

# El sujeto de la espiritualidad en la filosofía de Michel Foucault

*The subject of spirituality in the philosophy of Michel Foucault*

**Cesar Candiotti**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPRCNPq/), Brasil  
c.candiotti@pucpr.br

**Resumen:** En este artículo analizaré la relación entre subjetividad y verdad en los dichos y escritos de Michel Foucault entre 1981 y 1984, haciendo hincapié en su relevancia para la problematización de la espiritualidad y sus desarrollos en las nociones de inquietud de sí, conversión, ascisión y logos en el marco de su «viaje» por la filosofía antigua. El artículo explora la riqueza de esta relación, haciendo hincapié en la subjetivación de la verdad a través de la noción de paraskeue. Entendida como el conjunto de prácticas necesarias y suficientes para permitirnos ser más fuertes que cualquier cosa que pueda suceder, opera como una matriz práctica de acción. Esta matriz se considera verdadera cuando impregna la conducta racional, haciendo que el sujeto sea lo suficientemente fuerte como para hacer frente a los acontecimientos que pueden herirlo o debilitarlo. En conclusión, el sujeto de la espiritualidad filosófica es un sujeto de acciones ascéticas en permanente preparación para las adversidades de la existencia.

**Palabras clave:** espiritualidad; verdad; Michel Foucault; inquietud de sí; ascisión.

**Abstract:** In this article I will analyse the relationship between subjectivity and truth in Michel Foucault's sayings and writings between 1981 and 1984, with an emphasis on its relevance to the problematization of spirituality and its developments in the notions of self-care, conversion, asceticism and logos in the context of his «trip» through ancient philosophy. The article explores the richness of this relationship, emphasizing the subjection of truth through the notion of paraskeue. Understood as the set of practices necessary and sufficient to allow us to be stronger than anything that can happen, it operates as a practical matrix of action. This matrix is considered true when it permeates rational conduct, making the subject strong enough to face events that can hurt or weaken him. In conclusion, the subject of philosophical spirituality is a subject of ascetic actions in permanent preparation for the adversities of existence.

**Keywords:** spirituality; truth; Michel Foucault; self-care; asceticism.

---

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 15/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenéutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Cesar Candiotti (brasileiro) es Doctor en Filosofía pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), con Post-doctorado en el Institut d'études Politiques de Paris. Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía Stricto Sensu de la Pontifícia Universidad Católica de Paraná, donde también se desempeña como Decano de la Facultad de Educación y Humanidades, desde 2022. Es titular de una Beca de Productividad en Investigación del Consejo Nacional de Desarrollo Científico e Tecnológico (CNPq, Proceso 303280/2025-5). Es autor de *Foucault e a crítica da verdade* (Auténtica, 2013) y *A Dignidade da Luta Política: incursões pela filosofia de Michel Foucault* (EDUCS, 2020). Ha coorganizado varios libros, entre ellos, *Foucault e o cristianismo* (Auténtica, 2011) y *Foucault e as práticas de liberdade*, v. I y II (Pontes, 2019).

## 1. Introducción

En sus cursos en el *Collège de France* a principios de los años ochenta, Michel Foucault orientó sus investigaciones hacia la constitución de una genealogía del sujeto occidental, con el fin de alejarse de la concepción cartesiana de sujeto imperante en la filosofía moderna y de sus desarrollos en la filosofía contemporánea, especialmente en la fenomenología. La vía elegida para llevar a cabo esta genealogía consiste en la articulación entre subjetividad y verdad, tomando como objeto de análisis el pensamiento grecorromano tardío, especialmente el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo.

Tras haber analizado el gobierno de los hombres a través de la manifestación de la verdad en el cristianismo de los primeros siglos en el curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, en los dos años siguientes Foucault pasa a problematizar la constitución del sujeto a través de las prácticas del yo. El curso de 1981, *Subjectivité et vérité*, contiene las principales cuestiones que guiarán la investigación de esta articulación homónima, pero desde la perspectiva de la constitución del sujeto/varón romano en el marco de sus relaciones conyugales con su mujer. En el curso del año siguiente, *L'herméneutique du sujet*, la articulación entre verdad y subjetividad profundiza las diferentes prácticas del yo en el mundo antiguo, a partir de las cuales podemos identificar el nacimiento en Occidente de otro modo de constitución del sujeto.

Se le pueden atribuir diversos adjetivos: sujeto ético, sujeto del cuidado de sí, sujeto ascético. Este estudio pretende demostrar que estos adjetivos son diferentes formas de denominar lo que puede caracterizarse como sujeto de la espiritualidad. Se trata de un término que Michel Foucault recogió muy probablemente de los estudios de filosofía antigua de Pierre Hadot, pero que adquiere una forma particular en su curso de 1982 en el *Collège de France*.

