

EPICUREÍSMO Y FOUCAULT: EL PODER SOBRE UNO MISMO Y EL PODER SOBRE LOS DEMÁS

EPICUREANISM AND FOUCAULT: THE POWER OVER ONESELF AND THE POWER OVER OTHERS

María Emilia Jofré Gutiérrez¹
Universidad Nacional de San Luis
Martín Gonzalo Zapico²
Universidad Nacional de Mar del Plata

Recibido: 5/04/2017

Aceptado: 11/06/2017

Resumen: El estudio del poder ha sido un tema que, en especial desde la segunda mitad del siglo XX, ha proliferado a partir del interés revisionista que puso la lupa en la modernidad y las formas de ejercicio del poder que el Estado supo desarrollar durante siglos. En este marco, Michel Foucault desarrolló toda una teoría sobre el poder que, a diferencia de la mayoría, enfocaba el análisis en el individuo buscando establecer los límites en la autonomía del sujeto en función del otro. En este análisis, el repaso por la escuela epicureísta del pensamiento helénico pone de manifiesto no solo influencias sobre el autor francés, sino también una gran capacidad de re-significar lo propuesto para realizar una comprensión del presente que se cimenta sólidamente en el conocimiento del pasado, un pasado que siempre tiene vigencia. En este artículo proponemos un recorrido por esta relación a partir de la noción de poder sobre uno mismo y de los demás.

Palabras clave: Epicureísmo; poder; Foucault; Helenismo; filosofía

Abstract: The study of power has been a theme that, especially since the second half of the twentieth century, has proliferated from the revisionist interest that put the focus in the modernity and the forms of exercise of power that the

1. Licenciada en Letras Clásicas y Magister en Textos de la Antigüedad y su recepción por la Universidad de Valladolid. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra de Lengua y Cultura Grecolatina del IFDC y miembro del grupo de investigación "Las escuelas helenísticas: prácticas de uno y mismo y del otro" de la Universidad Nacional de San Luis. Correo electrónico: memiliajo@gmail.com.

2. Profesor de Letras y profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente se desempeña como docente de Estudios Literarios en el IFDC e investigador en dicha institución. Forma parte del grupo de investigación "Estudios de lingüística sistémico funcional" de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: athenspierre@gmail.com

State has been able to develop for centuries. In this context, Michel Foucault developed a theory of power that, unlike most, focused the analysis on the individual seeking to establish the limits on the autonomy of the subject in function of the other. In this analysis, the review by the Epicurean school of Greek thought reveals not only influences on the French author, but also a great capacity to re-signify what is proposed to realize an understanding of the present that is solidly based on the knowledge of the past, a past that is always present. In this article we propose a tour of this relationship based on the notion of power over oneself and others.

Key Words: Epicureanism; power; Foucault; Hellenism; Philosophie

1. Palabras de apertura

El mundo helenístico nos presenta un panorama de cosmopolitismo y de extensos territorios en el cual el Estado central del siglo V a.C ateniense parece difuminarse (Windelband, 1941:1-4). Ahora sin un ojo político externo que custodie al pueblo y con una aristocracia con una marcada carrera política reconocida por diferenciarse de la masa local, nacen en contraposición “comunidades” científico- filosóficas que intentan desarrollar una nueva moral que pondera la soberanía del individuo sobre sí mismo (Algra, Barnes, Mansfeld y Schofield, 2008:3-4). Esta reciente postura filosófica deriva de la tradicional máxima del oráculo de Delfos “γνώθι σεαυτόν”, que comprende una actitud integral de comportamiento con uno mismo, con los otros y con el mundo (Foucault, 2001). En los años 70’, el pensador Michel Foucault desentierra estos antiguos saberes interesado en las prácticas mediante las cuales estos pensadores optaron por ser partícipes en su propia subjetivación, proceso por el cual, también trasmutaron su relación con los otros y por ende, con las instituciones. Tras haber realizado una denuncia de los controles invisibilizados que se encuentran bajo la sospechosa relación condescendiente y desinteresada del Estado moderno con el sujeto, en sus posteriores estudios, comprende que el deseo de la inexistencia de las prácticas de poder es una utopía. En contraposición, refina sus indagaciones con una mirada microscópica y revela que los individuos libres pueden establecer relaciones de poder con las diferentes formas de gobernabilidad mediante juegos estratégicos en pos de un beneficio personal (Fernández, 2015:15-18). Pero para que el sujeto pueda llegar a constituir vínculos autónomos y provechosos con otros, primero debe conocerse y ser dueño de sí mismo, de modo que cuando los nexos dejaran de brindarle lo necesario para sí, fuera capaz de disolverlos. Por ello, el filósofo francés, elabora una onerosa búsqueda en el pasado grecolatino

