

EL CUIDADO DE NOSOTROS MISMOS: EL DESCUIDO DE LA DEMOCRACIA EN MICHEL FOUCAULT

DAVID HERNÁNDEZ CASTRO

UNED

Las lecciones de Foucault en el Collège de France se habían convertido en un auténtico acontecimiento. Un periodista de *Le Nouvel Observateur*, Gérard Petijean, describió el ambiente como un cúmulo de cuerpos, papeles y grabadoras, sobre el que Foucault prácticamente tenía que trepar para poder acceder a la mesa de conferencias. «Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre»¹. Estamos a 22 de febrero de 1984, una jornada que los alumnos de Foucault no olvidarían por dos razones. Una de ellas, la más importante para el horizonte filosófico del Collège de France, pasó completamente desapercibida para el resto del mundo, quizás porque el mundo estaba demasiado preocupado por la segunda razón: los camioneros franceses estaban en huelga. Y hacía tiempo que Francia no vivía una huelga como ésta. Los habitantes del Collège de France, junto al resto de sus compatriotas, descubrieron esa mañana con estupor que el acuerdo *in extremis* alcanzado la noche anterior entre los sindicatos y el ministro de Transportes había sido rechazado por sus bases sociales. Así que, justo en el instante en que Foucault intentaba hacer sitio a sus papeles entre el mar de grabadoras, más de 200 puntos estratégicos de la red de carreteras del Estado estaban siendo taponados por la marcha iracunda de los camioneros franceses. El asedio estaba llegando a la periferia de París. 9.000 empleados de la Peugeot y 14.500 de la Citroën se vieron arrastrados al paro técnico. El poder político, e incluso las organizaciones sindicales, transmitían una preocupante impresión de impotencia ante lo que se había empezado a llamar los *rabiosos* del transporte. Francia

¹ Petijean, G., «Les Grands Prêtres de l'université française», *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975. Citado en Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010 (=2009), p. 10.

parecía encontrarse al borde del caos, mientras los medios de comunicación hablaban abiertamente de desafío al Estado².

Pero dentro del anfiteatro del Collège de France los ecos de lo que estaba ocurriendo fuera quedaron completamente apagados por el audaz giro que Foucault estaba a punto de imprimir a su teoría del cuidado. El «cuidado de sí» había tomado cuerpo durante el transcurso de las lecciones que impartió dos años antes en torno a la hermenéutica del sujeto, donde una lectura exhaustiva del *Alcibíades* de Platón le reveló que el *gnothi seautón*, la famosa sentencia escrita en la piedra del Oráculo de Delfos («conócete a ti mismo»), no era más que una implicación de un principio mucho más general, y más profundo: la *epiméleia heautoú*, o sea, el cuidado de sí, la aplicación a sí mismo³. Alrededor de este principio Foucault descubrió toda una serie de prácticas que desarrollaban la conminación a decir la verdad sobre uno mismo, una forma del decir veraz que respondía al carácter estructurante de los saberes constituidos que había presentado en *La arqueología del saber*⁴. En el centro de todo, la *parresía*, una práctica discursiva que aspiraba a transformar el modo de ser del otro, instándole a que abandonara su descuido de sí mismo y a que cumpliera con su obligación de cuidar de sí⁵. Pero de aquella primera lectura del *Alcibíades*, lo importante para nosotros es señalar que lo que aflora para Foucault del vínculo entre la *parresía* y el cuidado de sí es un puente entre el paraje de la verdad y el alma inmortal. Y es importante porque dos años después, cuando Foucault tomó la palabra en aquella jornada marcada por la huelga de los camioneros franceses, lo hizo con el *Laques* debajo del brazo, un diálogo que a diferencia del *Alcibíades*, abriría las puertas a un nuevo tipo de relación entre la *parresía* y el cuidado de sí. El hallazgo, fundamentalmente, apuntaba a una «estética de la existencia». Foucault lo enuncia con estas palabras: «Aquí, el objeto designado en el transcurso del diálogo como aquello de lo cual debemos ocuparnos no es el alma, es la vida (*bíos*), esto es, la manera de vivir»⁶. El cuidado de sí, por tanto, no solamente conducía al conocimiento del alma, sino también a «una prueba de vida», o más concretamente, «una prueba de la existencia y la elaboración de cierta forma y modalidad de vida»⁷.

A Foucault no le quedaba mucho tiempo. Pero la onda expansiva de sus últimas lecciones en el Collège de France no ha parado de crecer desde entonces. Junto a Heidegger, constituye uno de los puntales básicos de un amplio, fecundo y heterogéneo campo de investigación en torno al «cuidado». En líneas generales, sus nociones han

² Cf. Fidalgo, F., «Camioneros franceses se rebelan contra el Gobierno y la patronal», *El País*, 23 de febrero de 1984.

³ Cf. las lecciones del mes de enero en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, 2a edición, 3a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2009 (=2001).

⁴ Foucault, M., *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, 1a edición, 1a reimpresión, Argentina, Siglo XXI, 2004 (=1969).

⁵ «parresía», literalmente, «decirlo todo».

⁶ Foucault, M., *El coraje de la verdad*, *op. cit.*, p. 141.

