

Artículo de Reflexión

Breves anotaciones a "La hermenéutica del sujeto" de Michel Foucault desde una perspectiva dialógica¹

Carlos Alberto Palacio Gómez²

Yo y mí siempre están dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiera un amigo? Para el Eremita el amigo siempre es un tercero.

Federico Nietzsche

● Resumen

El presente ensayo plantea unas breves anotaciones sobre algunos pasajes de la obra *La hermenéutica del sujeto*, de Michel Foucault, desde una perspectiva dialógica sobre el ser humano. Dicha perspectiva permite proponer algunos desarrollos a la obra del pensador francés. En particular se aborda una alusión fugaz de Foucault a las profundas raíces histórico-culturales de la inquietud y el cuidado de sí y se propone como una de tales a las culturas matrísticas³, denegadas y subvaloradas constantemente por la cronología de muchos planteamientos humanistas. En segundo lugar, en relación con el discurso que desarrolla Sócrates en *El banquete* de Platón y que constituye un referente obligado de la inquietud de sí en la Antigüedad, se propone, apoyado en un texto de David Halperin, una respuesta específica a

1 El presente escrito es fruto del curso Seminario de Horizontes de Pensamiento 02-2015 del Programa de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la IUE. El artículo se vincula al proyecto de investigación «Revisión Bibliográfica Preliminar sobre Modelos Psíquicos Congruentes con la Generación de Culturas Centradas en el Cultivo de un Vivir Armónico», adscrita a la Institución Universitaria de Envigado.

2 Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Ingeniero civil de la Universidad Nacional y Candidato a Doctor en Pedagogía de la Diversidad Sociocultural en la Universidad Complutense de Madrid, de donde también es Especialista en Educación Moral y Cívica. Becario de la fundación Carolina, que también tiene Especializaciones en Humanismo y filosofía, y Literatura latinoamericana. Es profesor de tiempo completo de la Institución Universitaria de Envigado - IUE

Contacto: cpalacio@correo.iue.co

3 Las culturas matrísticas en términos de Maturana y Dávila "están centradas en la visión maternal del cosmos como lo que acoge, contiene y nutre, dando y quitando en la renovación cíclica del vivir" (2008, p. 42). En ellas no hay una valoración ontológica diferencial entre hombres y mujeres a diferencia de las culturas patriarcales o matriarcales en las que se presentan valoraciones preeminentes sobre la figura del padre o de la madre.

FECHA RECIBIDO: 07 - 11 - 2017 / FECHA ACEPTACIÓN: 24 - 11 - 2017



la pregunta: “¿Por qué Diótima es una mujer?”. Luego, se retoma un comentario que hace Foucault sobre la existencia de una tradición que produce frente a la inquietud y al cuidado de sí una gran resistencia, una gran oposición y se propone su origen o procedencia. Por último se precisa que la noción del alma de Sócrates es dialógica: trascendentemente inmortal e imanentemente sujeto de la acción.

Palabras clave: hermenéutica del sujeto, condición humana, perspectiva dialógica, compleja o multidimensional, cuidado de sí, inquietud de sí, alma, sujeto de la acción.

Breves anotações a “A hermenêutica do sujeito” de Michel Foucault desde uma perspectiva dialógica

● Resumo

o presente ensaio expõe umas breves anotações sobre alguns paisagens da obra “A hermenêutica do sujeito” de Michel Foucault desde uma perspectiva dialógica sobre o ser humano. Dita perspectiva permite propor alguns desenvolvimentos à obra do pensador Francês. Em particular se aborda uma alusão fugaz de Foucault às profundas raízes histórico-culturais da inquietude e o cuidado de si e se propõe como uma de tais às culturas matrísticas, denegadas e subvalorizadas constantemente pela cronologia de muitos enfoques humanistas. Em segundo lugar em relação com o discurso que desenvolve Sócrates no Banquete de Platão e que constitui um referente obrigado da inquietude de si na antiguidade, se propõe, apoiado num texto de David Halperin, uma resposta específica à pergunta: “Por que Diótima é uma mulher?”.

Logo, se retoma um comentário que faz Foucault sobre a existência de uma tradição que produz frente à inquietude e ao cuidado de si uma grande resistência, uma grande oposição e se propõe sua origem ou procedência. Por último se precisa que a noção da alma de Sócrates é dialógica: transcendentemente imortal e imanentemente sujeito da ação.

Palavras Chave: hermenêutica do sujeito, condição humana, perspectiva dialógica, cuidado de si, inquietude de si, sujeito da ação.

Brief Notes to Michel Foucault’s “The Hermeneutics of the subject” from a Dialogical perspective

● Abstract

this essay presents some brief notes on some passages of the work “The Hermeneutics of the Subject” written by Michel Foucault from a dialogical perspective on the human being. This perspective allows proposing some developments to the work of the French thinker. In particular, a fleeting allusion of Foucault to the deep historical-cultural roots of restlessness and self-care is approached and proposed as one of the matristic cultures, constantly denied and undervalued by the chronology of many humanist approaches. Secondly, in relation to the discourse that Socrates develops in Plato’s Banquet and which constitutes a mandatory reference to the concern of the self in antiquity, a specific response to the question is proposed, supported by a text by David Halperin: “Why is Diótima a woman?” Then, a comment made by Foucault about the existence of a tradition that produces a great resistance, a great opposition

against the restlessness and care of itself and its origin is proposed. Finally, it is specified that the notion of Socrates' soul is dialogical: transcendently immortal and immanently subject of the action.

