

DEL “CUIDADO DE SÍ” FOUCAULTIANO AL “SÍ A CUIDAR” DELEUZIANO

AMANDA NÚÑEZ

UNED

Si Francisco José Martínez ha mostrado el lado nietzscheano de Michel Foucault, la cara A¹. Nosotros vamos a investigar una cara B que nos asalta al leer los últimos textos del filósofo francés. Hemos considerado que en Foucault hay una tensión entre ambos polos, muy radicalmente diferentes entre sí y querríamos sacarlos a la luz aquí.

En esta intervención se desea realizar una inversión, aquélla que va del “cuidado de sí” foucaultiano a una especie de “sí a cuidar” deleuziano.

Pensamos que una gran diferencia entre Michel Foucault y Gilles Deleuze se da en este *cuidado de sí*; en la centralidad que Foucault establece con esta práctica de un sujeto frente al sujeto residual que proponen Gilles Deleuze y Félix Guattari. Normalmente, y a partir del texto de Deleuze “Deseo y placer”², se ha puesto el acento en esta diferencia inmensa entre ambos –Foucault del lado del placer y Deleuze por la parte del deseo– pero consideramos que, visto el final de la historia, Deleuze podría localizar en Foucault una diferencia aún mayor de la cual la polémica del deseo y el placer sería subsidiaria. Pero esta diferencia pareciera que Deleuze no pudo asumirla o supo darle la vuelta de un modo que, en el mundo de los estudios foucaultianos, se considera mucho más perteneciente al modo de pensar de G. Deleuze que a aquél de M. Foucault.

La pista que tenemos para notar cómo Deleuze no puede digerir este “sí mismo”, con tendencia idealista, que aparece en Foucault, es la lectura que hace de ello en su libro *Foucault*³. Frente a la autorreferencialidad, autoafección y reflexión a las que abre la puerta Foucault en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*⁴,

¹ N.E. La autora se refiere a la Conferencia de Francisco José Martínez en el Curso de Verano de la UNED “El cuidado de sí. Cuerpo, alma, mente y sociedad”, realizado en Barco Ávila en 2013, recogido en algunas de sus líneas en el texto del autor en este volumen colectivo.

² Vid. Deleuze, G. “deseo y placer” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007. Págs. 35-41.

³ Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós. 1987

⁴ Foucault, M. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1998. E *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI. 1998.

junto con los cursos de los últimos años de su vida⁵ y las entrevistas; Deleuze reacciona considerándolo una invaginación del afuera y de la exterioridad, es decir de lo no sujeto por antonomasia: del pensar.

Si comenzamos con la noción “Sí mismo”, en griego es una construcción muy extraña: “*autó tó autó*”, una expresión que apenas nos ha llegado y que, como plantea Foucault en la *Historia de la sexualidad*, no aparece hasta tarde. La expresión tiene un primer “*autó*” (*mismo*) como puede ser el de auto-nomía (darse la norma a sí mismo) y un *to autó* que significa “lo mismo”. Traducido conjuntamente es un “sí mismo”.

Lo complejo de este término es que introduce un *lo mismo* (to autó), que es específico de una relación. Así nos acordamos del famoso fragmento tercero de Parménides que dice: “*tò gàr autò noeîn estín te kaî eînai*” que significa “lo mismo es pensar y ser”⁶. Es decir que introduce tres dimensiones: pensar, ser y *lo mismo* (to autó).

Pero, a lo largo de un viaje filosófico, a este tres del *to autó* parmenídeo, le sale un apéndice extraño, en el *Alcibiades* de Platón⁷ le surge un nuevo “*autó*” al famoso “*to autó*” el cual se muestra, a su vez, como una pregunta: Para ser justos habría que poder “ocuparse de sí mismo” pero, ¿cómo ocuparnos de nosotros mismos si no sabemos “qué es ese sí mismo” (autó to autó)?⁸. Curiosamente, al introducir otro “mismo” el sentido no se propaga y extiende a más dimensiones sino que este tres (ser, pensar y *lo mismo*), a pesar de tener un complemento más, queda reducido a un dos reflexivo: *hay algo en sí mismo que es sí mismo*.