⁷ *Ibidem*.

demostrado tener un alto rendimiento en ámbitos tan dispares como la ecología, la historia, la teología, la política o el feminismo, y no parece que este filón abierto por Foucault vaya a agotarse en un futuro cercano. Sin embargo, es necesario poner sobre la mesa que el carácter tentativo de su investigación, junto a su interrupción prematura, y al propio formato de las lecciones del Collège de France, dejaron algunas lagunas pendientes, y lo que es peor, convirtieron en tesis lo que deberían haber sido simples hipótesis de trabajo. Una de ellas es la que nos habla de la relación del cuidado con la democracia. Foucault ubica a la democracia en la prehistoria del cuidado, como consecuencia de la línea de fractura que le pareció encontrar entre lo que describió como la «*parresía* política» y la «*parresía* filosófica». Veamos algunos comentarios. La *parresía* política, dice Foucault, «no apunta a la *epiméleia*», no incita a la gente «a ocuparse de sí misma»⁸. No hay en ella indagación, confrontación de las almas, ni mucho menos, un interés por transformar la propia vida. Es la manifestación de alguien que siendo capaz de decir la verdad, se pone de pie ante la asamblea y lo hace, pero solo para retirarse luego, para dejar a los que lo han escuchado desenvolviéndose como puedan consigo mismos y con la verdad⁹. Para el Foucault de las lecciones del Collège de France, el cuidado no solo no aparece en esta *parresía* democrática, sino que surge como consecuencia del fracaso de la democracia para dar una respuesta al principio de la diferencia ética, es decir, al supuesto de que el trabajo ético diferenciador solo puede realizarse sobre una persona o un pequeño grupo de personas, pero no sobre un pueblo entero¹⁰. Foucault seguirá profundizando en estos argumentos en una entrevista que concedió por aquellas fechas. El cuidado de sí, declaró, aparece con la emergencia de la empresa filosófica que redefine el decir veraz como una aspiración a transformar el modo de ser de la persona, de manera que ésta pueda aprender a cuidar como corresponde de sí misma, y gracias a ello, ocupar, por un lado, el lugar que le conviene en la sociedad, y por otro, convertirse, si procede, en la clase de persona que es capaz de cuidar de las otras¹¹. «No creo –añade– que pueda decirse que el hombre griego que cuida de sí deba en primer lugar cuidar de los otros»¹². Y más adelante: «El cuidado de sí es éticamente lo primero, en la medida en que la relación a uno mismo es ontológicamente la primera»¹³.

A lo largo de las siguientes páginas voy a intentar demostrar que no es posible seguir sosteniendo estas afirmaciones de Foucault. La *parresía* democrática no solo apuntaba a la *epiméleia*, sino que la *epiméleia* constituía el fundamento político de la *parresía* democrática. El problema, en realidad, no es Foucault, sino Platón, o por decirlo con otras palabras, es Foucault en tanto que lector de Platón, en el sentido de que a pesar de

⁸ *Ibíd.*, p. 102.

⁹ *Ibíd.*, pp. 102-103.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 64 y ss.

¹¹ Fonet-Betacourt, R., Becker H. y Gómez-Muller A., «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista a Michel Foucault)», en Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994 (=1984), pp. 105-142. *Cf.* p. 116.

¹² *Ibíd.*, p. 117.

¹³ *Ibíd.*, p. 118.

todas sus cautelas tomó el relato que Platón hacía de la democracia como si fuera un fiel trasunto del relato que los demócratas se hacían de sí mismos. Y nada más lejos de la realidad. La *parresía*, tal y como la encontramos en Platón, no tiene nada que ver con lo que los demócratas atenienses consideraban que era la *parresía*. Para ellos, representaba el valor y la nobleza de la palabra de los de abajo. Mientras que para Platón, se trataba de la clase de sinceridad y coraje que mostraban los de arriba cuando le cantaban las cuarenta a los de abajo. Las denominaciones de arriba y abajo no son mías. Son de Foucault¹⁴. Pero recogen perfectamente el sentir de las que utilizaban los críticos de la democracia. Los de arriba eran la gente sensata y decente («chrestoí»). Normalmente, una selecta minoría compuesta de ricos, bien nacidos y campesinos más o menos acomodados. Mientras que los de abajo eran, sin excepción, la chusma («óchlos»), una plétora bastante desagradable, ruidosa, y mayoritaria («polloí»), de pobres e ignorantes («amatheis»), como los que trabajaban en los talleres del Erecteión, o los que se ganaban parte de su sustento remando en la flota.

Foucault realiza un gran esfuerzo de aproximación a la *parresía* democrática, no exento de originalidad y sutileza. Pero podemos abordar la cuestión del cuidado sin necesidad de perdernos en él. Su interpretación es problemática, porque choca con la forma en la que los demócratas atenienses se veían a sí mismos, con la tradición que recogen las fuentes, y con la lectura que realizan la mayor parte de los autores modernos. De hecho, el propio Foucault se vio obligado a tener que afrontar estas objeciones distinguiendo entre un sentido «corriente» de la *parresía* y otro más «técnico y preciso», el último de los cuales se ajustaría a la lectura que él realiza del uso que encuentra en algunos autores¹⁵. Pero incluso en estos casos, el sentido de las fuentes no siempre encaja en su interpretación, de manera que se ve obligado a recurrir al expediente de desdoblarse la *parresía* en una *parresía* «mala», cuando los autores que la mencionan lo hacen con un sentido despectivo, como Eurípides en el *Orestes* al presentar a «un cierto individuo de lengua desenfrenada» que se vale de la *parresía* para «impulsar a la gente a cualquier desatino»¹⁶, y una *parresía* «buena», cuando estos autores (a veces, los mismos), la utilizan para mostrar un acto de coraje, como hace Demóstenes al dirigirse a los atenienses en la *Tercera Filípica*: voy a hablaros con *parresía*, aunque esto me cueste caro¹⁷.

Para no perder de vista nuestro objetivo, debo insistir en que nos estamos refiriendo en todo momento a la concepción que Foucault desarrolló de la *parresía* democrática. Otra cosa es la *parresía* filosófica, que es lo que en el *Laques* desembocará en el cuidado de sí como una estética de la existencia, o de la forma en la que nos ocupamos de nuestro

¹⁴ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009 (=2008), p. 122. En el original francés, «une parole d'audeus».

¹⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

¹⁶ E., *Or.*, 903-907. Cf. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 176 y ss.