Tras contextualizar el problema de la articulación entre subjetividad y verdad en el siguiente apartado, me centraré en tres elementos que caracterizan a este sujeto de la espiritualidad: la inquietud consigo mismo (una de las posibles traducciones de *epimeleia heautou*), la conversión a sí mismo (*convertio ad se*) y la ascesis (*askesis*). La identificación del surgimiento de este sujeto a través de la genealogía de su constitución histórica en el pensamiento grecorromano occidental señala su carácter inacabado y su incesante necesidad de transformación para apropiarse de discursos verdaderos que sean al mismo tiempo matrices prácticas de acción para afrontar los acontecimientos de la existencia. En este sentido, difiere de una percepción del sujeto cuya transparencia hacia sí mismo es bastante para que se le considere capaz de verdad y, por tanto, fuente de sentido para el mundo.

## 2. Las posibilidades de articulación entre subjetividad y verdad

En su clase del 7 de enero de 1981, en el marco del curso *Subjectivité et vérité*<sup>1</sup>, Foucault señala que, tradicionalmente, de Platón a Kant pasando por Descartes, la articulación entre subjetividad y verdad parte de las siguientes preguntas: «¿Cómo y en qué condiciones podemos conocer lo verdadero? O también, ¿cómo es posible el conocimiento a partir de la experiencia del sujeto cognoscente? ¿Cómo reconoce la persona que tiene esta experiencia que se trata de un conocimiento verdadero?». La articulación entre subjetividad y verdad tiene como condición fundamental un sujeto de conocimiento transparente a sí mismo, a partir del cual se considera verdadero. Y esta condición está en tensión constante con otra pregunta: «si el sujeto es sujeto, ¿cómo puede acceder efectivamente a la verdad?».<sup>2</sup>

Desde otra perspectiva, que Foucault denomina «positivista», la cuestión puede plantearse al revés: ¿es posible tener un conocimiento verdadero del sujeto, y en qué condiciones podemos tener este conocimiento verdadero del sujeto? ¿Es técnicamente posible y teóricamente legítimo emplear, en relación con la forma y el contenido de las experiencias subjetivas, los procedimientos y criterios propios del conocimiento de cualquier objeto? En definitiva, ¿cómo puede haber verdad del sujeto en la medida en que sólo puede haber una verdad para un sujeto?

Foucault, por su parte, quiere problematizar una tercera posibilidad de relación entre subjetividad y verdad. Esta relación está en el origen de el planteo de la espiritualidad filosófica en el curso del año siguiente. En la clase del 7 de enero de 1981, introduce la articulación entre juegos de verdad y subjetividad. Señala que en toda cultura existen determinados discursos sobre temas que, independientemente de su *valor* de verdad, funcionan, son aceptados y circulan con el *poder* de la verdad. Considerando cuáles son estos discursos en cuanto a su contenido y forma; teniendo en cuenta los vínculos entre las obligaciones de verdad y los individuos, Foucault se interesa por ¿qué *experiencia* pueden tener los individuos de sí mismos? ¿En qué sentido esta experiencia está formada y transformada por el hecho de que existen discursos en nuestra sociedad que son considerados como verdaderos, que circulan como verdaderos, que son impuestos como verdaderos por los propios individuos en su condición de sujetos? ¿Qué marca, herida o apertura, qué obligación o liberación se produce en el sujeto al reconocer que hay una verdad que se le dice o se le impone, que hay que decir y buscar? Al existir en una cultura discursos calificados como verdaderos, ¿qué experiencia tiene el sujeto de sí mismo y qué relación establece consigo mismo como consecuencia de la existencia efectiva de esos discursos verdaderos sobre él?

No se trata de plantear la verdad para un sujeto en general, como en la

1 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2014. Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 12.

2 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 12.

tradición filosófica; ni de la posibilidad de un discurso de verdad sobre contenidos subjetivos, como en el positivismo. Se trata más bien de averiguar cuáles son los efectos de la subjetivación debidos a la existencia misma de un discurso que pretende decir la verdad sobre y para el sujeto.

Esta perspectiva sobre la relación entre subjetividad y verdad, anunciada por Foucault en 1981 a propósito del estudio del comportamiento sexual en el estoicismo y epicureísmo tardorromanos adquiere nuevos contornos al año siguiente, en el curso del Collège de France, *L'herméneutique du sujet*.

### 3. La espiritualidad y el momento cartesiano

En el curso de 1982, la noción de espiritualidad aparece por primera vez para delimitar la relación entre subjetividad y verdad, sólo que ahora haciendo hincapié en el amplio dominio de las prácticas del yo en el mundo antiguo. Ausente de todos los índices de los cursos del Collège de France y de los *Dits et écrits*, a excepción de *L'herméneutique du sujet*, esta noción puede entenderse inicialmente por lo que no es. No investiga, por ejemplo, los límites y las posibilidades de acceso del sujeto a la verdad; tampoco se presenta como una «forma de pensamiento»<sup>3</sup> centrada en el cuestionamiento del mejor método que permite al sujeto acceder a la verdad. Sin embargo, esta ha sido la tendencia predominante, aunque no exclusiva, de la filosofía moderna, centrada en las reglas de formación del método y en la estructura del objeto a conocer como condiciones intrínsecas; o en la exigencia de excluir la «locura» como condición extrínseca.<sup>4</sup> En cualquier caso, una filosofía sin espiritualidad parte del sujeto porque presupone que es capaz de verdad; o porque esta verdad es una evidencia incuestionable relacionada con un contenido del alma o una teoría del mundo, o incluso una transparencia del sujeto consigo mismo.