para proveer un manual de potenciación del sujeto basado en el análisis de aquellas mentes que pudieron elevarse dentro de las configuraciones políticas específicas en que vivían. En la presente investigación, se propone elaborar un acercamiento a las problemáticas que Foucault intenta dilucidar en la observación de las escuelas helenísticas. Por consiguiente, se delimita el marco de estudio al epicureísmo porque consideramos que en su devenir filosófico transmite de modo transparente los ejercicios y las estrategias prácticas para el viraje de la mirada exterior hacia la interior, así como establece ἕθος³ en relación con el otro⁴.

2. Historia de una problematización

Durante el siglo IV a.C. el núcleo inmanente de la moral de las pequeñas ciudades-Estado griegas se disgrega en un espacio vasto, variado y flexible, donde el heleno deja de identificarse con la actividad política estrechamente ligada a un grupo humano nacido y criado en una misma tierra. En consecuencia, se originan ciertas libertades en un sujeto precedentemente comprometido con los proyectos políticos y sociales de la comunidad, a la vez que dicha movilidad incentiva la formación de microcomunidades filosóficas y científicas. Ciertamente, las escuelas helenísticas toman como modelo las academias de la época dorada de Atenas: baste nombrar la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles. No obstante, la diferencia fundamental concierne a la presencia e inspección de un Estado conmovido por los conflictos políticos internos surgidos desde finales del siglo V al IV a.C⁵. Al contrario, en la época helénica (Lamanna, 1998:137), el estamento político aristocrático se desinteresa por el vulgo, generando nuevas vertientes filosóficas que intentan potenciar al individuo y alejarlo de las competitivas carreras políticas y la vida pública. El cultivo de sí, γνῶθι σεαυτόν implica un descrédito de lo externo y un retorno a lo interno, así como la disposición de una serie de prácticas que conlleven a la res-

3. Se entiende por *ethos* “conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”, RAE.

4. Con esto no se quiere decir que Foucault haya esgrimido su teoría de las tecnologías del yo junto a las tecnologías de poder gracias al Epicureísmo, sino que creemos que en la practicidad de la filosofía epicureísta podemos hacer una lectura de cómo estas mismas problemáticas entran en tela de juicio.

5. En los últimos tercios del siglo V a.C. el imperialismo ateniense deriva en luchas hegemónicas por el poder conocidas como la guerra del Peloponeso. Estos enfrentamientos diezmaron el poderío ateniense y dejaron paso libre a Filipo de Macedonia VI a.C. Un ejemplo claro podemos observarlo en la creciente puesta en práctica del ostracismo y el enjuiciamiento de Sócrates, quien pregonaba libremente contra el Estado político actual de Atenas.