¹⁷ D., IX, 3-4. Cf. Foucault, M., *El coraje de la verdad*, op. cit., pp. 56 y ss.

estilo de vida. El problema es que Foucault toma como asidero a Platón en ambos casos. Lógicamente, cuando se trata de Platón no hay mejor piedra de toque para esclarecer el sentido de un concepto que el propio Platón. Pero las personas menos platónicas del mundo fueron los demócratas atenienses, así que intentar proyectar sobre ellos el concepto que Platón tenía de la *parresía* no parece una buena idea. La situación, en el caso del cuidado, empeora. Foucault navega aquí completamente a ciegas, porque si bien es consciente de que Platón elaboró su propio concepto de la *parresía* sobre la base de una noción previa que extrajo del arsenal político de la democracia, en el caso del cuidado escribe como si los demócratas atenienses no hubieran escuchado nunca esta palabra antes de Platón. Mi objetivo principal es demostrar que, al igual que sucede con la *parresía*, los demócratas atenienses disponían de una concepción sumamente elaborada del cuidado, y que lo que hace Platón, en ambos casos, es un desvío, un intento de reconducir el sentido de estas nociones hacia el interior de su propia teoría. Seguramente, sus esfuerzos no causaron mucha mella en lo que los demócratas pensaban de sí mismos. Pero la caída de la democracia propició que sus diálogos, o el punto de vista que estos diálogos habían asumido¹⁸, se convirtieran en la matriz a partir de la que estos conceptos evolucionaron en las escuelas helenísticas¹⁹. Por eso la mirada de Foucault tiene su mayor alcance cuando apunta hacia la deriva postdemocrática de la *parresía* y el cuidado, pero se pierde cuando intenta bucear en su prehistoria, a pesar de que no solo recurrió a la obra de furibundos antidemócratas como Platón o El Viejo Oligarca, sino también a la de demócratas convencidos, como Isócrates o Demóstenes. El problema es que la *parresía*, tal y como operaba en la democracia ateniense, era un concepto demasiado fuerte, incluso para alguno de estos demócratas, los más moderados, como Isócrates. Raaflaub sostiene que la *parresía* debe ser interpretada como una maduración del concepto de *isegoría*, en el sentido de que si bien empezó como un derecho a la mera igualdad de palabra terminó constituyendo el derecho a la libertad de «decirlo todo»²⁰. Para los demócratas atenienses, se trataba de un principio que había que defender con uñas y dientes frente a los partidarios de la oligarquía. Unos y otros tenían muy claro de lo que estaban hablando: el derecho de cualquiera a poder decir cualquier cosa que quisiera decir²¹. Puede que, si nos colocamos en la piel de Platón, y pensamos en la clase de cosas que él consideraba que había que decirle al pueblo, la *parresía* fuera un acto de coraje. O puede que, en las manos de un remero, a los atenienses más linajudos les pareciera tan grosera como las comedias de Aristófanes. No deberíamos culparlos. En verdad, hacía falta mucho coraje (coraje que Platón, por cierto, nunca tuvo), para plantarse delante de una asamblea con la finalidad de intentar convencer a los pobres de

¹⁸ Y compartido, en algunos puntos, por otros sectores sociales y escuelas filosóficas.

¹⁹ Por supuesto, la *parresía* y la *epiméleia* tuvieron una vida propia fuera del platonismo, pero todas las escuelas helenísticas asumieron la misma distancia que Platón respecto al origen democrático de estos conceptos.

²⁰ Raaflaub, K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, traducción de Renate Franciscano, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 221-225.

²¹ *Ibíd.*

que lo mejor para ellos sería renunciar voluntariamente a los sueldos que cobraban por asistir a las asambleas. Y es igualmente cierto que, cuando alguno de estos pobres tomase la palabra²², la música no debía de resultar agradable para todo el mundo, sobre todo para los espíritus sensibles educados en la retórica de Isócrates, o para los ricos que tendían a palpase instintivamente sus bolsillos cada vez que veían a un pobre levantarse. Pero lo que resulta difícil poner en cuestión es que la *parresía*, tal y como la entendieron los demócratas atenienses, no aludía a la palabra de los de arriba, sino al reconocimiento de que la palabra de los de abajo, y en concreto, la de los pobres, tenía el mismo valor que la palabra de los de arriba.

Hablemos ahora del cuidado. Los atenienses que escuchaban a Platón hablar del «cuidado de sí» solo podían interpretarlo como una subversión de otro tipo de cuidado que constituía el principio fundamental de la democracia: el «cuidado de nosotros mismos». Pero antes de entrar en detalles es importante señalar que el pronombre «nosotros» tiene aquí el doble carácter de un genitivo subjetivo y objetivo. En el primer caso, el cuidado de nosotros mismos es el cuidado que *nosotros* tenemos: se refiere a nosotros, en tanto que somos nosotros los que cuidamos. Y en el segundo, genitivo objetivo, es el cuidado que se tiene *de* nosotros, se refiere también a nosotros, pero en tanto que constituimos el objeto del cuidado. El cuidado de nosotros mismos es el cuidado que nosotros tenemos de nosotros mismos. Pero cuando el Sócrates de Platón dice: «cuídate de ti mismo», o incluso cuando lo hace en plural: «cuidaos de vosotros mismos», no está diciendo que sus discípulos se dediquen a ocuparse los unos de los otros, en el sentido de que deban aplicarse a la transformación recíproca de sus modos de vida, sino que cada uno de ellos debe ocuparse de sí mismo: si está a su alcance, con la ayuda de un maestro, un parresiasta, pero siempre con el sentido de dar forma a la propia vida, a la vida de uno mismo. Como señala Foucault, este cuidado de sí es ontológicamente anterior al cuidado de los otros. Es éticamente lo primero. El hombre que cuida de sí se ocupa en primer lugar de sí mismo, y solo después, cuando ha aprendido a cuidar como corresponde de sí mismo, puede ocuparse también del cuidado de los demás.