Key words: hermeneutics of the subject, human condition, dialogical perspective, self-care, self-interest, subject of the action.

● Introducción

Antes de comenzar estas breves anotaciones sobre la obra de Foucault *La hermenéutica del sujeto*, quiero expresar que la matriz epistémica y antropológica desde la cual escribo está dada por tres dialógicas: la biológica-cultural, la armónica-conflictiva y la emocional-racional. La perspectiva dialógica corresponde a un pensar que en su deriva conserva el reconocimiento de la complementariedad de los opuestos. Esta matriz tiene la capacidad de remover cegueras u obstáculos epistemológicos profundamente instalados en muchas conceptualizaciones e imaginarios que restringen el reconocimiento de las potencialidades transformadoras de los seres humanos. Veamos a continuación algunas características de las dialógicas referidas.

Asumir la dialógica biológico-cultural implica abordar la condición humana desde una perspectiva multidimensional, en la que se concibe que cada ser humano vive las dimensiones que genera con su praxis del vivir desde la conservación de su autopoiesis⁴, sin primacía de lo cultural sobre lo biológico ni viceversa, sin primacía de lo biológico

⁴ El concepto de autopoiesis es propuesto por Humberto Maturana como la organización que distingue lo vivo en virtud de que la organización de todo ser vivo se organiza a sí misma. "Cuando en un ámbito molecular surge un conjunto de moléculas que interactúan entre sí constituyendo una red cerrada de producciones moleculares que produce la misma clase de moléculas que la componen, moléculas que en sus interacciones generan recursivamente a la misma red de producciones moleculares que las produjo a la vez que realizan sus límites como un sistema molecular que opera como una unidad discreta que produce y especifica su propia extensión, y además todo esto ocurre en un continuo flujo molecular a través de ella, surge un sistema autopoietico molecular. Esto es, surge un ser vivo" (Maturana y Dávila, 2008, p.167).

sobre lo cultural, desde el reconocimiento de que todas las dimensiones en este mundo desaparecen como experiencia vivida para un sujeto cuando desaparece su biología.

De otro lado, asumir la dialógica armónica conflictiva implica reconocer que los seres humanos generamos con la praxis de nuestro vivir, con el flujo de los haceres cotidianos del vivir, experiencias que denominamos armónicas, y experiencias que llamamos conflictivas, que las denominamos así en función de las dinámicas emocionales de aceptación o de negación de sí, del otro, los otros o lo otro y del devenir, presentadas en el desarrollo de tales experiencias. En este sentido en el desarrollo de un vivir cultural particular se pueden generar más experiencias armónicas o más experiencia conflictivas en función de que culturalmente se aprenda a abordar los conflictos conflictivamente o se aprenda a abordarlos armónicamente.

Por último, asumir la dialógica emocional y racional implica asumir los dos términos sin primacía de uno sobre el otro, sino desde una perspectiva relacional, desde el reconocimiento, en primer lugar, de las emociones como el fundamento de todo quehacer, como el fundamento no racional de la razón y desde el reconocimiento, en segundo lugar, de que las prácticas racionales, las reiterativas o las reflexivas, estimulan o desestimulan las dinámicas emocionales que las generan. En resonancia con ello, vale la pena mencionar, a este respecto precisamente, que los dos elementos sustanciales de la *epimeleia heautou*, es decir, del arte de ocuparse de sí mismo, de cuidarse a sí mismo, son, de acuerdo con Foucault, el amor y la ascesis. "Eros y Askesis son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales, se concibieron en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitan al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad" (2011, p. 34). Hasta acá la delimitación del campo epistemológico de la presente reflexión.



A continuación voy a referirme a un pasaje del texto de Foucault correspondiente a la primera hora de la clase del 13 de enero de 1982 en el que se hace una alusión fugaz a las profundas raíces histórico-culturales de la inquietud y del cuidado de sí, y propondré como una de sus cepas a las culturas matrísticas, en especial a las presentes en la vieja Europa antes de la invasión de los pueblos indoeuropeos, y por esa vía conectaré la tradición del cuidado de sí con el origen de la especie humana y con nuestra condición biológica de mamíferos. En dicho pasaje Foucault afirma:

No hay que olvidar, no obstante y habrá que tenerlo presente hasta el final, que esta exigencia de ocuparse de sí, esta práctica, –o mejor, el conjunto de prácticas en las cuales va a manifestarse esa inquietud de sí–, este conjunto tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencias que constituyeron su basamento histórico y esto, mucho antes de Platón, mucho antes de Sócrates. Que la verdad no puede alcanzarse sin cierta práctica, sin cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que transforman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como está dado, que lo califican al transfigurarlo es un tema pre filosófico que había dado lugar a muchos procedimientos más o menos ritualizados. Mucho antes de Platón, mucho antes del texto de Alcibiades, mucho antes de Sócrates, había, por decirlo así, toda una tecnología de sí que estaba en relación con el saber, ya se tratase de conocimientos particulares o del acceso global a la verdad misma. Esta idea de que es preciso poner en juego una tecnología de sí para tener acceso a la verdad es lo que cierta cantidad de prácticas manifestaba en la Grecia arcaica y, por otra parte, en toda una serie de civilizaciones, si no en todas (2011, p. 59).