ponsabilidad de ocuparse de uno mismo ἐπιμελεία σεαυτόν. Posteriormente, el imperio romano heredó esta preocupación en portavoces como Cicerón, Séneca, Marco Aurelio hasta la llegada del cristianismo que tilda a estos pensadores morales, de los cuales gran parte de su doctrina deriva, de “egoístas” y gira el foco de atención al deber comunitario para con los otros, con una inminente práctica de negación a uno mismo. Otro gran momento histórico de cambio de paradigma fue el llamado “momento cartesiano” (XV, XVI) donde el razonamiento sobre sí mismo subsume en el olvido la verdadera práctica y preocupación personal. En otras palabras, se pregona un método que desconoce su origen (Foucault, 2009:35). Quien repara en estos dos sucesos específicos, siguiendo el camino abierto por Friedrich Wilhelm Nietzsche (tanto en su *Genealogía de la moral* como en *El Anticristo*), es el pensador francés Michel Foucault. Antes de llegar aquí, el filósofo ha realizado un tratado acerca de los nuevos modos en que el Estado ejerce poder sobre el individuo, no con prácticas coercitivas y de encierro, sino con prácticas discursivas que imprimen nuevas formas de ser: el hombre moderno se cree libre y cuando en realidad se autovigila (2012). Así, al razonar sobre la sujeción, Foucault llega a examinar al sujeto moderno en sí (2005b, 2005c, 2008) decantándose finalmente por un análisis de los procesos que entran en juego, las “tecnologías del yo”; a saber, “formas de relacionarse con uno mismo”. Con este fin, gira su mirada al pasado, no solo para comprender cómo se ha constituido genealógicamente el hombre actual, sino también para buscar en estos pensadores ejercicios que puedan llevarse a cabo para ser otros distintos. De este modo, selecciona las herramientas que posibilitan tomar parte en los procesos de la propia subjetivación con uno mismo y por ende, con los demás. Esta ardua labor atravesó muchas de sus indagaciones, condensándose en *La hermenéutica del sujeto* (2001), principal fuente de nuestro estudio.

3. El placer autárquico. Camino hacia el interior

Al explorar a los antiguos, Foucault quiere codificar los ejercicios que se pusieron en práctica para la elaboración de un *ethos* personal más allá de las instituciones y el Estado y por ende, estudiar los cambios subsiguientes que se produjeron en las relaciones de poder. El filósofo francés denomina “tecnologías del yo” a las actitudes pragmáticas que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, ciertos números de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos

con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990:48).

En este sentido, el pensamiento epicúreo se destaca por dos notorias actitudes: la practicidad de su filosofía y el hermetismo radical a las influencias externas del hombre a fin de perpetuar su felicidad, basada en un estado de paz autosuficiente y autárquica conocido como *ataraxia* (imperturbabilidad psicológica) y *aponía* (corporal).

A partir de aquí, aplicaremos el pensamiento del filósofo francés a cada una de las delimitaciones de comportamiento por las cuales el ente se transforma progresivamente a sí mismo. La primera actitud de la escuela helénica es hacer al hombre dueño y productor de su propia dicha mediante la observancia pragmática de sus necesidades, cuyo rédito se plasma en la sensación del placer. En consecuencia, el dolor es el dispositivo físico que funciona a modo de alarma advirtiendo al hombre sobre una carencia a saciar, cuyo efecto se disuelve en placer cuando se ha brindado lo conveniente para sí. Por tanto, el primordial gozo del individuo constituye la satisfacción de los placeres connaturales y congénitos de su φύσις⁶, a saber, las ansias de sobrevivir frente a las carencias naturales. Cuando estas se satisfacen se produce un placer catastemático, es decir, el proceso mediante el cual, una vez acallada la privación, el dolor desaparece y se recupera un estado de goce pleno y autárquico. No obstante, el hombre se encuentra en un mundo constantemente rodeado de estímulos seductores que lo arrastran a errar en el discernimiento de lo provechoso para sí y en consecuencia, aquella necesidad inherente como la complacencia del hambre y la sed, podría recaer en un placer “diversificado o coloreado” de comidas exóticas y abundantes: “Gozo con el placer del cuerpo cuando tomo agua y pan, y escupo sobre los placeres que surgen de la abundancia, no por ellos mismos, sino por las dificultades que los acompañan”(Epicuro, *Fr.*181). Esto plantea un inconveniente, el individuo podría acostumbrarse a bienes innecesarios que afectasen su autonomía generando un disturbio en su alma.⁷ En tanto que, esta especie de lujos y abundancia no aumentan, ni disminuye el goce catastemático más allá del efecto de un placer primario, sino que diversifica lo ya alcanzado. Por consiguiente, podría producirse un alteración en el juicio sobre lo que es realmente ineludible para uno mismo y perturbar al individuo en su afán de conseguir estos bienes escasos y superfluos (Bieda, 2015:63-64). Esta segunda categoría de deseos

6. Es interesante que analicemos el término Φυσικός: “natural”, producido o causado por la naturaleza, innato, nativo, II simple, III perteneciente a la naturaleza de, adquirido por naturaleza, de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Sobre la distinción de placer: cfr. *Ep. Men.*, 127 y *RS.*, 29.