Pero decir, como hace Foucault, que esta clase de cuidado fuera apropiada para describir lo que el cuidado representaba para el «hombre griego», es una verdad a medias. Sin duda, era verdad para ese griego peculiar y extraordinario que fue Platón. Y terminó siéndolo para muchos otros que buscaron en la filosofía el consuelo por la decepción, o la caída, de la democracia. Pero dudo que podamos decir lo mismo de la multitud de alfareros, tenderos y agricultores que pululaban fuera de los muros de la Academia. A ellos no se les hubiera ocurrido pensar que el cuidado de uno mismo fuera ontológicamente anterior al cuidado de los otros. Ni que para cuidar de los otros, primero

²² Algo que ocurría con más frecuencia de lo que pensaba Foucault. Hansen señaló que junto a un pequeño grupo de políticos especializados varios cientos de personas participaban ocasionalmente en las asambleas y los tribunales proponiendo mociones o presentando acusaciones. Cf. Hansen, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, translated by J. A. Crook, London, University of Oklahoma Press, 1999 (=1991), p. 271.

tuvieran que aprender a cuidar de sí mismos. Lo que ellos pensaban era que la mejor forma de cuidar de sí mismos era cuidar de los otros, y no miraban con buenos ojos a los que opinaban de otra manera. En la *Oración Fúnebre*, Pericles lo expresa sin reservas:

Las mismas personas pueden cuidar a la vez de sus asuntos particulares y políticos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos políticos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no apolítico, sino inútil²³.

El «cuidado de sí» de Platón apunta directamente contra la línea de flotación de la democracia. Como veremos enseguida, la palabra «cuidado» era una expresión familiar del vocabulario político de los demócratas atenienses, y aunque en otro contexto podía referirse a cualquier clase de atención, para la democracia era siempre el cuidado que se prestaba en relación a los otros, es decir, el cuidado de nosotros mismos. Alguien podría decir, refiriéndose a su salud, a la economía de su casa, o a cualquier otro asunto privado, que cuidaba de sí mismo. Pero a ningún demócrata se le hubiera ocurrido decir algo como esto refiriéndose a los asuntos de la ciudad, o a la manera de convertirse en un buen ciudadano. Le hubiera parecido un cuidado bastante inútil. Por supuesto, para Platón, igual que para Diógenes con su barril, lo realmente inútil era lo que hacían los atenienses acudiendo a las asambleas. Y no digamos para el Viejo Oligarca cuando pensaba en ese incorregible populacho cantarín, siempre corriendo de un lado para otro como si no hubiera un mañana. Pero lo importante no es lo que pensaban Platón, Diógenes o el Viejo Oligarca. Al fin y al cabo, ellos eran unos *outsiders*. Lo que importa es lo que pensaban los ciudadanos cuando alguien como Platón, o el Sócrates de Platón (no sabemos si el Sócrates histórico se atrevió a decir algo parecido), les animaba a que se desentendieran de los asuntos comunes para cuidarse de sus propios asuntos. Y aquí no caben dudas. Debían de pensar que Platón los estaba tomando por idiotas, en el sentido griego, y moderno, de la palabra. Y en el fondo, no andaban muy desencaminados. Platón creía que la mayoría de los atenienses eran idiotas. Aunque algunos, si se aplicaban lo suficiente a sus enseñanzas, podrían dejar de serlo. El problema es que para la mayoría de los idiotas a los que esperaba redimir con sus consejos sus palabras debían de sonar como un pasaje sin retorno a la idiotez perpetua. Para los oídos de un demócrata, todo podían resumirse en una frase: si queréis dejar de ser idiotas, debéis convertirlos en unos inútiles. No era, por tanto, una perspectiva muy halagüeña.

Acabamos de leer que la *epiméleia* aparece en la *Oración Fúnebre* de Pericles como el cuidado de los asuntos particulares y políticos. Personas que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio para ocuparse también de los asuntos políticos, y

²³ Th., II, 40.2. Transcribo el texto de las fuentes clásicas según las traducciones que indico en la bibliografía. Todas las traducciones están cotejadas con el original griego. Se han realizado algunas modificaciones, indicadas en notas a pie de página, para fijar, cuando es posible, una sola versión en castellano de los términos griegos que son particularmente significativos para Foucault o el contenido de mi exposición. Traduzco «ἐπιμέλεια» por «cuidar», en lugar de «ocupar», o «dedicar su atención a»; «πολιτικῶν», por asuntos «políticos», en lugar de «públicos»; y «ἀπράγμονα», de «ἀπράγμων», como «apolítico», en lugar de «despreocupado».

a las que no lo hacen, se las considera, no *apolíticas*, sino inútiles. Uno de los sentidos primarios de la *epiméleia* era el desempeño de una comisión o cargo político. Con la misma finalidad se utilizaba la variante *epimeléomai*, «cuidar». Este uso aparece en multitud de autores y estaba tan extendido que terminó dando nombre a varias magistraturas: los *epimeletai*. No sabemos mucho acerca de ellas, pero sí que sus funciones comprendían un amplio abanico de actividades, desde las de carácter propiamente religioso a las que tenían que ver con la administración de la ciudad²⁴. Había un grupo de diez «cuidadores» («epimeletai») de los astilleros, probablemente, uno por cada tribu, renovados anualmente por sorteo. En la *Constitución de los Atenienses*, se menciona al cuidador («epimeletés») de las fuentes, que era una de las pocas magistraturas que se elegían de forma directa, y cuyo nombramiento se realizaba por un período de cuatro años²⁵. También es mencionado otro grupo de diez «cuidadores» del puerto²⁶, y otro que se dedicaba a la supervisión de las festividades religiosas²⁷. La palabra «cuidador» aparece mencionada cinco veces en la *Constitución de los Atenienses*. «Cuidar», veinticinco veces. Y una vez cada una, las variantes «cuidar de forma conjunta» («*sin epimeléomai*») y «cuidado» («*epimelés*», con un sentido más próximo a «preocupación») ²⁸. Cuando Aristóteles describe el ascenso de Pisístrato a la tiranía, lo hace significativamente como un asalto al cuidado de los asuntos comunes. Detengámonos un momento en esta historia. Valiéndose de una estratagema, Pisístrato se hizo con el poder apoderándose de las armas de los atenienses. Lo interesante es que la fórmula que Aristóteles utiliza para decir que Pisístrato consumó su nueva situación fue instar a los atenienses a que se marcharan a ocuparse de sus propios asuntos. A partir de aquel momento, sería Pisístrato quien se cuidaría de los asuntos comunes²⁹. La tiranía, continúa Aristóteles, será indulgente con los ciudadanos, y prestará dinero a los pobres para que puedan dedicarse a la agricultura. Y esto lo hará por dos razones: para que no vivan en la ciudad, sino esparcidos por el campo, y para que teniendo una prosperidad moderada y estando ocupados con sus asuntos privados, «no desearan ni tuvieran tiempo de cuidarse de los asuntos comunes»³⁰. Hay, por tanto, en la *Constitución de los Atenienses*, una relación clara entre el descuido de los asuntos comunes y la tiranía. Pero Aristóteles confirma esta relación en la *Retórica*, donde dice que el fin de la tiranía es la «custodia»³¹. La palabra que emplea en este caso es «*phylaké*», una guardia, una defensa, y en sentido metafórico, una custodia. Los pasajes de la *Constitución de los atenienses* y la *Retórica* se iluminan