Recordemos con Foucault que la *epimeleia heautou* es una tradición que consiste básicamente en una actitud ante sí mismo, ante los otros y ante el mundo que implica trasladar la mirada desde el

exterior hacia uno mismo mediante un conjunto de acciones que se hacen sobre sí mismo para transformarse, para transfigurarse, para llegar a ser un sujeto con derecho de acceso a la verdad (Foucault, 2011, p. 29) en un mundo en el que la filosofía y la espiritualidad no estaban divididas, como en los pitagóricos, los cínicos, los estoicos, los epicúreos, como en Sócrates y en Platón, excepto en Aristóteles (Foucault, 2011, p. 35), tradición que resurgirá a su manera en pensadores como Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Marx, Freud y Lacan (Foucault, 2011, p. 42). Una práctica que requería la presencia de un maestro que, al “amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que este debe tener por sí mismo en cuanto sujeto” (Foucault, 2011, p. 73).

Teniendo en cuenta las periodizaciones históricas de Europa de Marija Gimbutas, para quien la Grecia Antigua –que consideramos la cuna de Occidente– procede de la invasión de los pueblos indoeuropeos a las culturas de la vieja Europa, se puede afirmar que, la tradición de la *epimeleia heautou*, del cuidado de sí o de la inquietud de sí de la Grecia antigua, por ser posterior a la hibridación cultural antes señalada, debe tener hondas raíces en una o en ambas culturas. No obstante, en este pasaje y en atención al llamado que Foucault hace al enfatizar “habrá que tenerlo presente hasta el final” (2011, p.58), haré explícitas las hondas raíces de la cultura del cuidado de sí, de la preocupación por sí mismo o de la *epimeleia heautou* en la vertiente de las culturas matrísticas o de las culturas de la vieja Europa.

No me referiré a las raíces del cuidado de sí correspondiente a los pueblos indoeuropeos, que, de acuerdo con la intuición de Foucault y de quien escribe esta reflexión, deben existir, sino, en primer lugar, a las hondas raíces correspondientes a las culturas matrísticas –que precedieron a las culturas matriarcales-patriarcales– y por esta vía, y en segundo lugar, a las raíces del cuidado de sí, correspondientes al origen de la especie

humana y a nuestra condición biológica de mamíferos. Abordemos entonces las culturas matrísticas afirmando de entrada que la historia de la humanidad, entendida como lo vivido por la humanidad, no coincide con la historia de las civilizaciones, ni con la historia de las culturas centradas en la competencia y en la guerra. Dicho en otras palabras, la historia de la humanidad no es la historia del patriarcado, como estima un prejuicio muy arraigado en nuestra mentalidad.

De acuerdo con los estudios realizados por M. Gimbutas las sociedades pre-indoeuropeas de la vieja Europa no fueron ni patriarcales ni matriarcales. Para Gimbutas, la "vieja Europa tenía: una estructura matrifocal y probablemente matrilineal, agrícola y sedentaria, igualitaria y pacífica" (Gimbutas, 1974, p. 9). Estas culturas adoraban "una Diosa que encarnaba el principio creativo como fuente y dispensadora de todo. En esta cultura, el elemento masculino, humano y animal, representaba poderes espontáneos que estimulaban la vida, pero que no la generaban" (Gimbutas, 1982, p. 9). Todo indica que los integrantes de estas comunidades vivieron relaciones horizontales eminentemente armónicas entre los géneros, ni verticales patriarcales ni verticales matriarcales. De acuerdo con sus estudios, entre el 7500 y el 3500 existieron siete complejos culturales, constituidos por ciudades carentes de muros defensivos de hasta 10.000 y 20.000 habitantes.

En sus vestigios no se encontraron rasgos de jerarquización o de castas sociales ni en la disposición y construcción de las casas, ni en las tumbas, ni en los ajueres de los hombres y de las mujeres. No se encontraron durante milenios rastros de saqueo o invasión. En su arte, que muestra una gran riqueza de motivos y simbología, no aparecen personas armadas, escenas de guerra ni ningún otro motivo de la imaginería bélica. Todos estos rasgos contrarían la existencia de una cultura bélica con jerarquías y, más bien, indican claramente la presencia de una cultura centrada en la colaboración, en la equidad, en la inclusión

y, en definitiva, en el amar. Ahora bien, sí el amar es uno de los dos elementos preponderantes de la tradición del cuidado de sí, bajo la forma del amor y de la ascesis, como ya lo hemos afirmado, y si él está presente en las culturas matrísticas formando parte de su identidad, entonces es válido afirmar que las raíces de la cultura del cuidado de sí o de la *epimeleia heautou* llegan hasta la capa geológica de las culturas matrísticas, dado que hasta ellas podemos constatar la continuidad de la presencia del amar como un elemento central y característico.