En cuanto a la espiritualidad, está relacionada con una experiencia a través de la cual el sujeto realiza en sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a la verdad.<sup>5</sup> Las palabras clave aquí son «experiencia» y «transformación». En cuanto a la primera, no se trata de una experiencia fundamental ni de una teoría filosófica sobre el alma o el cuerpo; la experiencia se entiende en el sentido de experimentación histórica; y el individuo que realiza esta experiencia hace de ella un acontecimiento, una singularidad irrepetible. En cuanto a la transformación, se trata de un cambio en la forma de ser y actuar del sujeto para afrontar las penurias de la existencia, porque en su condición actual se percibe a sí mismo como incapaz de la verdad, es decir, no está dotado de suficientes discursos y ejercicios para hacer frente a las eventualidades externas e internas que podrían debilitarlo o paralizarlo.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, París, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 16.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 19.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 1.

El acceso a estas verdades tiene un precio, que es la necesidad de plantear como problema o preocupación la propia forma de ser y de vivir del sujeto. Implica un ejercicio laborioso sobre uno mismo (*askesis*) del que se obtiene como contrapartida una cierta tranquilidad del alma o alguna iluminación para estar al corriente de los acontecimientos del mundo que le causan heridas o de las pasiones del alma que le afligen. Se trata, pues, de verdades que pueden transformar al sujeto en alguien suficientemente fuerte, resistente, sereno, incluso ante las peores adversidades. Por eso, la espiritualidad implica un ejercicio continuo, no de autocultivo sin pretensiones, sino de fortaleza ante los peligros y adversidades de la existencia.

El curso *L'herméneutique du sujet* está dedicado a recalificar la espiritualidad dentro de la filosofía, entendida esta como práctica histórica de la subjetividad. Nos encontramos ante un estilo de análisis que se aleja de la tendencia predominante en la historia de la filosofía (moderna) basada en una concepción del sujeto como alguien capaz de verdad. Foucault llama a esta tendencia predominante el «momento cartesiano».⁶

El término «momento», en este caso, caracteriza un énfasis cuya cúspide es el racionalismo cartesiano del siglo XVII, marcado por antecedentes que se remontan a la teología escolástica y por repercusiones que llegan hasta el siglo XX. Fundamentalmente, el «momento cartesiano» es un movimiento de «descalificación» de la espiritualidad por parte de la filosofía que se inicia con la asimilación de la espiritualidad antigua por parte de la teología medieval, la cual, a partir de la Escolástica, se constituye como una reflexión racional que fundamenta un saber en general. Entre el siglo V y el siglo XVII, el conflicto se sitúa en la relación entre espiritualidad y teología, ya que todavía no existe una oposición estructural entre ciencia y espiritualidad.<sup>7</sup> Y después de Descartes, no hubo una ruptura total con la espiritualidad. Algunas de las estructuras de la espiritualidad, por ejemplo, se encuentran en la Reforma del entendimiento en el pensamiento de Spinoza, que identifica una filosofía del entendimiento vinculada a una espiritualidad de la transformación del propio ser del sujeto.

La exigencia de espiritualidad puede verse más tarde, en el siglo XIX, en formas de conocimiento fuera del paradigma científico, como encontramos en el marxismo, porque en este conocimiento hay rastros de espiritualidad como condición para el acceso del sujeto a la verdad. Sin embargo, Foucault no concibe este saber en el sentido de una «forma de espiritualidad»<sup>8</sup>, como encontramos en el estoicismo y el epicureísmo de finales del Imperio Romano. Marx, por ejemplo, cree que, al transformar la naturaleza mediante su trabajo, el hombre mismo se transforma. Esta transformación depende, pues, del trabajo concebido como esencia del hombre. Pero la explotación del trabajo mediante la plusvalía aliena al hombre de sus condiciones materiales, no sólo porque no puede poseer lo que produce, sino también porque no se reconoce en ello. Revertir el proceso de alienación

6 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 14-20.

7 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 28.

8 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 30.

implica, por tanto, tomar conciencia de la situación de explotación en el ámbito colectivo de la clase a la que pertenece el trabajador, lo que requiere un laborioso proceso ascético. Es probablemente en esta transformación del sujeto alienado a alguien consciente de su pertenencia a una clase explotada que Foucault identifica las huellas de la espiritualidad. Pero el problema de Marx, según Foucault, es que cree en la posibilidad de un sujeto supuestamente puro o autoconsciente, libre de alienación. No es el caso de entrar en este tema, sino sólo de utilizarlo como ejemplo para indicar hasta qué punto el marxismo conlleva ciertas cuestiones de transformación del sujeto que implican una «estructura de espiritualidad»<sup>9</sup>.