²⁴ Cf. Cargill, J., *Athenian Settlements of the Fourth Century B.C.*, Leiden, Brill, 1995, pp. 153-154, y Develin, R., *Athenian Officials 684-321 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 12-13.

²⁵ Arist., *Ath.*, 43.1.

²⁶ *Ibidem*, 51.4. También elegibles anualmente por sorteo.

²⁷ Los *epimeletai* de las grandes Dionisiacas (56.4) y los cuatro que se elegían de forma directa para los misterios Eleusinos (39.2 y 57.1). Sabemos que existía además un grupo de cuidadores de las *Amphiarata* en Oropos, y otros dedicados al cuidado de las Victorias, etc. Cf. Develin, *op. cit.*, 12-13.

²⁸ Arist., *Ath.*, 49.3 y 27.4.

²⁹ *Ibidem*, 15.5.

³⁰ *Ibidem*, 16.3. La traducción de Gredos dice: la «defensa».

³¹ Arist., *Rh.*, I, 8.5.

mutuamente³². Para que la tiranía pueda asumir la custodia de los asuntos comunes, los ciudadanos deben dedicar su atención a sus asuntos privados. Y esto debió plantear para los demócratas una firme sospecha de que los llamamientos de Platón al «cuidado» de uno mismo no eran inocentes. No es que les pareciera mal prestar atención a los propios asuntos. Pericles en la *Oración Fúnebre* no dice que los ciudadanos deban abandonar los asuntos privados para abalanzarse sobre los asuntos comunes. Lo que dice es que los ciudadanos deben ser capaces de ocuparse de ambos asuntos. Es de la contraposición entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros de lo que sospechan, pero también, como deja ver claramente Pericles en otro discurso, de la primacía ontológica del cuidado de sí, porque es cuidando de los otros como mejor cuidamos de nosotros mismos³³.

Veamos lo que sucedió cuando cayó la tiranía. La *Constitución de los atenienses* nos muestra una auténtica explosión de la política del cuidado. Se empieza por elegir entre los mejores a los que son más aptos para ocuparse del cuidado de los más jóvenes³⁴. Los *epístatas* cuidarán del orden de las sesiones del Consejo³⁵, y el Consejo cuidará de los trirremes construidos y de los aparejos y cobertizos donde se guardan las naves³⁶. Hay magistrados que se cuidan de que las basuras no se descarguen cerca de las murallas³⁷,

³² Alberto Bernabé, en su traducción de la *Retórica*, ha llamado la atención de la ambigüedad del texto griego, que permite referir la palabra custodia tanto al propio tirano como a los asuntos de la ciudad (cf. la nota de Alberto Bernabé a su traducción, en Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 93, nota 89). El contraste con la *Constitución de los atenienses* permite deducir que se trata del segundo caso, como sostiene la versión para Gredos de Quintín Racionero. Aquí, Aristóteles dice que el ascenso de Pisístrato al poder comenzó cuando persuadió al pueblo de que se le concediera una guardia («phylaké») personal (14.1 y 14.2). Pero pronto la guardia de Pisístrato se convirtió en la guardia por Pisístrato de los asuntos comunes. Aristóteles utiliza expresamente la palabra «phylaké», o algún derivado suyo, para referirse al cuidado de los asuntos comunes. En 8.4 dice que las reformas de Solón dejaron al Consejo del Areópago como guardián de las leyes («νομοφυλακείω»). Pero el pasaje decisivo está en 25.2, donde se nos dice que, como consecuencia de las reformas de Efialtes, el Consejo del Areópago se vio privado de las funciones que lo convertían en el «guardián de la constitución» («πολιτείας φυλακή»), y todas estas funciones fueron repartidas entre el Consejo, el pueblo y los tribunales. Hay aquí una asociación directa entre la democracia radical que se instaura con Efialtes y la *custodia* del pueblo de su propia constitución, es decir, de su propio cuidado. De esta manera, la constitución de la democracia es la institución del cuidado de nosotros mismos. Que Platón no era ajeno a este sentido de la custodia, queda claro en el siguiente pasaje de la *República*: «– En tal caso, ¿impondrás la custodia de la ciudad a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno de la Ciudad, prefieren otras dignidades y un modo de vida mejor que el de gobernante de la Ciudad? – No, a ningún otro» (Pl., *R.*, 521b) [Traduzco «Ciudad» y «dignidades», donde Gredos traduce «πόλις» y «τιμάς» por «Estado» y «honores»]. La custodia era también una forma de designar a ciertos cargos políticos: los que custodiaban a los presos (Arist., *Ath.*, 24.3 y 35.1) y los que custodiaban el mercado del trigo (51.3).

³³ Cf. Th., II, 60.2-3: «Tengo para mí, en efecto, que una ciudad que progrese colectivamente resulta más útil a los particulares que otra que tenga prosperidad en cada uno de sus ciudadanos, pero que se esté arruinando como Estado. Porque un hombre cuyos asuntos particulares van bien, si su patria es destruida, él igualmente se va a la ruina con ella, mientras que aquel que es desafortunado en una ciudad afortunada se salva mucho más fácilmente».

³⁴ Arist., *Ath.*, 42.2.

³⁵ *Ibidem*, 44.3.