Pero dicha característica distintiva de la *epimeleia heautou* y de las culturas matrísticas es compartida igualmente por la matriz originadora de lo humano en el origen de nuestra especie. De acuerdo con Maturana y Dávila la historia de la humanidad surge con el vivir de las culturas horizontales o matrísticas en una dinámica relacional eminentemente amorosa y colaborativa. Afirma Maturana:

El origen de lo humano surge en el origen espontáneo de la familia como un modo cercano permanente de convivir en la intimidad del placer y del bien-estar- psíquico-corporal-relacional que hace posible el surgimiento del lenguajear en el hacer cosas juntos como un convivir en coordinaciones recursivas de coordinaciones de haceres consensuales (Maturana y Dávila, 2008, p. 39).

Efectivamente, según este científico la matriz biológica cultural que dio origen a lo humano está dada por el vivir en la biología del amar como disposición emocional y en la biología del conocer como disposición epistémica, enunciado que, dicho sea de paso, salda el abismo entre lo emocional y lo epistémico considerándolos de manera entrelazada: biología del amar que permite el surgimiento del vivir en el lenguajear y biología del conocer que permite el vivir en la generación de mundos epistémicos que crecen con la postulación y aceptación de las explicaciones sobre las experiencias del vivir vividas. Sí asumimos



con Maturana que el mecanismo biológico del lenguaje es coordinar coordinaciones de acciones por consenso, el origen de lo humano en tanto origen del vivir en el lenguaje tuvo que darse bajo la biología del amar, es decir, bajo la prevalencia de emociones de confianza y aceptación que permitieran la recurrencia de las operaciones concretas de colaboración y convivencia que tuvo que ser el germen operacional del lenguaje doblemente articulado y simbólico. No colaboramos por vivir en el lenguaje, sino que vivimos en el lenguaje porque hemos vivido colaborando, cuidando los unos de los otros. De hecho, una característica primordial del comportamiento de los mamíferos es la relación de cuidado de sí misma y de cuidado de los otros que realiza la hembra sobre sus críos. Generalmente el cuidado de la madre a sus hijos llega hasta que estos se transforman y se convierten en individuos capaces de cuidarse a ellos mismos. Nótese que este enfoque dialógico y equitativo de la relación entre individuo y sociedad permite superar la visión dicotómica e inequitativa sobre ambos conceptos, que, cuando privilegia uno sobre el otro, da lugar a las posturas ideológicas propias del individualismo y del socialismo, respectivamente, posturas que sirvieron de sustento para la guerra que ambas corrientes sostuvieron durante el siglo XX en el ámbito planetario.

Retomando el hilo conductor que traíamos agreguemos que los humanos no dejamos de ser mamíferos por vivir en la cultura, aunque también es cierto que el vivir cultural produce transformaciones en nuestra biología, como es el caso de la expansión de la relación materno-infantil denominada neotenia que, de acuerdo con el mismo Maturana, experimentamos desde el origen de nuestra especie. Personalmente pienso que la relación materno-infantil propia de nuestra condición de mamíferos culturales constituye la raíz de la relación entre maestro y discípulo, propia de la tradición de la inquietud de sí de la Grecia antigua en tanto que fundamentada en el amor y en el cuidado. El cuidado de sí de la Antigüedad frente al cuidado de la relación materno-infantil implica

evidentemente un sinnúmero de desplazamientos, como, por ejemplo: el de la figura materna hacia la figura del maestro, el de la figura del hijo hacia la del discípulo y el de la atención de la madre en un mundo relacional eminentemente familiar y material con escasas producciones simbólicas, hacia la atención del maestro puesta ya en la autonomía espiritual y filosófica del discípulo, en un complejo e intrincado mundo filosófico, espiritual, religioso y político que conlleva inducir el hábito de cultivarse a sí mismo hasta transformarse en un sujeto con derecho de acceso a la verdad, capaz de cuidarse a sí mismo en el mundo plural de sentires epistémicos del vivir.

Desde esta óptica la dinámica del cuidado de sí de la Grecia arcaica es una resultante de la expansión o de la deriva del originario cuidado de la relación materno-infantil de nuestra condición biológica de mamíferos viviendo en el lenguaje que, evidentemente a las alturas del desarrollo racional del pueblo griego, se inscribe en el orden de un vivir cultural inmerso en una diversidad de sentidos epistémicos donde cada ser humano despliega las líneas de su propio devenir autobiográfico, llegando a concebir y a generar mundos trascendentes más allá de la muerte que inciden, por supuesto, en las técnicas del cuidado de sí mediante las técnicas del cuidado del alma. La tradición del cuidado de sí recibe un legado de las culturas matrísticas y estas, a su vez, obtienen sus principales rasgos de la conservación de las dinámicas relacionales más relevantes del origen de lo humano, de la matriz biológica cultural del origen de lo humano, en las que el vivir está centrado en el amor y en el juego, en la recolección de alimentos, en el cuidado de los niños y en sostener relaciones sensoriales y sexuales recurrentemente.