7. Para la crítica de Epicuro a los placeres diversificados y loa a los placeres simples cfr. *Fr.*182; *Fr.*207; D.L, X, II; *Ep.Men.*, 132.

junto a la tercera, los que no son ni naturales, ni necesarios, surgen de un mal racionamiento basado en las vanas opiniones del pueblo. Foucault propone una actitud de vigilancia y problematización antes los estímulos externos, cuando una representación surge en el espíritu, hay que “pedirle los papeles” (Foucault, 1984:62). También, hay que observar el discurso interior que pueda surgir en consecuencia para desentrañar si no se ha introducido un juicio de valor erróneo, así como en una continua cautela y consciencia del estado de ánimo (Hadot, 2006:27). Como ya sabemos, en la tradición filosófica helena, Sócrates atribuía un paupérrimo valor a la opinión como certeza, pues predicando a favor del mundo inteligible desestimaba la convicción de verdad que podía proveernos la observancia del mundo sensible, aprehendido por la imaginación y las creencias (Pl., *Resp.*, 509d-511e.)⁸ En cambio, para esta escuela pragmática la única verdad fáctica se halla en la atención plena a la naturaleza y las sensaciones que provienen de ella; no obstante la opinión sigue ocupando un lugar marginal, pues la δόξα que no tenga por origen la verdad empírica del mundo sensible, presenta incertidumbre y confusión.⁹ Dice Epicuro “El que presta atención a la naturaleza y no a las vanas opiniones es autosuficiente en cualquier circunstancia” (*Fr.*6). La epistemología del filósofo de Samos deriva de un proceso de intelección (πρόληψις) puesto sobre las captaciones sensitivas acumuladas que crean “conceptos, modelos o tipos” y que organizan y distribuyen el nuevo material captado. Este proceso cognitivo que interpreta los datos recibidos del mundo exterior, conlleva la certeza de la experiencia empírica previa. El problema se origina cuando no hay una base real sustentable de las interpretaciones, a esto Epicuro lo nombra como δόξα opinión (con sus acepciones κενή opinión vacía/ vana, δόξα ψευδῆ opinión falsa) o ὑπόληψις suposición, prejuicio, juicio precipitado, sospecha. Por una parte, si tomamos el término δόξα ya de por sí en su etimología posee el significado de un juicio poco certero, a saber, conjetura, mera opinión hasta fantasía, visión y alucinación.¹⁰ Mientras que ὑπόληψις se contrapone a πρόληψις entendiendo este último término como confirmación de base real cuya tipificación permite una prenoción de las próximas afecciones. Así, la opinión que agregamos a los hechos objetivos es considerada como la fuente de perturbación del humano, porque lo aleja de

8. En la conocida alegoría de la caverna y de la línea de Sócrates, donde se atribuye la percepción del mundo sensible de las cosas y las imágenes de las mismas a las facultades de la creencia y a la imaginación respectivamente, cuyas dos pertenecen a la δόξα.

9. Ταραχή: desorden, disturbo, convulsión psicológica.; ἀκρισία: falta de discernimiento y orden, confusión, falta de juicio, juicio errado o elección errada.

10. Es por eso que ciertos traductores, entre ellos Carlos García Gual y Esteban Beida, cuando aparece el término δόξα sin ningún adjetivo, no dudan en agregar “vano o vacío” dado que etimológicamente la palabra lo presupone.