#### 4. La inquietud de sí como principio

Importante es señalar que la recalificación de la espiritualidad dentro de la filosofía, concebida como práctica histórica de la subjetividad, implica apostar por la posibilidad de esta recalificación en el presente en el que nos encontramos. Pero así como la genealogía se ocupa de identificar el *nacimiento* de los objetos conceptuales en su acontecimiento y singularidad, Foucault cree que la espiritualidad *nace* en la filosofía cuando la preocupación o inquietud con uno mismo se convierte en la referencia para el conocimiento de uno mismo.<sup>10</sup> Sostiene además que esta dimensión práctica de la filosofía como inquietud en relación con el modo de ser y de vivir ha sido encubierta por la tradición de la metafísica del alma que precede a Descartes o por la tradición analítica de la verdad que le sucede. Encontrar un punto de equilibrio exige hacer visible esta otra tradición desacreditada o encubierta por la teología escolástica medieval y la tradición epistemológica de la filosofía moderna.

Al analizar la importancia del precepto general de la *epimeleia heautou* en la tradición socrática, recuperado por los cínicos y puesto en práctica sobre todo en el Alto Imperio romano, Foucault considera que incorpora esta transformación inherente a la espiritualidad en la relación entre subjetividad y verdad. Este precepto implica un cambio de actitud hacia uno mismo, los demás y el mundo; requiere una conversión de la mirada desde el exterior hacia uno mismo como forma de velar lo que ocurre en el pensamiento; indica acciones ejercidas por el yo sobre sí mismo a través de las cuales se busca transformarse. En resumen, la inquietud de sí designa un modo de ser, una actitud, formas de reflexión y prácticas que lo convierten en el centro de una «historia de las prácticas de la subjetividad»<sup>11</sup>.

Aunque el nacimiento de la inquietud de sí puede rastrearse en la propia tradición socrática, especialmente cuando Foucault analiza el *Primer Alcibiades*,

9 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 30.

10 Este tema ha sido ampliamente estudiado por distintos investigadores desde la edición original de *L'herméneutique du sujet* en 2001. Recomiendo especialmente la recopilación de textos publicada por Salma Tannus Muchail, cuyo título es *Foucault, mestre do cuidado*, Loyola, São Paulo, 2011.

11 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 13.

en este análisis su comprensión se limita a un déficit de la pedagogía ateniense en un momento concreto de la vida<sup>12</sup> y a un privilegio estatutario para quienes se preparan para el ejercicio del gobierno.<sup>13</sup> A diferencia del mundo griego, señala que en la cultura romana de los tres primeros siglos de nuestra era, la inquietud de sí se universaliza como principio y se pone en práctica de forma particularizada. Esto significa que todo el mundo es capaz de practicarlo, pero pocos consiguen realmente convertirlo en una actitud permanente. El criterio diferenciador es entre los que eligen la preocupación con uno mismo como forma de vida y los demás, que no le dedican suficiente tiempo y atención. Foucault identifica un juego en la cultura de uno mismo en la sociedad romana que se establece entre un principio universal que puede ser comprendido y aplicado a la vida por la elección de unos pocos, por un lado, y los cuidados raros de los que nadie está *a priori* excluido, por otro. En este sentido, la inquietud de sí emerge como un objetivo privilegiado de las prácticas de sí. Aunque sea un objetivo para todos, sólo formará parte de la existencia de algunos. La inquietud de sí en definitivo es un despliegue de la tradición filosófica de la estilística de la existencia que, si bien está vinculada a una concepción del bien, en el sentido de proporcionar una vida buena y bella que sea recordada y sirva de ejemplo e inspiración, al mismo tiempo se aleja de una concepción del deber, en el sentido de que obliga al sujeto a modo de fundamento para la acción, como si fuera un imperativo categórico. De ello se desprende que el cuidado de sí es un principio, no un fundamento. De este principio se deriva una espiritualidad que exige un proceso de conversión por parte del sujeto.

## 5. Conversión a sí mismo

Foucault considera que la conversión es un componente central de la espiritualidad filosófica en el proceso de transformación del sujeto para acceder a la verdad.<sup>14</sup> En este caso, no se trata del movimiento ascendente de la *epistrophé* platónica, según

12 Sócrates se interesa por Alcibíades sólo cuando éste pierde su belleza y aspira a gobernar, lo que indica que no se trata de un interés relacionado con el *eros*, sino de un problema de déficit en la pedagogía ateniense. Los pretendientes de Alcibíades en su juventud sólo se han interesado por la belleza de su cuerpo, pero con el paso del tiempo lo abandonaron sin preocuparse de gobernarlo adecuadamente. Sócrates, en cambio, está preocupado con gobernar el alma de Alcibíades para que aprenda a cuidar de sí mismo y pueda gobernar a los demás como es debido. De ello se deduce que es necesario cuidar de uno mismo no sólo cuando se pretende gobernar a los demás, sino también cuando el gobierno de uno mismo ha sido dejado de lado por la educación.