³⁶ *Ibidem*, 46.1.

³⁷ *Ibidem*, 50.2.

de la calidad de los productos del mercado³⁸, de las medidas y los pesos³⁹, y de que el grano se venda a un precio justo⁴⁰. Otros once magistrados se ocuparán de cuidar a los que están en prisión, a los que han vendido como esclavos a hombres libres, a los ladrones y a los rateros⁴¹. Y luego están los cuidadores del puerto, de los astilleros y de las festividades religiosas de los que ya hemos hablado anteriormente. Aristóteles nos describe con detalle cada uno de estos cuidados que trae consigo la democracia. En la *Política*, seguirá tratando de los cuidados a los que se debe el Consejo⁴², y del cuidado («epiméleia») necesario que los ciudadanos también deben prestar a lo divino, a la guerra, a los ingresos y gastos, a la ciudad, a los puertos y el territorio, y a una larga relación de cosas que tienen en común⁴³. En una frase: lo que caracteriza al buen ciudadano es que se dedica a la política y tiene autoridad, o capacidad para tenerla, «por sí mismo o con la ayuda de otros, en el cuidado de los asuntos comunes»⁴⁴. No hay duda de que en Aristóteles, frente a Platón, encontramos el concepto de cuidado que manejaba la ciudad democrática, una noción en la que ocuparse de los asuntos comunes implicaba una dedicación al cuidado de los otros, es decir, al cuidado de nosotros mismos, y en la que este cuidado no era solamente un servicio a los demás sino una forma de construir la ciudadanía, de transformarse a uno mismo a través del cuidado de los otros. En cuanto a lo primero, podemos comprobarlo en un pasaje donde Aristóteles realiza una comparación entre las ciudades de verdad y aquéllas que lo son solo de palabra. Algunos, como los etruscos y cartaginenses, tienen alianzas comerciales o de defensa, pero esto no quiere decir que sean ciudadanos de una misma ciudad, porque «(no) tienen que preocuparse unos de cómo son los otros»⁴⁵. Cuidar los unos de los otros, y de cómo deben ser los otros, es lo que hace a la ciudad. Y en cuanto a lo segundo, podemos citar un importante fragmento de la *Ética Nicomaquea*. Aquí, Aristóteles se estaba refiriendo a la relación entre la felicidad y la buena suerte. Pero entonces da un paso atrás para recordar «lo que dijimos al principio». Y añade: «El fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles»⁴⁶. La idea está clara: el fin de la política es el cuidado, pero no solo el cuidado que se preocupa por los demás, sino el cuidado que transforma nuestro modo de ser (el estilo de vida del que habla Foucault), que ocupándonos de los otros, nos hace buenos y saca lo mejor de nosotros mismos. Se trata de una práctica, un ejercicio, un entrenamiento, en definitiva, una ascesis política, que Aristóteles incluso llama por este

³⁸ *Ibídem*, 51.1.

³⁹ *Ibídem*, 51.2.

⁴⁰ *Ibídem*, 51.3.

⁴¹ *Ibídem*, 52.1.

⁴² *Arist., Pol.*, 1299a 20.

⁴³ *Ibídem*, 1322b 30 y ss.

⁴⁴ *Ibídem*, 1278b 1-5. Gredos traduce «τῶν κοινῶν ἐπιμελείας» por «la administración de los asuntos de la comunidad». También, *cf.*, 1298a 10-11: «Que todos los ciudadanos decidan sobre todas (las cosas comunes) es propio de la democracia, pues el pueblo busca este tipo de igualdad».

⁴⁵ *Ibídem*, 1280b 7.

⁴⁶ *Arist., EN*, 1099b 30-33.

nombre⁴⁷, y de la que nos dice, en un pasaje que aborda el *cuidado* de la educación de los jóvenes, que «es necesario que los asuntos comunes sean objeto de un entrenamiento (áskesis) común»⁴⁸. La propuesta de Platón, podemos verlo ahora con claridad, tiene un carácter polémico. La ascesis personal que preconiza a través del «cuidado de sí», y que finalmente, se terminaría imponiendo en las escuelas helenísticas, es una impugnación de la ascesis comunitaria y democrática del cuidado de nosotros mismos.

Si volvemos ahora a Foucault es inevitable que nos preguntemos cómo pudo estar tan poco atento al pensamiento de la democracia que se ocultaba en los márgenes de los diálogos de Platón. Foucault no era cualquiera. Fue la persona que cuando comenzó a escribir sobre el nacimiento de la prisión y la emergencia de la sociedad disciplinaria la primera palabra que utilizó fue «Damiens»⁴⁹. Antes de enfrascarse en la lectura de los códigos penales, dirigió su mirada a los individuos que estos códigos trataban de disciplinar. El relato del horroroso suplicio de Damiens, el hombre que estuvo a punto de adelantar sobre Luis xv lo que los jacobinos lograron consumir varias décadas más tarde sobre Luis xvi, es un poderoso aldabonazo con el que Foucault quiso llamar la atención acerca de la importancia de atender a los márgenes de la historia. Y teniendo en cuenta que esta llamada recorrió el conjunto de su obra, ¿cómo explicar su misteriosa ausencia en las páginas que escribió sobre la antigua Grecia? Para la historia de la *parresía* democrática y las raíces políticas del cuidado, lo que pensaban los remeros de la flota, o la *chusma* que trabajaba con los esclavos haciendo vasijas de barro, es más importante que lo que pensaba Platón. Tenemos, claro está, muchas más dificultades para acceder al pensamiento de los demócratas que al pensamiento de los críticos de la democracia. Entre otras cosas, porque el remero y el alfarero no solían escribir diálogos tan brillantes como los de Platón, y porque la posteridad ha sido muy poco generosa a la hora de conservar los escritos de los autores que sintonizaban mejor con el sentir democrático del pueblo ateniense. Pero tenemos otras vías para poder hacerlo. O al menos, intentarlo. Y en cualquier caso, para no dejarnos seducir por la sordina que los críticos como Platón, o los moderados, como Isócrates, intentaron poner sobre los instrumentos de la democracia.