los instrumentos naturales que posee para percibir lo conveniente para sí mismo, en tanto que esta proviene de las percepciones personales del vulgo¹¹. Sugestionarse por los dichos ajenos, que afirman encontrar la felicidad en el lujo, la riqueza, la abundancia y la gloria, puede poner en peligro nuestra seguridad al confundir los anhelos intrusos como propios.¹² No sólo por la fluctuación de las opiniones, sino también por el afán que se debe dedicar en obtener algo inadecuado a nosotros. En este sentido, Foucault en un mundo hechizado por los medios de comunicación, insta a la problematización de las prácticas discursivas en los juegos que instauran lo verdadero. Lo cual lleva a la interrogación sobre lo que se constituye como obvio, evidente y seguro. Esto conlleva a observar los discursos que generan mecanismos de consenso y que pueden trastocar nuestro proceso de subjetivación. Quien no se detiene con actitud crítica sobre lo que proviene desde afuera, es un estulto. Se llama así a quien tiene una apertura a las influencias del mundo exterior, recibe de manera acrítica las representaciones y las mezcla con el contenido objetivo, no es capaz de distinguir lo que realmente quiere, dejándose influir e inclinar por diferentes cosas al mismo tiempo (2001:59). Tal actitud es el resultado de una gran desconexión e inacción con uno mismo. Cuando se vuelve a producir la sinapsis se nos desvela que el objeto de placer y voluntad personal siempre será uno mismo. Salir de este estado consistirá en hallar la manera de querer, tendiendo siempre hacia uno como si fuese el único objeto que se puede querer de manera libre y absoluta. En este sentido, solo puede haber un placer ontológicamente posible el que se basa en nuestro propio ser y no se atiene a nada que provenga desde afuera. Epicuro llama a la creencia “enfermedad sagrada” (*FM* 195) y su crítica se extiende también a las perturbaciones psicológicas generadas por la muchedumbre respecto a la creencia de los dioses y la muerte. “No es impío el que rechaza a los dioses de la mayoría, sino el que atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría” (*Ep. Men.*, 123-124), Epicuro comparte la visión oriental del “abandono de los dioses”, pues considera que la dicha e imperturbabilidad de los seres celestes se debe justamente a la no interferencia en los asuntos del mundo y a la despreocupación por la empatía de los hombres. Asimismo, es un poderoso paradigma para su argumentación sobre la autarquía “Sé como un dios entre los hombres” (Cfr. *RS.*, 20; *Sent. Vat.*, 33- 78; *Ep. Men.*, 135). En cuanto a la finalización de la vida, el hombre toma dos actitudes, por un lado, una suma consciencia de la finitud que deriva en un temor al sufrimiento;

11. Una persona podría confundirse por las opiniones debido a la repetición de las opiniones que generan una sedimentación en la memoria. Bieda, E., *op.cit.*, p.44.

12. Fragmentos en relación a la fluctuación y falta de certeza de las opiniones de la mayoría cf. *RS.*, 7,13,14,15; *Sent. Vat.*, 29.

por otro, una total omisión que se revela en la procrastinación de los deseos. En su pragmatismo Epicuro responde “la muerte no es nada para nosotros”, como doctrinario del materialismo considera que la desintegración del cuerpo implica también la desintegración del alma, por ende carencia de sensibilidad para el momento de defunción y ausencia de una vida *post mortem* (*Ep.Men.*, 124-125). En cuanto a aquellos que no la aceptan abogando por la inmortalidad, les sugiere la asunción de la muerte como realidad ineludible, en pos de hacer disfrutable la condición mortal de vida (*Ep.Men.*, 124, 134; *Sent.Vat.*, 30). En pocas palabras, en ambos casos en el momento que la muerte aparezca, ya no estaremos allí para contarla, porque “todos los hombres vivimos en una ciudad sin muros” (*Sent.Vat.*, 31.)

Los dioses no son de temer,
La muerte no es temible,
El bien fácil de adquirir,
El mal fácil de soportar.

(*Ep.Men.*, 124 y 135).

El individuo ha encontrado la *ascesis* mediante la participación activa en el proceso de su transformación (un estado alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo, que lo ha librado de la coacción de los sucesos que acontezcan en su entorno), lo que le permitirá gozar de los derechos propios y reencontrar la propia libertad e identidad (Foucault, 2001:70). Epicuro proporciona una “medicina”, la autosatisfacción e independencia del ambiente externo, *ataraxia* (Jufresa, 1995:42). El disfrute de la *autarquía* proviene de la atención a los posibles mecanismos de dominación que puedan determinarnos. García Gual (2001, 68) observa en la filosofía epicureísta una desconfianza en los valores reconocidos por la retórica oficial y un refugio en la subjetividad individual, pues “el único bien auténtico del individuo: su libertad personal” (García Gual y Acosta, 1975:18). Ciertamente, el Jardín Epicúreo está muy alejado de una noción de salvación mediatizada por la ciudad y la vida pública, lo que nos impele a preguntarnos en qué sentido se desarrolla la relación con el otro en dicha rama filosófica.