13 El *Primer Alcibiades*, uno de los diálogos juveniles de Platón, tiene como telón de fondo la relación entre el gobierno político y el autogobierno. No es necesario entrar en los méritos de este personaje, Alcibíades, que ya ha sido diligentemente tratado en otros estudios. A modo de contextualización, conviene recordar que Alcibíades quiere disfrutar del privilegio político de gobernar a otros, concretamente al gobierno administrativo de Atenas. Cree que su condición privilegiada, derivada de la ascendencia aristocrática, es suficiente para un futuro gobierno exitoso. Sin embargo, no está preparado para ejercer el arte de gobernar en la esfera política. Ignora la *tékhne* necesaria para lo que debería saber; quiere gobernar la ciudad, pero no sabe cómo hacerlo ni cuál es el fin de la actividad política. Es en este punto cuando Sócrates decide dirigirse a él, y el alcance de este planteamiento es subrayar que el correcto ejercicio del gobierno está condicionado por el cuidado de sí mismo.

14 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 199.

el cual el alma se desplaza desde el mundo inmanente de las apariencias hacia el elemento divino o mundo trascendente de las esencias en el que se reconoce a sí misma. Este término tampoco se restringe al neoplatonismo, corriente en la que la *epistrophē* adquiere una importancia central y ontológica, en el sentido de que «un ser sólo adquiere consistencia propia en el movimiento que le lleva a 'volverse' hacia su principio»<sup>15</sup>. En el neoplatonismo, la *epistrophē* está ligada a una liberación del cuerpo y a la valorización de la reminiscencia, del conocimiento, como elemento central.

A diferencia de esta posición, en la filosofía estoica del Alto Imperio, la *epistrophē* se realiza en la inmanencia del mundo y se basa en la oposición esencial, como en Epicteto, entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros.<sup>16</sup> Además, no caracteriza un movimiento hacia el alma, sino una relación acabada entre el sujeto y él mismo.

Para caracterizar la especificidad de la *epistrophē* como elemento central de la espiritualidad filosófica, Foucault la distingue de la concepción cristiana de la *metanoia*. En el cristianismo, la *metanoia* se considera un acto repentino (lo que no significa que no requiera preparación), un paso de la muerte a la vida o de la mortalidad a la inmortalidad. La *metanoia* proporciona una ruptura dentro del sujeto, de modo que renunciar a uno mismo implica morir a uno mismo, renacer en otro yo, abandonar la anterior forma de ser.<sup>17</sup>

Pensadores como Séneca utilizan expresiones como «huir de uno mismo», «escapar de uno mismo», y si hay ruptura, ésta no se produce entre el yo y uno mismo. Con lo que se rompe es con el entorno, es decir, con todo aquello que impide la concentración en uno mismo, la acción de habitar en uno mismo. La *epistrophē* que Foucault identifica en el pensamiento tardorromano se realiza en la distancia de una transformación. Sin embargo, la distancia entre el yo que alguien quiere transformar y el yo que resulta de tal transformación no es la que se establece entre una exterioridad aparente y una interioridad esencial; tampoco tiene lugar a través de una ruptura entre el viejo y el nuevo yo, sino en los intersticios del trabajo duro y artesanal a través de los cuales alguien trata de encontrar el centro del yo en el que pretende fijarse y permanecer. En definitiva, la elaboración de uno mismo es un trabajo de conversión a uno mismo (*convertio ad se*).

A diferencia de una noción firmemente construida o de un concepto sólido, la conversión al yo es un esquema práctico<sup>18</sup>: implica actos de protección, defensa y

15 Esta observación de Frédéric Gros en el texto, «Situation du Cours», se basa en la lectura de AUBIN, Paul. Le problème de la conversion. Beauchesne, París, 1963.

16 El término *epistrophē* es utilizado por Epicteto en las *Entrevistas*, especialmente en el libro III (16, 15; 22, 39); por Marco Aurelio en *Pensamientos*, libro IX; y por Plotino en su *Eneadas*, libro IV.

17 Foucault subraya que en el libro *De Paenitentia*, traducción latina de la *metanoia*, Tertuliano (155-225) realiza una disociación entre el acceso a una Verdad instituida (la fe) y la investigación de una verdad oscura del alma a liberar (la confesión). A su vez, la conversión platónica permite conocer en un solo movimiento la Verdad y la verdad del alma originalmente ligada a la primera (Cf. GROS, Frédéric, «Situation du Cours», 216, nota 11).