Foucault nos hace notar que éste es el germen de unas cuestiones que le interesan desde el comienzo: el sujeto y la verdad⁹. Lo que nos parece extraño es que estas cuestiones estén presentes en Foucault desde el comienzo. ¿Desde qué comienzo?, si se parte de Nietzsche parece que son lo que precisamente no interesaría pero, si partimos de Hegel (de quien Foucault hizo su tesis doctoral), parece que la cuestión puede conectarse algo más.

En efecto, el mago de la reflexión es Hegel sin duda. Hegel no sólo consigue que el Sujeto se autoafecte (que es su definición, por otro lado), sino que la Sustancia misma también lo haga traicionando lo más profundo de Spinoza (y recordemos que si hay un spinozista es Deleuze). Pues la sustancia spinozista no se conoce *en* sus modos, es decir,

⁵ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal, 2011.

⁶ En Oñate, T. y García, C. *El nacimiento de la filosofía. Viaje al Inicio de Occidente*, Madrid, Ed. Dykinson, 2004.

⁷ Platón: *Alcibiades I*. Ed. Dionysos, Santiago. 1979, p. 43. La edición de Gredos lo traduce como “cosa en sí” Tomo VII de las obras de Platón. Madrid, Gredos, 1992.

⁸ Vid la conferencia de Pérez, A, en este mismo volumen.

⁹ Vid Foucault, M. “Foucault” en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999. Págs. 364-365. “En 1984, casi veinte años después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault participa en la redacción del *Dictionnaire des philosophes*. Bajo el reconocible pseudónimo de Maurice Florence redacta su propia voz “Michel Foucault”. La misma supone una poco usual sistematización de su pensamiento. Poco usual porque exigüos son los casos en los que un filósofo reseña su obra precedente. [...] Maurice Florence, Michel Foucault, concede a la subjetividad un lugar de privilegio.” Aragüés, J. M. *De la vanguardia al ciborg. Aproximaciones al paradigma postmoderno*. Zaragoza: editorial Eclipsados, 2012. p. 169.

ella no reflexiona, no hay una transitividad nunca¹⁰, simplemente hay un modularse inmanente. Pero, en Hegel, y como Hölderlin ya criticó en el pensamiento de Fichte, la Sustancia ya es doble pues no hay un *autó to autó* o un *para sí* que no sea un dos.

En efecto, el problema de un cuerpo propio, de un sujeto o de una verdad cualquiera, de un *sí mismo* en cualquiera de sus declinaciones es que ni siquiera son uno. Si alguien dice “sí mismo” sólo puede encontrar algo otro. Así dice Hölderlin en “Juicio y ser”:

“Pero ese ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo “Yo soy yo”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo?, pero ¿Cómo es posible la conciencia de mí mismo? Es posible porque yo me pongo enfrente [...] me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo.”¹¹

Así pues, Foucault, buscando las relaciones del sujeto con la verdad se topa con el mismo problema de siempre y desde Platón, aquel del uno y la díada.

Es cierto que el filósofo francés está buscando una genealogía del sujeto contemporáneo y un modo de generar resistencia a ese sujeto biodominado por una moral y un discurso. Es cierto también que las resistencias a este modo de subjetividad las encuentra en otras subjetividades germinales desde Grecia, aquéllas de las diversas *técnicas del sí mismo* y las *técnicas de los placeres* o una *áskēsis* que todavía no es mortificación sino regulación parcial según ámbitos¹². Pero, el problema es que incardina la forma de sujeto a todas y cada una de ellas. Y esa forma de sujeto es aquélla de la autoafección sin dar cuenta de que esa autoafección es más un producto de la imaginación (del ideal o la idea) más que de otra cosa. Es decir, deja intacto el problema del sujeto y proyecta sobre Grecia un sujeto que probablemente no hay por muy estético o parcial, o dimensional según categorías que lo presente.

El hecho de encontrar un “sí mismo” posee la tendencia de leerlo como primero respecto de los otros y, sobre todo, obviando algo otro que no es ninguno de los otros a los que hay que gobernar y por ello hay que gobernarse a uno mismo como si fuera una ciudad, haciendo del cuerpo una ciudad y de la ciudad un organismo¹³. Este hecho hace

¹⁰ Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, I, XVIII y demostración.