Quizás, el problema tenga que ver con la enorme distancia que separa a Foucault (y a nosotros) de la clase de cuidado que los atenienses incorporaron en su constitución. Y aquí, las palabras «incorporar» y «constitución» no son inocentes. Como Castoriadis no se cansó de repetir, no hay una Constitución de Atenas, sino *de los atenienses*⁵⁰, y los atenienses se constituyeron como comunidad política *incorporando* el cuidado de nosotros mismos. Para ellos, la idea de que alguien quisiera cuidar de sí sin atender al cuidado de los otros, o de que para poder cuidar de los otros, tuviera primero que aprender

⁴⁷ «politikàs askéseis», «ascesis políticas», cf. Arist., *Pol.*, 1341a 9. En la *Ética Eudemia*, Aristóteles identifica la ascesis con la práctica de los hábitos que pueden conducir a la felicidad o alejar de ella (cf. Arist., *EE*, 1214a 18-22).

⁴⁸ Arist., *Pol.*, 1337a 22-27. Gredos traduce «ἄσκησις» por «ejercicio».

⁴⁹ Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, 1a edición, 14a reimpresión, Madrid, Siglo XXI, 2005 (=1975).

⁵⁰ Castoriadis, C., *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 (=2008), pp. 118-199.

a cuidar de sí, era la clase de idea que solo se le podía ocurrir a un inútil, un idiota, o peor, un aspirante a tirano. Pero sin embargo, esta ocurrencia se ajusta como un guante a lo que nuestra sociedad piensa de sí misma. Vivimos en una época donde las personas que solo se dedican a cuidar de sí mismas son consideradas más pragmáticas que las que se preocupan de los demás, a pesar de lo ridículo que resulta la idea de que alguien pueda cuidar de sí mismo mientras el mundo a su alrededor se desmorona. Nuestra idea de la democracia habría hecho las delicias de un tirano como Pisístrato. Nos gusta dejar el cuidado de los asuntos comunes en manos de un pequeño grupo de personas para dedicar nuestro tiempo a cuidar de nuestros propios asuntos. Y por más que la realidad nos muestra que la peor forma de llevar nuestros propios asuntos es dejando en las manos de un pequeño grupo de personas los asuntos que tenemos en común, persistimos en la vieja idea, como si el problema se resolviera cambiando de grupo, en lugar de cambiando de idea. Por supuesto, el cuidado de sí, tal y como toma cuerpo en Platón, los cínicos y las escuelas helenísticas, se encuentra a años luz de la clase de cuidado que nos gusta pensar que tenemos de nosotros mismos, que solemos decir que nos estamos cuidando más cuando simplemente nos estamos gastando más dinero en cosas que no necesitamos. Cosas que, a menudo, nos hacen descuidar lo que realmente importa. En este sentido, nuestra versión del cuidado es una parodia del cuidado de sí. Lo que aprendemos no es a cuidarnos, sino a ser capaces de vivir sin cuidados, es decir, descuidados. Y cuando alguna persona, como Foucault, se da cuenta de esta carencia, es mucho más fácil para ella reconocer el cuidado en el cuidado de sí que en el cuidado de nosotros mismos. Volvamos al 22 de febrero de 1984. Todo lo que rodeaba al espléndido auditorio de las lecciones del Collège de France avocaba inevitablemente al cuidado de sí. Desde el formato del curso (Foucault, en una tarima, hablando a rienda suelta), hasta el tipo de relación que una institución como el Collège de France permite a los profesores desarrollar con sus alumnos. Foucault pensaba que era una cuestión de tamaño, pero el verdadero problema era pensar que el principio de la diferencia ética no toleraba bien el olor democrático de las multitudes. La cuestión es muy sencilla. Y está perfectamente representada en la stampa de aquel día. Por un lado, los oyentes del Collège de France, dejándose arrebatar de la vacuidad del mundo por las palabras del divino Platón. Y por otro, los *rabiosos* del transporte, que no parecen escuchar ni a sus propios sindicatos, pero que están a punto de paralizar el corazón de Francia. En el primer caso, tenemos una muestra del cuidado de sí. En el segundo, del cuidado de nosotros mismos. No desearía que se interpretaran mal mis palabras. No pretendo ridiculizar a los oyentes del Collège de France. Ni revestir a los camioneros de un aura heroica⁵¹. Lo que pretendo exponer

⁵¹ La huelga de los camioneros franceses terminó dos días más tarde de una forma tan sorprendente como empezó. Delors, que oficiaba como primer ministro interino en ausencia de Mauroy, compareció ante los medios de comunicación piropeando a los camioneros y comprometiéndose vagamente a mejorar su capacidad competitiva. Pero además, ofreció, en metálico, 2.000 francos a cada uno de los camioneros que arrancaran el motor. No hizo falta más. Cuando los sindicatos pidieron, por cuarta vez, que los camioneros terminaran la huelga, la situación en las carreteras se despejó. La comparecencia de Delors en los medios recordó a algunos periodistas la del general

es que nos encontramos ante dos formas distintas de practicar el cuidado. Una, inscrita en la estela de la tradición socrática, donde la ascesis es un entrenamiento para la vida, y otra, heredera de la tradición democrática, donde lo que nos entrena para la vida es el ejercicio de la propia vida. Escuchar a Foucault debió de ser, para las personas que tuvieron la oportunidad de hacerlo, una experiencia maravillosa. Con toda seguridad, más gratificante que asistir a una asamblea de camioneros. Pero la cuestión no es lo que una persona pudo haber aprendido escuchando a Foucault (sin duda, mucho), sino si esta persona, para aprender a cuidar de otras, tenía primero que aprender a cuidar de sí misma. Ya conocemos la respuesta de Platón. Por su parte, un tendero del ágora ateniense, fiel partidario del *demos*, seguramente habría respondido de otra manera: «Esto de querer cuidar de los otros suena sospechosamente a tiranía, y lo de cuidar de sí, a los inútiles que solo se preocupan de sus propias cosas». Y puede que después de mirarnos de arriba abajo, hubiese añadido: «Nosotros, la gente del pueblo, no nos fiamos de los inútiles ni de los que van de salvadores, porque nos gusta pensar que no hay nadie mejor que nosotros para cuidar de nosotros mismos».