18 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 199.

equipamiento y armamento del yo; las actitudes de respeto al yo implican estados como convertirse en dueño del yo, en propietario del yo. Pero para convertirnos, necesitamos prestar atención y discernir continuamente entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. La atención, la vigilancia y la mirada permanente sobre el yo deben aplicarse en las situaciones particulares de la vida, especialmente concentrándose en el momento presente. Esta concentración aleja al individuo de las pasiones provocadas por la nostalgia del pasado o la ansiedad por el futuro, que no dependen de nosotros. Sólo el presente depende de la acción libre. En resumen, la conversión a uno mismo no es una trans-subjetivación por la que se produce una ruptura y mutación en el interior del yo introduciendo una cesura esencial en el sujeto, sino que se trata de un proceso largo y continuo por el que uno se pone a sí mismo como objetivo, una suerte de autosubjetivación por la que se aspira a una relación plena entre el yo y uno mismo.<sup>19</sup>

La conversión también implica desviar la mirada de los demás hacia uno mismo. Según Pierre Hadot<sup>20</sup>, volver la mirada hacia uno mismo exige desviarla de la curiosidad por los demás, interesarse por uno mismo en lugar de prestar atención a la vida de los demás. Se trata de un ejercicio de concentración por parte del sujeto, que debe reasignar toda su actividad y atención a esta tensión que le conduce a su meta, que es residir en sí mismo. La inversión de la mirada hacia el yo no significa hacer del sujeto un objeto de análisis, desciframiento y reflexión, sino permanecer en su propio objetivo. Es en el camino entre el yo y su meta donde el individuo debe concentrarse, y no en la agitación del mundo exterior o en la necesidad de desciframiento interior.

## 6. Ascetismo y verdad

Michel Foucault señala la presencia del ascetismo como un criterio importante para identificar la práctica filosófica basada en la espiritualidad y su diferenciación de una filosofía que concibe al sujeto como capaz de verdad.

En la espiritualidad antigua, el ascetismo designa el ejercicio doloroso del sujeto en su intento de salvar la distancia entre lo que ha dejado de ser y la búsqueda de su meta. La exigencia de ascetismo es común tanto en el monacato de los siglos III y IV d.C. como en la filosofía romana de los dos primeros siglos.

Al igual que en el ascetismo monástico cristiano, el ascetismo filosófico se caracteriza por la austeridad; sin embargo, sus tácticas, medios e instrumentos pretenden adquirir algo que el sujeto aún no posee. Pero hay diferencias significativas

19 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 206. Sobre el cuestionamiento de esta «relación plena con el yo» y el hecho de que no haya ruptura en el estoicismo, Cf. JAFFRO, Laurent. «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet». En GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Coords.). *Foucault et la philosophie antique*. Éditions Kimé, París, 2003, 51-79, especialmente 65-69.

20 La diferenciación de Foucault se basa en HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, París, 2002, 221-235.

entre el monacato cristiano y la escuela estoica. El cristiano necesita instrumentos de defensa para luchar contra las diversas tentaciones del maligno y los moviliza para renunciar plenamente a su voluntad y al mal que mora en ella. El filósofo estoico necesita estos instrumentos de defensa para afrontar los acontecimientos del mundo exterior que le afligen y perturban. El cristiano es el asceta de sí mismo porque lucha contra la inclinación al mal o el deseo de pecar que hay en él; el estoico es el asceta del acontecimiento, pero no de cualquier acontecimiento, porque sólo busca vencer al que puede herirle y hacer visible su debilidad.<sup>21</sup> El asceta estoico sólo activa su coraza de defensa cuando los acontecimientos lo exigen; el cristiano, en cambio, necesita ponerla en práctica a diario ante la presunción de que el maligno está continuamente al acecho de sus deseos, pensamientos y acciones. Al subrayar la diferencia entre el cristianismo monástico y el estoicismo basado en la austeridad y el ascetismo, Foucault indica que «la oposición [entre el mundo antiguo y el universo cristiano] no es entre tolerancia y austeridad, sino entre una forma de austeridad vinculada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad relacionadas con la necesidad de renunciar a uno mismo para descifrar la propia verdad».<sup>22</sup> Cabe señalar que la estética de la existencia es inseparable de la ascesis, el ejercicio arduo para alcanzar una meta, que puede ser la tranquilidad del alma o la serenidad, a pesar de la adversidad. Es ante la peor adversidad cuando el atleta estoico, pero también el epicúreo, demuestra que puede ser sereno.

Las tácticas, medios e instrumentos que emplea el asceta estoico para afrontar los acontecimientos de la vida se denominan conjuntamente con el término *paraskeue*. Literalmente, este término puede traducirse como «equipaje» o «material». En los textos estoicos, la *paraskeue* se ejemplifica metafóricamente con los ejercicios que un atleta o luchador debe realizar para vencer las adversidades que puedan afectarle.

A este respecto, Foucault cita al cínico Demetrio, reportado por Séneca en el libro VII de *De Beneficiis*. Demetrio escribe que el atleta de la ascética filosófica se ejercita a semejanza de un luchador para ser lo bastante fuerte en proporción a los golpes que podría recibir. Como luchador del acontecimiento, el asceta no se ejercita para vencer a otros o para vencerse a sí mismo, sino para ser «más fuerte, o no ser más débil que lo que pueda suceder».<sup>23</sup>

De ello se infiere que la *paraskeue* puede designarse como «el conjunto de movimientos necesarios y suficientes, el conjunto de prácticas necesarias y suficientes para permitirnos ser más fuertes que todo lo que pueda suceder en el transcurso de nuestra existencia».<sup>24</sup>

Para entender cuáles son estos movimientos necesarios y suficientes, conviene primero saber qué técnicas ayudan en su adquisición, de qué elementos está

21 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 308.