Ese vivir espontáneo centrado en el cuidado y perteneciente a todo el conjunto de la humanidad, al colegio de la humanidad en los albores de la misma, llegará a convertirse, en virtud de una deriva particular, en un privilegio social y político, como en el caso de los espartanos, quienes, de acuerdo con Alexandrides, confiaban sus tierras

a los ilotas para poder ocuparse de ellos mismos (Foucault, 2011, p. 51). No obstante, resaltemos que este modo de vivir centrado en la armonía – recordemos que el buen gobierno de la ciudad en palabras de Alcibíades es “el que hace reinar la concordia entre los ciudadanos” y en palabras de Sócrates, para “manejar bien los negocios de la república, es preciso que imbuyas a tus conciudadanos en la virtud” – fue consustancial al desarrollo del origen de lo humano, ya que, el mismo Foucault lo insinúa, se encuentra en todas las culturas: “Esta idea de que es preciso poner en juego una tecnología de sí para tener acceso a la verdad es lo que cierta cantidad de prácticas manifestaba en la Grecia arcaica y, por otra parte, en toda una serie de civilizaciones, si no en todas” (2011, p. 59).

Ahora bien, si el amar es transversal a la cultura del cuidado de sí, a las culturas matrísticas y al origen de lo humano, preguntemos: ¿por qué en la historia de Occidente ha sido olvidado y devaluado el amar como una dimensión constitutiva de nuestra historia? Este olvido y esta subvaloración son análogos al olvido en que la historia occidental ha puesto la tradición de la *epimeleia heautou*, la tradición del cuidado del alma y de la transformación espiritual necesaria para llegar a la iluminación, olvido que señala Foucault, cuando pregunta: “¿Cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí) haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehízo su propia historia?” (Foucault: 2011, p. 29).

Considero que una de las razones por las que hemos olvidado el amar presente en el origen de lo humano, presente en las culturas matrísticas y en la tradición de la *epimeleia heautou* –razón por la cual hemos creído que la historia de la humanidad ha sido la historia de la inequidad entre los géneros y de las luchas entre los pueblos– es la acción pedagógica intergeneracional de una narrativa surgida del dominio e imposición de la cultura bélica de los pueblos indoeuropeos

sobre las culturas armónicas de los pueblos de la vieja Europa. Dicha narrativa en sus emociones, conceptualizaciones e imaginarios, como expresión de la confrontación cultural de la que surgió, tenía que negar, devaluar u olvidar sincréticamente los valores y las emociones que respaldaban los valores de la cultura sometida, esto es, negaban la equidad entre géneros y las relaciones pacíficas entre los pueblos de las culturas dominadas, culturas evidentemente centradas en el amar.

En la actualidad, y como efecto de esta narrativa dominante de las culturas verticales centradas en la competencia y en la guerra, vemos la equidad entre los géneros y la convivencia pacífica entre los pueblos como elaboraciones ficticias, meras elucubraciones utópicas o vanas aspiraciones de espíritus incautos. Sin embargo, los vestigios de dichas culturas están presentes en muchos museos arqueológicos del planeta y la existencia de ellas es sostenida por otros pensadores bajo otras denominaciones, como es el caso de Morin, quien habla de las culturas arcaicas y recolectoras. “En una formidable metamorfosis sociológica, las pequeñas sociedades sin agricultura, sin Estado, sin ciudad dan paso a ciudades, reinos e imperios..., con agricultura, Estado, clases sociales, guerra” (Morin, 1993, p. 10). Retomando el hilo conductor de la exposición reiteremos que este vivir armónico propio del origen de lo humano y de las culturas matrísticas palpita en la tradición de la inquietud de sí –con hondas transformaciones, algunas de las cuales ya enunciamos– entre otros aspectos, en la forma de ver la política y el arte del buen gobierno, que, en palabras de Alcibíades, como ya lo mencionamos, consiste en propiciar la concordia entre los ciudadanos.

Precisamente Sócrates, después de un largo interrogatorio a Alcibíades, acerca de la naturaleza de la concordia como marca del buen gobierno, en el diálogo que lleva este mismo nombre, la precisa, con elementos de las culturas matrísticas que acabamos de exponer, al afirmar: “Por lo tanto, mi querido Alcibíades, los Estados para ser dichosos



no tienen necesidad de murallas, ni de buques, ni de arsenales, ni de tropas, ni de grande aparato; la única cosa de que tienen necesidad para su felicidad es la virtud [...] Y si quieres manejar bien los negocios de la república, es preciso que imbuyas a tus conciudadanos en la virtud". Es decir, que en el arte del buen gobierno de Sócrates lo que encontramos es una verdadera imagen neomatristica, prácticamente un cuadro de costumbres de las culturas de la vieja Europa. En términos prácticos ese arte del buen gobierno consiste en inducir la armonía en el vivir de la *civitas* a través de la inducción de la tradición del cuidado de sí como cuidado del alma que cada ciudadano se debe otorgar a sí mismo para llegar a producir para sí y para los demás un vivir virtuoso.