4. La relación con el otro. Relaciones estratégicas

Para entender la originalidad del individualismo helenístico podemos cotejarlo con la antecesora capital cultural de Atenas, cuyo funcionamiento político se basaba en un aferrado vínculo del sujeto con la ciu-

dad-estado, al tal punto que la existencia del griego fuera de la ciudadela era impensable. No está de más decir, que dos de sus pensadores más excelsos, Platón y Aristóteles, abogaban no por una ética sobre el individuo, sino por una ética subordinada a la política estatal. Muy diferente es el panorama político helénico con claras similitudes a las monarquías persas, en donde el manifiesto verticalismo se recalca con rasgos visibles de un conjunto de signos materiales y de comportamiento¹³. Lejos de observar en el epicureísmo una “ética del egoísmo” como fue injustamente tildada, la escuela abre su “ciudadanía” a todos los hombres sin importar la raza, el género, ni la orientación sexual¹⁴. Así, al desnaturalizar la retórica oficial y crear formas de actuar significativamente diferentes, basadas en una filosofía de la felicidad personal, las escuelas filosóficas crean sus propias “tecnologías del yo” (Foucault 1984)¹⁵. De tal manera, se puede observar cómo la transmutación de los modos de vinculación con el poder depende de la toma del posicionamiento del *ethos* de un grupo de sujetos determinados. Al respecto, el epicureísmo no considera que la dedicación personal tenga un fin comunitario, ni que el hombre se realice en la colaboración cívica, como pensaba Aristóteles o postulaban los estoicos. El hombre accede a cooperar en un compromiso social con un fin utilitario: protegerse asimismo. Así, esboza un contractualismo, en donde nuevamente los grandes valores tradicionales se ponen bajo el uso práctico, la Justicia no es algo en sí mismo, no es natural; sino que nace de la experiencia de los hombres que establecen pactos de convivencia de no dañar y no ser dañados. Podría decirse, que tal actitud deriva de la presencia desdibujada de las instituciones públicas helénicas y por tanto del descrédito de las normas que emanan de ellas. Pero visto desde la coherencia de su propia perspectiva ética, carece de relevancia particular por el hecho de ser una creación de los individuos, una norma, a la cual el Jardín y sus adeptos se atienen con el sólo fin de perpetuar sus valores individuales: la *ataraxia*. En tanto la convivencia en una comunidad se basa plenamente en la *conveniencia* de los individuos que la integran. Por tanto, será la misma experiencia comunitaria de justicia la que establecerá un patrón por el cual, cuando se produzca un cambio de prácticas, sabrá si las nuevas disposiciones legisladas son o no justas (RS.,30-38). Foucault remarca que este cambio de paradigmas, no acepta de antemano una imposición a la participación cívica,

13. Marcas que corresponden a la actitud corporal, al vestido y al hábitat, a los gestos de generosidad y de magnificencia, a las conductas de gasto (1984).

14. Esta actitud probablemente derive del contexto histórico pos alejandrino que se conoce como *koiné*, es decir multiculturalismo.

15. “La *εὐδαιμονία* (felicidad) se convierte en un fenómeno estrictamente privado. Solo nosotros podemos decidir si somos o no somos felices” (Sánchez, 2000:25)

sino que a partir de las necesidades en relación con uno mismo, luego se pactan las formas y condiciones de relaciones con el estado, eso sí siempre que sea una elección libre y voluntaria. Cuando los epicúreos relativizan la legitimidad del estado y su concepto de Justicia en tanto cumplan con lo que ellos intuitivamente consideren necesario y justo, se pone en práctica lo que Foucault llama “juegos de verdad” cuyo valor se orienta a la verdad del yo. En otros términos, todo individuo concede legitimidad y establece relaciones de poder en tanto estos pactos le sean beneficiosos, lo ideal es que cuando estas relaciones dejasen de cumplir su papel pudieran desestructurarse en vez transformarse en una verdad dominante y por ende una relación de dominación. Por otro lado, no podemos pensar en una sociedad sin prácticas de poder, entendida como estrategia mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros; no se trata de desarticularlas sino más bien uno debería procurarse las prácticas de sí, para poder jugar en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación (Foucault, 2001:138).¹⁶