22 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 406.

23 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 306.

24 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 307.

constituida esa armadura y cómo actúa en el individuo. Comenzando por su adquisición, la armadura protectora (*paraskeue*) es asimilada por el individuo en la escuela filosófica cuando subjetiva los discursos enunciados por el maestro (*logoi*). En el curso de 1982, Foucault estudia textos y diálogos de distintas escuelas del Imperio romano tardío, especialmente el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo. En estas escuelas se da la relación entre el gobierno de uno mismo y de los otros, centrada en la interacción entre maestro y discípulo.

La técnica privilegiada en esa interacción es la de la dirección de la conciencia, ampliamente trabajada en el curso de 1980 en el Collège de France, *Du gouvernement des vivants*, en el marco del estudio sobre las convergencias y diferencias entre la dirección cristiana y la dirección estoica. En el cristianismo, Foucault identifica la centralidad de *decirlo todo* sobre pensamientos, deseos y acciones por parte del dirigido. A este respecto, de alguna manera, Foucault admite que el discípulo estoico siempre confía cierta inquietud o dificultad a su maestro. Sin embargo, esa verbalización es instrumental, jamás una acción permanente. Discurrir sobre alguna falta solo denota el progreso que para el discípulo significa el coraje de tal gesto. Lo que se exige del discípulo es que se convierta en un sujeto de verdad, en el sentido de que necesita ocuparse con los discursos verdaderos.

En la dirección, lo que más importa son los discursos verdaderos que atraviesan la palabra del maestro. Para subjetivar los *logoi* en la dirección de la conciencia, es necesario que el discípulo desarrolle el primer elemento de la *paraskeue*, que es la escucha. Para ello, necesita aprender a valorar el silencio; posteriormente, impregnar en su vida reglas de posturas corporales adecuadas durante la escucha; además, interiorizar reglas sobre la atención propiamente dicha.

Plutarco, en el *Traité sur le Bavardege* (*Tratado sobre la charlatanería*) declara que tras el período de estudios, el sujeto debe aprender a escuchar el *logos* durante el resto de su vida adulta, ya que el arte de escuchar ayuda a distinguir entre la verdad y la disimulación.<sup>25</sup> Cuando alguien escucha, no conviene que se conforme con la belleza de la forma, con la gramática, con el vocabulario o con la refutación de los arguyentes filosóficos o sofistas. Solo debe prestar atención a lo que se dice, al objeto de la escucha filosófica que es el *pragma*, el referente de la palabra. Ahora bien, el referente (*pragma*) de la escucha filosófica es la «proposición verdadera cuando puede transformarse en precepto de acción.»<sup>26</sup> Foucault toma como ejemplo la Carta 108 a Lucilio, de Séneca, en la que cita una aseveración de Virgilio, de su libro *Geórgicas*: «El tiempo huye, el tiempo irreparable».

Frente a esta aseveración, tenemos un comentario filológico y gramatical que puede tener en cuenta otros textos de Virgilio sobre el tema, como la asociación con la vejez, y busca analogías con dicha aseveración. Ya en la escucha filosófica o parenética, se trata de, ante la aseveración «el tiempo huye», «llegar poco a

25 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 325.

26 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 332.

poco, tras meditarla y transformarla de elemento en elemento, a un precepto de acción, a una regla no sólo para conducirse, sino para vivir de una manera general y hacer de esa afirmación algo que se graba en nuestra alma como puede hacerle un oráculo.»<sup>27</sup>

En la escucha activa o parenética, al prestar atención a lo que se escucha, el sujeto no se distrae del referente. La enunciación verdadera que memoriza se convierte en *su* discurso. Así, la escucha constituye una de las técnicas fundamentales de la subjetivación de la enunciación verdadera, siendo el alcance siempre renovado de la ascética filosófica.

Si la escucha es el primer elemento de la adquisición de la *paraskeue*, el *logos* que se manifiesta en la *lexis* del maestro es el segundo elemento que la compone. En efecto, los *logoi* o discursos verdaderos caracterizan el nuevo planteo sobre la problematización de la verdad en el curso de 1982. No se trata de axiomas y principios de verdad en sí mismos, sino de enunciaciones materialmente pronunciadas y útiles para el sujeto.

Para que las enunciaciones (*logoi*) se transformen en armaduras del sujeto (*paraskeue*), es necesario que sean principios aceptables de comportamiento; solo entonces se califican como verdaderas. Los *logoi* son discursos persuasivos, ya que no solo forman convicciones, sino que también impregnán las acciones. Configuran esquemas inductores de acción: una vez que habitan en el pensamiento, en el corazón y en el cuerpo del sujeto, los *logoi* actuarán espontáneamente como si hablaran en su nombre, diciendo lo que conviene hacer; y haciéndolo, efectivamente, lo que es preciso hacer.

Finalmente, conviene saber cómo actúa esa armadura en el sujeto. Ella opera como una *matriz para la acción* y es para adquirirla que este opta libremente por la ascesis. Además de la adquisición de las matrices de acción, el sujeto necesita saber cómo preservarlas para poder utilizarlas en el momento oportuno. Así, constituyen una suerte de auxilio indispensable ante los acontecimientos.

