, Andrea. «El yo y el no yo en las Confesiones de Agustín». En *Arion* 23, N° 1, 2015, 55-78.

76 Véase FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 178, sobre «el descubrimiento cristiano del yo»; FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 243, sobre «la pureza del alma» como «consecuencia del conocimiento de sí». Más adelante: «el criterio de pureza consiste en descubrir la verdad en mí mismo y vencer las ilusiones en mí mismo» (183), pero es al revés: la verdad reside fuera del yo, no dentro de él; pensar lo contrario es ser presa de una ilusión, y lo que es igualmente perjudicial, ser presa de un yo ilusorio.

77 REMES, Pauliina. «Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine». En *Ancient Philosophy of the Self*: Pauliina Remes and Juha Sihvola (Eds.). Dordrecht and London, Springer, 2008, 155-76, 174.

78 Véase, FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 165: «La exagoreusis [confesión de uno mismo] era una cuestión de destruirse y renunciar a uno mismo».

ni «emergieron» allí. Son emergencias continuas, experimentos continuos de vivir al límite, *in extremis*, cuyo objetivo es encontrar una relación ética no en primera instancia con uno mismo, sino con las dimensiones insondables del mundo en toda su absoluta e irrevocable necesidad. Sólo a este precio de indigencia radical es posible una relación consigo mismo y con los demás. La experiencia del yo es la de una crisis interminable. Leyendo estos documentos del pasado, podemos sumergirnos en una cultura que no valoraba ni la certeza cognitiva ni el dominio de sí mismo, sino algo mucho más precioso: la peligrosa experiencia de llegar a ser quien uno es⁷⁹.

⁷⁹ Gracias a Richard Alston, Shreyaa Bhatt y a un lector anónimo por sus útiles comentarios a versiones anteriores de este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah. *Responsibility and Judgment*, edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
- ARENDRT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, New ed. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. London, Verso, 1998.
- BUTLER, Judith. «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure». En *Politics and the Passions, 1500-1850*. Victoria Kahn, Neil Saccamano, and Daniela Coli (Eds.). Princeton, NJ., Princeton University Press, 2009.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York, Columbia University Press, 2012.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London, Verso, 2004.
- CARY, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, no. 2 (1993) <https://doi.org/10.1177/0090591793021002004>
- FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Volume I*. Paul Rabinow (Ed.). New York, New Press, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Lawrence D. Kritzman (Ed.). New York and London, Routledge, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Pantheon Books, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984* François Ewald, et al. (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK., Palgrave Macmillan, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. François Ewald, et al. (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010. <https://doi.org/10.1057/9780230274730>
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Frédéric Gros (Ed.). New York, Palgrave Macmillan, 2005. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09483-4>
- FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Vintage Books, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt (Eds.). Chicago, London, University of Chicago Press; Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- GILL, Christopher. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HADOT, Pierre. «Reflections on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’». En HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold I. Davidson (Ed.). Malden, MA, Blackwell, 1995.
- HOLMES, Brooke. *The Tissue of the World: Sympathy and the Nature of Nature in Greco-Roman Antiquity* (forthcoming)
- HUSSEY, Edward. «Heraclitus». En *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. A. A. Long (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- KAHN, Charles H. «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». En *The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy*, John M. Dillon and A. A. Long (Eds.). Berkeley, University of California Press, 1988.
- KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. S., RAVEN J. E. and SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts, 2nd ed.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- LONG, A. A. «Finding Oneself in Greek Philosophy». En *Tijdschrift voor Filosofie* 54, no. 2 (1992).

- LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199279128.001.0001>
- LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674735910>
- MARCUS AURELIUS. *Meditations, with Selected Correspondence*. Trad. Robin Hard. With an introduction and notes by Christopher Gill. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011.
- MARION, Jean-Luc. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford, Stanford University Press, 2012.
- MILLER, Jacques-Alain. «Extimité ». *Prose Studies* 11, no. 3 (1988) <https://doi.org/10.1080/01440358808586354>
- NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1986.
- NIGHTINGALE, Andrea. «The 'I' and 'Not I' in Augustine's Confessions». En *Arion* 23, no. 1 (2015).
- PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients». *Phoenix* 59, no. 2 (Special issue: «Interrogating Theory—Critiquing Practice: The Subject of Interpretation»). W. Batstone (Ed.). (2005).
- PORTER, James I. «Jacob Bernays and the Catharsis of Modernity». En *Tragedy and Modernity*. Joshua Billings and Miriam Leonard (Eds.). Oxford, Oxford University Press, 2015.
- REMES, Pauliina. «Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine». En *Ancient Philosophy of the Self*. Pauliina Remes and Juha Sihvola (Eds.). Dordrecht and London, Springer, 2008.
- ROSENMEYER, Thomas G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- RUTHERFORD, R. B. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- SEDLEY, David. «Marcus Aurelius on Physics». En *A Companion to Marcus Aurelius*. Marcel van Ackeren (Ed.). Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012.
- SÉNECA. *Dialogues and Essays*. Trad. John Davie. With an introduction and notes by Tobias Reinhardt. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et*

d'information. Grenoble, Millon, 2005.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993.

Traducción de Juan Horacio de Freitas