La pequeña comunidad de discípulos y maestros, preferiblemente optan por el “vive ocultamente” *lâthe biósas* entre los setos del Jardín como alternativa al estado (Hadot, 1998:45). Allí preconizan la amistad como medio a partir del cual podrán poner en práctica la *paideia* de sus propios principios que están tras el dominio de sí. El valor de la amistad se entroniza en el apoyo mutuo y el sentimiento de seguridad que surge de ella, como también en la posibilidad de autoevaluar y corregir con el consejo afectuoso los errores gnoseológicos. El examen de consciencia de individuo a individuo supone la palabra franca, la dirección espiritual y corrección fraternal (Warren, 2009:88). La confianza entre dos personas cercanas permite obtener mediante dialéctica una expresión libre y por ende, una confesión verdadera. (*Sent. Vat.*,66) “Quienes tienen la capacidad de obtener confianza sobre todo a partir de sus prójimos, esos viven placenteramente unos con otros por poseer la garantía más duradera” (*RS.*,40) Foucault repara en estas prácticas de dirección de consciencia como indispensables para el cultivo de sí. El sujeto voluntariamente se sometía a una relación de conducción con un maestro hasta lograr ser amo de sí mismo. El maestro salva del estado de *stultitia* a su aprendiz, pues el sabio que ha conseguido el dominio de sí mismo, será quien nos enseñe a querernos. En este sentido es indispensable el *sapiens* ya que por naturaleza el *stultus* está tan desconectado consigo mismo que es incapaz de darse cuenta de

16. Esto distingue plenamente al estoico del epicúreo, el primero actúa y participa de la vida política, de manera desinteresada al servicio de la comunidad, mientras que el segundo se sabe a sí mismo sabio incapaz de hacer daño a otro, pero eso no significa reciba en mismo trato por parte de otros y sólo por ello acepta estar bajo el cuidado de la comunidad

su estado actual y por tanto, de preocuparse de sí (Foucault 2001:59-61). Para que esto sea posible el sujeto de aprendizaje y el educador deben entablar un dialogo verdadero donde se abran completamente uno al otro mediante la *παρρησία*. El término etimológicamente significa tanto decirlo todo, como decirlo francamente (2001, 98-99). Sólo aquel que se conoce en su totalidad puede hablar de sí y puede reconocer las desviaciones del otro¹⁷ “El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es”¹⁸ (2009:38). Foucault denomina a este proceso *psicagogia*, i.e. cuando el maestro trasmite verdades que él mismo ya ha puesto en práctica sobre su persona e intenta modificar el modo de ser de otro sujeto (2001:101). Por un lado, para el epicureísmo sólo aquel quien ha alcanzado tener posesión de sí mismo y placer de sí mismo, tiene el poder de dirigir a un aprendiz; por otro, estas relaciones correctivas de amistad podrían durar para toda la vida si no se lograra llegar a un estado de dominio de sí (*ataraxia*).

Otro aspecto interesante de esta escuela filosófica es la responsabilidad filantrópica y pedagógica que poseen los que practican vivamente la voz de Epicuro (Sharples, 1996:55). Diógenes Enoanda, un apasionado epicureísta del siglo II d.C¹⁹, ante los últimos días de su vida, ordenó realizar una inscripción parietal a fin de difundir su experiencia personal bajo esta doctrina filosófica con el propósito de ayudar a otros. En sus palabras, no importa quién y cuánta cantidad de personas viniesen a pedir auxilio; por amor a los hombres él haría todo aquello que estuviese al alcance de su mano:

[...] Ahora cuando, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman mas —pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo como sucede en los rebaños, es justo venir en su ayuda, y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son algo nuestro aunque aún no hayan nacido. El amor a los hombres nos lleva además a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los auxiliares consejos del libro ya se han extendido entre muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y exponer en público los remedios de la salvación... Pues hemos disuelto los temores que nos dominaban en vano, y en cuanto

17. Para que la parresia sea verdadera, aquel que habla se ha comprometido con lo que dice, de tal manera que su discurso es un reflejo de su actuación y su actuación de su discurso. Esta adecuación entre el sujeto de anunciación y el sujeto de conducta es tan poderoso, que puede prescindir de todo tipo de decoro relacionado con la retórica (Foucault 2009).