¹¹ Hölderlin, F. *Ensayos*, Madrid, 1997. p. 28.

¹² Cfr. Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid. Ediciones de la piqueta. 1994. Págs. 94-95.

¹³ Esta deriva hacia una *auto-finalidad del cuidado de uno mismo* queda reflejado en los últimos cursos de Foucault en el Collège de France: “Si nos situamos ahora en la época que he adoptado como referencia, es decir en los siglos primero y segundo de nuestra era, ya ha tenido lugar holgadamente la disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros. Tal disociación es probablemente uno de los fenómenos más importantes que ha tenido lugar en la historia de la práctica de uno mismo y quizás en la historia de la cultura antigua. En todo caso es un fenómeno importante que conduce a que, poco a poco, la preocupación por uno mismo se convierta en un fin que se basta a sí mismo sin que la preocupación por los otros se convierta en el fin último ni tampoco en el baremo que permita valorar la preocupación por uno mismo. [...] El sí mismo por el que uno se preocupa ha dejado de ser un elemento entre otros, ha dejado de ser un enlace, una bisagra, un elemento de transición tendente a otra cosa que sería la Ciudad o los otros. El sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por

caer a Foucault en las redes de varios problemas: Por un lado, una cierta desaparición de lo ontológico (estructuras, lógicas, lo otro, ser) quedándonos en lo *humano demasiado humano* como decía uno de los maestros del filósofo francés, Nietzsche. Y, por otro lado, se da una suerte de desubicación respecto de la crítica misma que se pretendía establecer. Es curioso a este respecto la diferencia entre el primero de los volúmenes de la *Historia de la sexualidad*¹⁴ y los dos últimos pues, se da un gran viraje desde unas prácticas que estructuralmente tienden a las relaciones, al tratamiento de estas auto-prácticas.

En este caso, parece que la genealogía del *hombre del deseo* no es tal sino más bien una teodicea: desde Sócrates hasta Habermas (a quien cita y alaba) una misma ética con una sola relación privilegiada: la de un *autó* que es lo mismo que un *autó* del cual recibe afecciones y al cual gobierna. En esta trasposición donde el cuerpo-alma se convierte en una ciudad a gobernar y la ciudad en un organismo sólo hay biopoder en los términos en los que Foucault mismo lo había criticado. No biopolítica, sino biopoder o biodominación.

La ética, el éthos, por su parte, queda reducido a una emanación de una armonía de uno consigo mismo. Ya no quedaría nada del éthos que da lugar tanto a la palabra “ética” como a la “etología” o las relaciones de los vivientes en un ecosistema¹⁵. El éthos sería sólo una técnica del *gobierno de sí* (dietética y sexo) y el *oikos*¹⁶ su lugar de dominio: la esposa, los sirvientes, el amor, la fidelidad, los hijos.

La pluralidad de fuerzas nietzscheanas que nos mostraba Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, las cuales quedaban convertidas, por la magia del derecho, en una sola fuerza (el sexo) contra la que había que luchar devienen un nido autorreferencial que define un sexo, un sujeto y “su” cuerpo... así como diferentes verdades que se esgrimen y luchan de dos en dos: dominación y resistencia, libertad y poder, sujeto y verdad. Dice el filósofo a este respecto:

“Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación”¹⁷.

uno mismo. Se produce a la vez una absolutización de uno mismo en tanto que objeto de preocupación y también nos encontramos ante la auto-finalidad de uno para consigo mismo en la práctica que se denomina la preocupación por uno mismo. Por consiguiente, esta práctica ya no puede ser de ningún modo considerada como algo pura y simplemente preliminar o introductorio a la preocupación por los otros. Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Págs. 67-68.

¹⁴ Foucault, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, S.XXI, 1998.

¹⁵ Cfr. Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2003. págs. 45-46.

¹⁶ “Oikos” significa hogar, casa. Vid. Núñez, A. “La fortuna y la muerte llaman a nuestra puerta...” en Faro crítico. *15M La revolución como una de las bellas artes*. Madrid: Ediciones Amargord., p. 53.

¹⁷ Foucault, M. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Revista *Concordia* 6 (1984), págs. 96-116. Anexo a Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*.