Foucault tuvo el enorme mérito de recuperar para nosotros el paisaje originario del cuidado de sí. Pero deberíamos ser capaces también de recuperar para nuestro tiempo otro paisaje del cuidado que nunca ha terminado de desaparecer. Se mantuvo vivo en las revueltas de los esclavos que se cansaron de esperar a que sus amos los emanciparan. Y también entre los campesinos que sacaron filo a sus guadañas para defenderse del robo de las tierras comunes. Estuvo ahí, al lado de los obreros que organizaron los primeros sindicatos. Y lo descubrimos otra vez insuflando aliento a la lucha de las mujeres sufragistas. Las mujeres, en realidad, han sido siempre portadoras de esta tradición del cuidado. ¿De qué otra manera hubieran podido sobrevivir a la sociedad patriarcal? La sororidad es otro nombre para el cuidado de nosotras mismas. Y así, como una corriente subterránea que no cesa de romper la tierra, el cuidado de nosotros mismos no ha dejado de brotar del corazón del sufrimiento, la pobreza y la humillación. A veces, de forma rabiosa. Otras, silenciosamente. Pero nunca entre aquéllos que antepusieron su propio cuidado al cuidado de los demás. El mayor problema del cuidado de nosotros mismos ha sido siempre el de los límites de la constitución del nosotros. Los atenienses se preguntaron: ¿Los esclavos, son también parte de nosotros? ¿Y las mujeres? ¿Y los extranjeros? Lo que más debería sorprendernos de estas preguntas no es la respuesta que los atenienses dieron a las dos primeras (al fin y al cabo, se trataba de una sociedad esclavista y patriarcal), sino el hecho de que nosotros, que nos ufamamos de vivir en una sociedad democrática, demos a la tercera pregunta la misma clase de respuesta que le dieron los atenienses. Seguimos sin considerar a los extranjeros parte de nosotros mismos. Pero éste no es el final de la historia. Porque el cuidado, como una gota que nunca deja de horadar la piedra, va socavando los límites de su constitución. La sociedad humana saldrá de su prehistoria no solamente cuando seamos capaces de cuidar de

De Gaulle en mayo de 1968, con la que se «cerró para siempre lo que se creyó era una *revolución*». Cf. Fidalgo, F., «Los camioneros franceses concluyen la huelga y desbloquean las carreteras», *El País*, 25 de febrero de 1984.

nosotros mismos, sino cuando miremos a nuestro alrededor y comprendamos que todo lo que está fuera también forma parte de nosotros.

FUENTES ANTIGUAS Y TRADUCCIONES MODERNAS

- ARISTÓTELES, *Aristotelis Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1884. (Ética Nicomaquea. Ética Eudemia, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985).
- *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1894 (reimpresión de 1962). (Ética Nicomaquea. Ética Eudemia, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985).
- *Aristotle's Política*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957. (*Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988).
- *Ars Rhetorica*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959. (Retórica, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990).
- *La Constitución de Atenas*, ed. de A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948. (*Constitución de los atenienses*, Pseudo-Aristóteles: *Económicos*, introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984).
- DEMÓSTENES, *Orationes*, ed. S. H. Butcher y W. Rennie, Oxford, Oxford Classical Texts, 1903-1931. (*Discursos políticos I*, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1980; *Discursos políticos II*, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1985).
- EURÍPIDES, *Fabulae*, Diggle, J., Oxford, Oxford Classical Texts, 1981-94, 3 vols. (*Tragedias I*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid, Gredos, 1977; *Tragedias II*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978; *Tragedias III*, introducciones, traducción y notas de Carlos García Gual, Luis Alberto de Cuenca y Prado, Madrid, Gredos, 1979).
- PLATÓN, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903. (*Diálogos iv. República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986).
- TUCÍDIDES, *La guerre du Peloponnése*, Romilly, J., Bodin, L. y Weil, R., París, Collection des Universités de France, 1953-72, 5 vols. (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990-1992, 4 vols).

BIBLIOGRAFÍA

- CARGILL, J., *Athenian Settlements of the Fourth Century B.C.*, Leiden, Brill, 1995.
- CASTORIADIS, C., *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012. (Obra original publicada en 2008).
- DEVELIN, R., *Athenian Officials 684-321 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FORNET-BETACOURT, R., BECKER H. Y GÓMEZ-MULLER A., «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista a Michel Foucault)», en Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones la Piqueta,

1994, pp. 105-142. (Entrevista publicada originalmente en *Concordia. Revue Internationale de philosophie*, n° 6, 1984, pp. 99-116).

FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, 1a edición, 1a reimpresión, Argentina, Siglo XXI, 2004. (Obra original publicada en 1969).

— *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, 1a edición, 14a reimpresión, Madrid, Siglo XXI, 2005. (Obra original publicada en 1975).

— *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994. (Resumen del curso en el Collège de France de 1981-1982, publicado originalmente en *Concordia. Revue Internationale de philosophie*, n° 12, 1988, pp. 44-69).

— *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, 2a edición, 3a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2009. (Obra original publicada en 2001).

— *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. (Obra original publicada en 2008).

— *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010. (Obra original publicada en 2009).

HANSEN, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, translated by J. A. Crook, London, University of Oklahoma Press, 1999. (Obra original publicada en 1991).

PETITJEAN, G., «Les Grands Prêtres de l'université française», *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975. Citado en Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, *op. cit.*

RAAFLAUB, K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, translation by Renate Franciscono, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

FUENTES DE INFORMACIÓN ELECTRÓNICAS

[obtenidas en consulta de 20-07-2016]

De *El País* [www.elpais.com]

FIDALGO, F., «Camioneros franceses se rebelan contra el Gobierno y la patronal», 23 de febrero de 1984.

— «Los camioneros franceses concluyen la huelga y desbloquean las carreteras», 25 de febrero de 1984.