Para terminar esta primera anotación, en el sentido de mostrar las raíces de la cultura del cuidado de sí en las culturas matrísticas, quiero proponer una respuesta específica a una inquietud que ha sido desarrollada en profundidad por David M. Halperin en el texto que lleva el mismo nombre: *¿Por qué Diótima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, refiriéndose al Banquete* de Platón en el cual Sócrates expresa su postura frente al amor desde el conocimiento de esta misteriosa mujer, Diótima. "¿Por qué Diótima es una mujer?" es una pregunta pertinente dado que suena paradójico que sea una mujer quien ocupe, desde el logos, el lugar más destacado o privilegiado dentro de un banquete intelectual en el que solo hay hombres, dedicado al amor entre hombres, en una sociedad que se asemeja a un club en el que las mujeres son excluidas por no ser ciudadanas.

Enunciaré algunas de las posturas frente al significado de la presencia de Diótima en *El Banquete*, de Platón, de algunos estudiosos de la Antigüedad griega recopiladas y socializadas por Halperin, sin el ánimo de analizarlas, solo con el ánimo de mostrar que desde la perspectiva de las culturas matrísticas, es posible arriesgar una respuesta específica a la pregunta antes referida

diferente a las ofrecidas por el mismo Halperin para quien en definitiva preguntar ¿por qué Diótima es una mujer? es plantear una pregunta que en última instancia no tiene respuesta (Halperin, 2004. p. 79).

Las respuestas dadas por Halperin y por los estudiosos revisados por él pueden clasificarse en cuatro categorías que enuncio a continuación: la primera se refiere a la "condición subjetiva de Diótima"; acá encontramos expresiones sobre Diótima como "una mujer masculina, que domina a Sócrates, que prefiere los hijos de la *psyche* que a los del cuerpo" (Rosen 1987, p. 203); la segunda se refiere a "Diótima como una estrategia expositiva o retórica", en la cual Diótima es tan solo una máscara o efecto de ventriloquia socrática; en este sentido encontramos a Bury (1932), quien sostiene que «Solo para propósitos literarios Diótima reemplaza al Sócrates de Platón: ella es presentada, por una ficción, como su instructora, pero en realidad ella simplemente expresa los pensamientos de Sócrates».

La tercera, que está relacionada con la anterior, se refiere a Diótima como una "estrategia de expropiación" ya que los griegos, en palabras de Halperin "callan y expropián a las mujeres de sus saberes hablando en lugar de ellas". La cuarta ve a "Diótima como una función icónica o representativa" del movimiento que hace Platón orientado hacia un dominio del deseo convencionalmente marcado como femenino. En cuanto a la posibilidad de que Diótima haya existido, encontramos las dos posturas correspondientes: la que niega su existencia y la que la afirma, de acuerdo con la cual Diótima es o una mujer masculina como ya se dijo o la versión intelectual de la reciprocidad erótica desprendida de un posible encuentro entre Diótima y Sócrates de cuya conversación apasionada hubiere surgido ese discurso.

Cabe afirmar pues que, independiente de que esta última alternativa haya sido cierta, Diótima,

presentada en el diálogo, como una mujer profetisa, con poderes sobre la naturaleza y sabia en el amor, puede ser vista como la presencia de ese arquetipo femenino presente en las culturas matrísticas mediante la figura de la Diosa Madre dispensando vida, protección, ternura y placer y que, tras la invasión de los pueblos indoeuropeos, debió haberse conservado o bien, porque fue traspuesta sincréticamente a las representaciones de las religiones de los pueblos dominantes y / o porque debieron haberse conservado de manera subrepticia como cultura subalterna desprendida de la mentalidad de los pueblos dominados. Considero, por lo tanto, que es pertinente pensar a Diótima como la personificación del eco transformado y modulado mediante sucesivos procesos de hibridación cultural de la sabiduría de las culturas matrísticas en una cultura por excelencia patrística. Hasta acá la relación de la cultura de la *epimeleia heautou* con las culturas matrísticas.

A continuación, y para terminar estas breves anotaciones, quiero referirme a un comentario que hace Foucault un tanto al margen de la historia de la relación entre subjetividad y verdad, pero que no deja de reconocer que debe ser tenido en cuenta y que califica, con cierto dejo devaluado, como una paradoja de la historia de la moral. No olvidemos que para Foucault el desafío más determinante de cualquier historia es precisamente "captar el momento en que un fenómeno cultural de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos" (Foucault, 2011, 26). Dicho comentario corresponde a la primera razón por la cual la *epimeleia heautou* fue "pasada por alto en la manera como el pensamiento y la filosofía occidental rehicieron su propia historia". La segunda razón por la cual la *epimeleia heautou* fue olvidada al reconstruir la historia del pensamiento y la filosofía de Occidente "obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad" (Foucault, 2011, 32), y lo constituye justamente el

"momento cartesiano", momento desde el que se forja una mentalidad según la cual el sujeto no tiene que transformarse a sí mismo para llegar a ser sujeto con derecho de acceso a la verdad, marca distintiva de la Modernidad de acuerdo con Foucault. "Creo que la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo y solo el conocimiento" (Foucault, 2011, 36).