Parece, entonces, que retornamos a la misma cuestión: hay que procurarse unas reglas de derecho (¡de un derecho!), técnicas de gestión y un éthos –ya convertido en moral y no etología– donde haya un mínimo posible de dominación.

Si, en un comienzo parmenídeo *lo mismo* eran pensar y ser, ¿Dónde ha quedado todo esto en un transcurrir epocal y en los textos de Foucault? Un *autó* rompió el *to autó* y creó la forma de la interioridad por antonomasia: el sujeto y sus autoafecciones.

* * *

Apuntemos brevemente qué operación realiza G. Deleuze ante esta problemática que abre Foucault en sus últimos textos.

Parece que Deleuze invierte los términos y pasa de un *cuidado de sí* (mismo) a un cuidar un *sí del afuera*. De este modo, Deleuze nota en el gesto foucaultiano, no una historización de prácticas, tampoco un mero quedarse en la reflexión de una subjetividad, sino una búsqueda ontológica de las condiciones. Así, este *to autó* que ha venido a reducir el *to autó* parmenídeo de un tres a un dos, regresa al pensar y, finalmente abre una nueva vía: ya no sólo hay ser, pensar y lo mismo, sino que, en sus entrecruzamientos, aquello radicalmente encontrado es, de nuevo o como nuevo, el afuera. Dice Gilles Deleuze a propósito de este último pensamiento de Foucault:

“Si el adentro se constituye por el plegamiento del afuera, existe una relación topológica entre los dos: la relación con sí mismo es homóloga de la relación con el afuera, y las dos están en contacto por medio de los estratos, que son medios relativamente exteriores (y por lo tanto, relativamente interiores). Todo del adentro se encuentra activamente presente en el afuera, en el límite de los estratos. El adentro condensa el pasado [...] en modos que de ninguna manera son continuos, pero que lo confrontan con un futuro que procede del afuera, lo intercambian y lo recrean. Pensar es alojarse en el estrato, en el presente que sirve de límite: ¿qué puedo ver y qué puedo decir hoy en día? Y es pensar el pasado tal y como se condensa adentro, en relación consigo mismo (hay un griego en mí, o un cristiano...). Pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno, sino «en favor, eso espero, de un tiempo futuro» (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para que pensar, siempre, se produzca en el pensamiento [...] Es lo que Blanchot llama «la pasión del afuera», una fuerza que sólo tiende hacia el afuera porque éste se ha convertido en la «intimidad», la «intrusión». Las tres instancias de la topología son relativamente independientes, y entre ellas se produce un constante intercambio. Los estratos se caracterizan por producir constantemente capas que hacen ver o decir algo nuevo. Pero también la relación con el afuera se caracteriza por poner en tela de juicio las fuerzas establecidas; por último, la relación consigo mismo se caracteriza por invocar y producir nuevos modos de subjetivación. La obra de Foucault está en la línea de las grandes obras que han cambiado para nosotros lo que significaba pensar”¹⁸.

¹⁸ Deleuze, G. *Foucault*. Págs. 154-155.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragüés, J. M. *De la vanguardia al ciborg. Aproximaciones al paradigma postmoderno*. Zaragoza: editorial Eclipsados, 2012.
- Deleuze, G. “deseo y placer” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007. Págs. 35-41.
- Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós. 1987.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2003.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, S.XXI, 1998.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI. 1998.
- Hölderlin, F. *Ensayos*, Madrid, 1997.
- Foucault, M. “Foucault” en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999. Págs. 364-365.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid. Ediciones de la piqueta. 1994.
- Foucault, M. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Revista Concordia 6 (1984), págs. 96-116. Anexo a Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal, 2011.
- Núñez, A. “La fortuna y la muerte llaman a nuestra puerta...” en *Faro crítico. 15M La revolución como una de las bellas artes*. Madrid: Ediciones Amargord., págs. 53-66.
- Oñate, T. y García, C. *El nacimiento de la filosofía. Viaje al Inicio de Occidente*, Madrid, Ed. Dykinson, 2004.
- Platón: *Alcibíades I*. Ed. Dionysos, Santiago. 1979.
- Platón: *Tomo VII*. Madrid, Gredos, 1992.
- Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.