18. Esto implica un acto de valentía que pudiese poner en riesgo la relación de amistad, puesto que es el acto de “decir al individuo la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen” (2009).

19. Para nuestra felicidad ante la pérdida de la mayor parte de los textos de Epicuro, este mural es la inscripción parietal más larga que poseemos de la antigüedad.

a los pesares, hemos hecho cesar los vacuos sobre el futuro, y los físicos los hemos reducido a un mínimo en su conjunto [...] (Chilton, *Fr.*, 2)

Para Foucault el cuidado del otro es uno de los puntos más importantes de la actividad consagrada a uno mismo, puesto que no se trata de un ejercicio solitario, sino de una verdadera práctica social. “El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida” (2002:120). El agradecimiento de ser direccionado al *logos*, siembra en el alumno la semilla de gratitud que lo llevará a reproducir la actitud de su maestro para con otro. Y por más que la posición del *sapiens* se sabe mejor que el confundido aprendiz, esto nunca conduce al abuso de poder, puesto que el amor personal del filósofo supone conducirse como es debido con otros; el que cuida de sí, crea relaciones correctas.

5. Conclusión

El epicureísmo nos lega un claro ejemplo de cómo la relación con uno mismo se ramifica en un complejo árbol de gubernamentalidades, transformando la dedicación personal en una práctica social. Sus saberes junto a los de otras escuelas filosóficas llegaron a Foucault en el preciso momento en que se planteaba las posibilidades de resistencia del sujeto al poder oficial. Tal respuesta se halla en la relaciones intrapersonales, a saber, la creación de un lazo transversal y estratégicamente articulado entre el gobierno de sí (tecnologías del yo) y el gobierno de los otros (tecnologías de poder). Cuando el sujeto busca la verdad de sí mismo, deja de ser pasivo ante la avalancha de estímulos y se antepone de manera crítica sabiéndose dueño de sus propios deseos. Aprende a utilizar “los juegos estratégicos de libertades”, reemplazando las reglas de obediencia impuestas por las reglas de sí y así logra encuadrar la vida individual en la vida colectiva de manera correcta, sin ser abusado, ni abusar de los demás.

Bibliografía

Algra K.; Barnes J.; Mansfeld J.; Schofield M. (2008): *The Cambridge History of hellenistic philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press. pp.3-4

Bieda, E. (2003): *Epicuro, Estudio preliminar, Selección y traduc-*

ción de textos. Buenos Aires. Galerna. pp.63-64

Fernández, M., C. (2015): *Foucault y la gubernamentalidad en las sociedades de seguridad*. *Questión*. La Plata. 2015. pp.15-18

Foucault, M. (2014): “El sujeto y el poder” en *Revista mexicana de sociología*, Vol.50, N° 3, pp. 3-20. México. J-Stor.

Foucault, M. (2012): *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, M. (2009): *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2008): *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2005): *La historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2005b): *La historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2005c): *La historia de la sexualidad III, La inquietud de sí*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2001): *La Hermenéutica del sujeto*. Madrid. La piqueta.

García Gual, C. y Acosta E. (1975): *La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona. Barral Editores.

García Gual, C. (2001): *Epicuro*. Madrid. Alianza.

Hadot, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid. Siruela.

Hadot, P. (2015): *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de cultura económica.

Jufresa, M. (1995): *Epicuro, obras*. Buenos Aires. Atlaya.

Lamanna, P., E. (1998): *Historia de la filosofía, El pensamiento antiguo*, Hachette. Buenos Aires.

Nietzsche, F. (2011): *La genealogía de la moral*. Buenos Aires. Alianza.

Nietzsche, F. (2011b): *El Anticristo*. Buenos Aires. Alianza.

Sanchez, A., J. (2000): *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid. Universidad de Valladolid, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

Sharples R. W. (1996): *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic Philosophy*. London-New York. Psychology Press.

Warren J. (2009): *The Cambridge companion of Epicureanism*. Cambridge. Cambridge University Press.

Windelband, W. (1941): *Historia de la filosofía II, La filosofía helénico-romana*. Argentina. Antigua librería Robredo. pp.1-4