Me parece que la primera de estas dos razones puede ser considerada más allá de verla como una paradoja más de la historia de la moral, tan o más importante que el momento cartesiano, como una expresión fruto de un momento decisivo en la historia de la humanidad desde la perspectiva del problema de la verdad y su relación con la subjetividad. El texto de Foucault al que me refiero es el siguiente:

Como primerísima aproximación y de una manera completamente superficial, creo que podríamos decir esto, que no va sin duda al fondo de las cosas, pero que tal vez deba tenerse en cuenta: para nosotros hay evidentemente algo un poco perturbador en ese principio de la inquietud de sí [...] Hay una cierta tradición (o quizá varias) que nos hace desistir (a nosotros ahora, hoy) de dar a todas estas formulaciones, a todos estos preceptos y reglas, un valor positivo y, en especial, de hacer de ellos el fundamento de una moral. Todas esas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral



colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo [...] Tenemos entonces, esta paradoja de un precepto e inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue y que durante siglos fue, al contrario, un principio positivo, principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas (2011, pp. 30-31).

Abordemos desde una perspectiva biológica cultural la procedencia de ese sentimiento perturbador frente a la *epimeleia heautou*, de esa o de esas tradiciones que nos hacen tener frente a ella una resistencia para constituir la en un fundamento de una moral y que nos impide atribuirles a todos sus cánones un valor positivo. El hecho de que la inquietud de sí suene a egoísmo de un estado individual insuperable o a repliegue del incapaz de sostener una moral colectiva puede ser entendido como el efecto psíquico de una mentalidad que ve, en esta elección o práctica, una amenaza a su conformación, desde una preeminencia valorativa del colectivo sobre el individuo; es decir, dicha postura puede ser entendida como la expresión de una forma de ver la relación entre el individuo y la comunidad de una manera dicotómica e inequitativa, forma de pensamiento propia de todo imperio, y no de una manera dialógica y equitativa, como debió ser característico del modo de pensar sucedido en el origen de la especie y en las sociedades de la vieja Europa.

Efectivamente, dicho reclamo es notorio en las organizaciones gregarias, piramidales o patrísticas con un vivir centrado en el acatamiento de las normas desde la emoción del control. Las sociedades milicianas y las organizaciones castrenses igualmente se fundamentan en este reparto extremo: los intereses del colectivo priman sobre los intereses del individuo. Pero es evidente que el vivir humano como un vivir en el lenguaje, es decir, como un vivir en acoples recursivos de conducta por consenso, es el fundamento de la dialógica individuo sociedad en tanto que sin el vivir social no hay posibilidad de surgimiento del lenguaje y sin lenguaje no hay forma de que surja

la conciencia de sí mismo o de individualidad en un lenguaje descriptivo y narrativo.

No hay sociedades sin individuos ni individuos sin sociedades. El vivir en el lenguaje como fruto de nuestro vivir social animal nos permite hacer la distinción de nuestra participación corporal en el lenguaje y decir "yo soy" con lo que ingresamos al vivir psíquico específicamente narrativo, descriptivo, explicativo e interpretativo, es decir, al vivir propiamente autobiográfico, en el que el ser humano como sujeto que se desconoce se va conociendo-creando a sí mismo, a la vez que va conociendo-creando- su mundo, y ese mismo vivir en el lenguaje que nos condujo a auto distinguirnos diciendo "yo soy", desde su naturaleza recursiva, que habla sobre lo que se habló, que lenguajea sobre lo que se lenguajeó nos permite preguntar: ¿y quién es ese que digo que soy yo? que es la puerta de entrada a la más profunda y prístina inquietud de sí, porque es el momento del surgimiento de la interacción entre el "yo" y el "mí" a los que se refiere Nietzsche cuando afirma ""yo" y "mí" dialogan siempre con excesiva vehemencia.

En este sentido la inquietud de sí, además de desasosiego, como afirma Foucault hablando de los griegos, demanda también la emoción de la quietud y la del desapego. Muchas prácticas de la inquietud de sí son en realidad prácticas de la quietud de sí, como en las técnicas de concentración del alma y en las técnicas de la retirada. Y se requiere cierto desapego a la imagen que se tiene de sí, como condición para seguir el inacabable camino del conocerse a sí mismo o del familiarizarse consigo mismo. Uno solo puede descubrir nuevas facetas de sí mismo si uno se desapega de la imagen que ha construido de sí; de lo contrario, lo único que uno puede hacer es reiterar la imagen que se tiene de sí mismo. En el inconsciente siempre habrá potencias ominosas y luminosas por desvelar de sí mismo que nutran o debiliten la *epimeleia heautou* o inquietud de sí.