Que el *logos* hable, en el momento en que se produce el acontecimiento, que el *logos*, que constituye la *paraskeue*, se formule para anunciar su auxilio: y ya está presente el auxilio que nos dice qué hay que hacer o, mejor, dicho, que nos hace hacer efectivamente lo que debemos hacer.<sup>28</sup>

Para que las matrices razonables de acción sean utilizables, necesitan estar siempre «a mano» (*prokheiron*, en griego; *ad manum*, según la traducción latina).<sup>29</sup> Plutarco observa su presencia en el sujeto cuando invoca algunas metáforas.

La primera es que los *logoi* se asemejan al *pharmakon*: se comparan con la medicación con la cual el sujeto necesita contar para evitar daños a lo largo de la existencia. Otra metáfora es que los *logoi* parecen a los amigos: los verdaderos

27 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 333.

28 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 310.

29 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 311.

*logoi* son aquellos que ejercen presencia útil en la adversidad, análogamente a la ayuda que los verdaderos amigos brindan al sujeto cuando más la necesitamos. También pueden compararse a la voz interior que se hace oír cuando las pasiones inician sus agitaciones. Una vez que vengan las vicisitudes de la existencia, las adversidades amenacen y las pasiones obstaculicen el equilibrio propio, los *logoi* entran en acción para que el sujeto actúe como conviene. El efecto de la acción de estas matrices de verdad no es la producción de una interioridad, sino, más bien, la constitución de un sujeto de acciones.

Otra definición de *paraskeue*, que puede leerse en el Dossier «Cultura de uno mismo», es más amplia y refleja mejor lo que se ha explicitado hasta aquí. Foucault la caracteriza como

el conjunto en el que se enuncian a la vez y en su relación indisoluble la verdad de los conocimientos y la racionalidad de las conductas; más precisamente, aquello que, en la verdad de los conocimientos, funda la racionalidad de las conductas y aquello que, en esta racionalidad, se justifica en términos de proposiciones verdaderas<sup>30</sup>.

Como destaca Frédéric Gros al respecto, «El *logos* debe actualizar la rectitud de la acción, más que la perfección del conocimiento», lo que indica que «el sujeto de la inquietud de sí es en lo fundamental un sujeto de acción recta más que un sujeto de conocimientos verdaderos.»<sup>31</sup>

## 7. Conclusión

Para concluir, puede decirse que la relación entre subjetividad y verdad entendida desde el punto de vista de la espiritualidad ocupa el centro de la problematización filosófica en el Curso de 1982. Como subraya Foucault en la entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, de enero de 1984, le cito: «Creo que, en la espiritualidad antigua, había una identidad o una quasi-identidad entre esta espiritualidad y la filosofía», entendiendo la espiritualidad como «el acceso del sujeto a un cierto modo de ser y las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para alcanzar este modo de ser». <sup>32</sup>

En un artículo publicado en la revista *Le Débat* en 1983, incorporado con modificaciones a la «Introducción» de 1984 a *L'usage des plaisirs*, Foucault subraya que el *ensayo*, como experiencia que modifica el yo en el juego de la verdad, es el cuerpo vivo de la filosofía, al menos «si sigue siendo hoy lo que fue en el pasado, es decir, una 'ascesis', un ejercicio del yo en el pensamiento». Dos años después

30 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 509.

31 GROS, Frédéric. «Situation du Cours». En: FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 509.

32 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits*, IV, Gallimard, París, 1994. Édition établie sous la dirección de Daniel Defert e François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, 722.

del curso de 1982, y unos meses antes de corregir sus dos últimos libros, Foucault sigue entendiendo la filosofía como espiritualidad, en el sentido de una ascensión del pensamiento sobre sí mismo. «Pero ¿qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – si no el trabajo crítico del pensamiento sobre el pensamiento mismo?»<sup>33</sup>

Como tal, ella permite separarse de uno mismo, «pensar de otro modo lo que se piensa y percibir de otro modo lo que se ve». Además de trabajo crítico, la filosofía se despliega como ejercicio histórico, no porque Foucault trabaje como historiador, sino porque «el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y le permite pensar de otro modo»<sup>34</sup>. Este trabajo, a la vez crítico e histórico, de crear una distancia con respecto al propio pensamiento, evoca la noción de experiencia de la espiritualidad, es decir, «la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad»<sup>35</sup>.

33 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, 15.

34 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 15.

35 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 10.

## 8. Bibliografía

- GROS, Frédéric. «Situation du Cours». En FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Seuil/Gallimard, París, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Seuil/Gallimard, París, 2012. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennelart.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2014. Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, París, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits, IV*. París, Gallimard, 1994. Édition établie sous la direction de Daniel Defert e François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, Paris, 2002.
- JAFFRO, Laurent. «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet*». En GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Coords.). *Foucault et la philosophie antique*. Kimé, París, 2003, 51-79.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.