De acá, de esta implicación de doble vía entre el individuo y la sociedad es comprensible que

cualquier organización humana reclame de sus miembros una energía y presencia vital para la conservación del colectivo que opera como nicho de nichos de vida de los diferentes grupos humanos que lo conforman. De hecho el mismo Sócrates increpa a Alcibíades a que se ocupe de sí mismo para poder cuidar a los demás, para que pueda alcanzar el estado necesario para gobernar de modo que induzca la concordia y la virtud entre sus ciudadanos o gobernados, como características esenciales de un buen gobierno. Si bien Foucault afirma que Sócrates se ocupa de los otros porque se olvida de ocuparse de sí mismo, reparo donde subyace una postura dicotómica entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros –afirmación que bien podría ser objeto de cuestión en el sentido de que Sócrates no se olvida de sí mismo porque Sócrates se cuida a sí mismo cuando cuida de su alma– también es cierto que Sócrates le plantea a Alcibíades el cuidado de sí de manera dialógica o complementaria con el cuidado de los demás. En la antigüedad no hay inquietud de sí sin la presencia de otro, de un maestro; el maestro se preocupa por el modo como su discípulo se preocupa y se preocupará de sí.

Pero de considerar el cuidado de sí incluyente o excluyentemente con el cuidado del otro, a llegar a considerar el cuidado de sí como una elección egoísta de mal gusto, como expresión de un estado individual insuperable o como repliegue del incapaz de sostener una moral colectiva, hay una distancia enorme, que, pienso, debe ser atribuida a una valoración inequitativa entre el individuo y la sociedad, valoración que fue ajena al imaginario de las sociedades matrísticas que le dieron origen a la humanidad, pero que sí surge de las sociedades patrísticas o piramidales a quienes igualmente sí puede atribuirse el surgimiento de ese sentimiento de aversión al cuidado de sí que describe Foucault.

El salto de las culturas matrísticas u horizontales a las culturas patrísticas o piramidales es un acontecimiento de tanta o más importancia para la historia de la relación entre subjetividad

y verdad que el propio momento cartesiano, en tanto que el momento cartesiano es un quiebre o un acontecimiento dentro de la mentalidad de las culturas matriarcales-patriarcales, mientras que el salto de lo matrístico horizontal a lo matriarcal patriarcal jerárquico revela un campo de visión mayor, un conjunto de variaciones culturales que van más allá de las formas de composición social que muchas producciones académicas han considerado como la única forma y, por tanto, forma universal de estructuración o de configuración de lo humano, como es el caso del psicoanálisis freudiano para quien la única disposición cultural es la jerárquica.

Por último, creo que es importante recordar que el alma a la que se refiere Sócrates, además de ser un efecto relacional como sujeto de la acción, que es el aspecto que resalta Foucault en el Alcibíades, es también sustancia inmortal, lo cual es relevante en tanto que hay en nuestro medio la tendencia a mirar dicotómica o parcialmente la noción que Platón tiene del alma en oposición a su conceptualización dialógica o integral, con lo cual se desconoce u oculta la visión trascendental del alma que sobrevive a la muerte del cuerpo, propia de Sócrates. El sujeto de la acción es solo un aspecto de la comprensión que tiene Sócrates del alma que se aviene con el concepto psicológico de sujeto de los tiempos modernos. Pero, en palabras del mismo Foucault, Sócrates se refiere, además, a otros aspectos del alma, específicamente se refiere: "al alma prisionera del cuerpo..., a la que hay que liberar como en el Fedón" (p. 70); "al alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el Fedro" (p. 70); al "alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar como en *La República*" (p. 70). Un trabajo interesante sería pensar de manera dialógica en los planteamientos platónicos la relación entre el alma, sujeto de la acción, y el alma, sustancia, desde la perspectiva de la inquietud de sí y del conocimiento de sí. En esta dirección podría encontrarse, entre otros caminos, el del ingreso a la gnosis, al gnosticismo, en el



cual, de acuerdo con Foucault, la inquietud de sí se traspone absolutamente toda en conocimiento. En todo caso, “ocuparse de sí mismo designa la posición trascendente del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos, a los otros, a su propio cuerpo y a sí mismo”. Desde esta soberanía cabe entonces plantear el sí mismo como modo relacional multidimensional que parte de la nada y llega a la nada, o como modo relacional multidimensional que parte del alma, que es el alma y que llega al alma.

● Bibliografía

- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones Endimión.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto, curso del Collège de France (1981 - 1982)*. Fondo de Cultura Económica Argentina S.A.
- Gimbutas M. (2013). *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.)* Presentación y revisión técnica de José M. Gómez-Tabanera, traducción del inglés de Ana Parrondo. *El Árbol del Paraíso*, Madrid.
- Gimbutas, M. (1992). *Diosas y dioses de la vieja Europa*. Madrid: Editorial Istmo.
- Halperin, D. (2004). *¿Por qué Diótima es una mujer? el eros platónico y la representación de los sexos*. México D. F.: Servicios Editoriales S. A.
- Maturana H. y Dávila, X. (2008). *Habitar humano en seis ensayos de biología cultural*. Santiago de Chile: J. C. Sáez Editorial.
- Maturana, H. y Verden-Söller, G. (2003). *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*. 6.ª ed. Chile: J. C. Sáez.
- Piquero Guillermo. <http://www.europaindigena.com/> Consultado en octubre de 2017.