

Las prácticas educativas en la enseñanza de la filosofía en la Roma imperial desde la mirada de Michel Foucault

Artículos
arbitrados

The educational practices in the teaching of philosophy in the Roman Empire from the perspective of Michel Foucault

Rosa Amelia Asuaje León

rosa@ula.ve / rosasuaje@yahoo.com

Universidad de Los Andes

Facultad de Humanidades y Educación

Escuela de Letras

Departamento de Lenguas Clásicas

Mérida, edo. Mérida. Venezuela

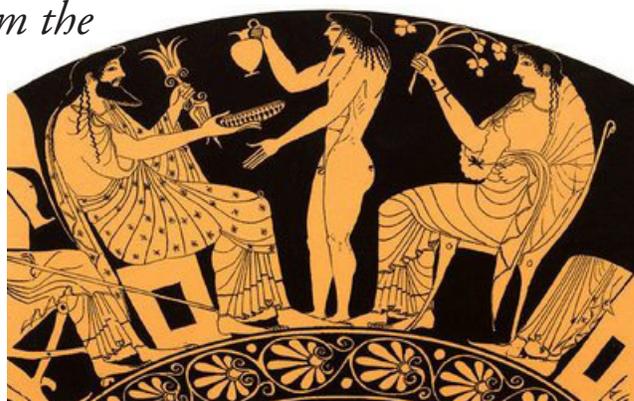
Artículo recibido: 07/05/2015

Aceptado para publicación: 28/05/2015

Resumen

La presente investigación representa una revisión de las prácticas educativas en la enseñanza de la filosofía durante la Roma del emperador Augusto, conocida mayormente como el período de la Pax Augusta, etapa caracterizada por un florecimiento y reinterpretación de las prácticas filosóficas inauguradas en la Grecia clásica y helenística. Tomando en cuenta la minuciosa exégesis realizada por el último Foucault respecto al estudio de la subjetividad en el mundo grecorromano y su estrecha vinculación con la ética como práctica de vida, tomaremos la figura del maestro filósofo que guía el buen vivir del hombre libre de la Antigüedad grecolatina, a partir de la realización de ciertas prácticas enseñadas por el maestro filósofo.

Palabras clave: prácticas educativas de la filosofía, Roma de Augusto, maestro filósofo, Pax Augusta, Michel Foucault.



Abstract

This research represents a review of the educative practices in the teaching of philosophy during the Roman Empire of Augustus, predominantly known as Pax Augusta, period characterized by the flowering and reinterpretation of philosophical practices initiated in the Classical and Hellenistic Greece. Taking into account the meticulous exegesis accomplished in El Último Foucault regarding to the study of subjectivity in the Greco-Roman world and its close connection with ethics as a life practice, we will take the figure of the philosopher teacher who guides the good living of the ancient Greco-Roman's free man, draw from the realization of certain practices taught by the philosopher teacher.

Keywords: educative practices of philosophy, Rome of Augustus, philosopher teacher, Pax Augusta, Michel Foucault.

Cierto que la revolución socrática había puesto en el centro de la discusión filosófica el problema ético, la indagación acerca de la naturaleza del bien y del mal, así como la búsqueda de la felicidad humana, pero no cabe duda de que es en el contexto de las condiciones propias del helenismo que los filósofos se ven abocados, forzados por las mismas circunstancias, a la discusión acerca de lo que puede considerarse «vivir filosóficamente»

Mariano Nava Contreras

La «economía» del filósofo. Epicúreos y estoicos helenísticos acerca del vivir filosóficamente

Desearé iniciar este estudio con la cita mencionada *supra* con el propósito de ubicarnos en contexto acerca de lo que serán las prácticas educativas en la enseñanza greco-romanas de los siglos I y II d. C., durante el período imperial de Augusto. Sin duda que hablar del *legado de Augusto* implicará para nosotros delimitar un antes y un después del empoderamiento de este emperador romano en una sociedad que paulatinamente, y gracias al legado socrático, se preguntaba sobre cómo hacer placentera su existencia sin perder la medida, pero sobre todo, sin descuidar de sí. Durante el período en que Augusto gobernó Roma y sus alrededores conquistados (27 a. C.-14 d. C.) la máxima délfica *gnōti seauton* (conóce-te a ti mismo) que tan bien esculpió Platón en sus diálogos, pasó por un refinamiento hacia una *epimeleia heautou* (cuidado de sí) dirigida al recto comportamiento que implicaba una auto evaluación constante y fatigosa como práctica educativa estrictamente disciplinar. En esta pericia renovada, la filosofía helenística traída de Grecia y perfeccionada durante los primeros años del Imperio jugará un rol esencial, aunque paradójicamente rompiera con el *statu quo* impuesto por quien ejercía el poder político sobre los ciudadanos de esa Roma lustrosa. Ello por una razón de perogrullo: cuidar de sí, mirar hacia dentro de sí y ocuparse estrictamente de sí, implicaba un proceso de auto reflexión muy profundo que resultaba ser inmanente, intransitivo hacia una sociedad imperial donde la palabra del sumo emperador era la ley que debía regir entre sus súbditos.

Pero antes de profundizar en esto de describir en qué consistían las prácticas filosóficas heredadas en gran medida por los cínicos griegos y adoptadas por estoicos y epicúreos, incluso, siglos después de la muerte de Augusto; me interesa ampliar la visión de lo que implicó para la historia de Occidente el período áureo en que Octavio, autodenominado luego como Augusto, instauró la llamada Pax romana o Pax augusta, pues sólo comprendiendo las implicaciones de dicha pacificación en los ámbitos sociales íntimos, en la vida cotidiana, en el engranaje del Estado imperial y en las relaciones internacionales de Roma con los territorios conquistados, podremos relacionar la preponderancia de la paz en la necesaria pacificación del alma, libre de toda emoción perturbadora.

La Pax augusta, condición necesaria para el bien del Imperio

Hablar de paz nos remite a un estado del alma y de las cosas en las que no existe el conflicto, bien sea porque se ha dominado, bien sea porque se ha logrado negociar para que este desaparezca entre las partes. Al respecto, el trabajo de Francisco Muñoz (1998). *La pax romana*, nos ayuda a comprender la etimología de dicha palabra y la inserción de esta en campos semánticos asociados al bienestar, sosiego, negociación y disolución de conflictos. Así, Muñoz expresa:

Etimológicamente Pax es el nombre de una acción del género femenino de la raíz *pak- = «fijar por una convención, resolver mediante un acuerdo entre dos partes», también de *pag- que define sobretodo un acto físico. De estas raíces también derivan otros términos cercanos como pango, pacit, pacunt, pacere, paciscor, pactus, paco, pacalis, etc. Además, se da la circunstancia de que todas las lenguas románicas son herederas de este término: paz, pace, paix, pau incluso la peace inglesa tienen sus antecedentes etimológicos, en la pax-acis romana. También cabe señalar que el significado de la Paz no se limita al uso del término pax-cis sino que su campo conceptual es ampliado y perfilado con la ayuda de otros sustantivos y construcciones gramaticales y conceptuales (p.192).

Sin embargo, refiere el autor, que los estudios sobre el significado de Paz parecieran relegarse finalmente a la ausencia de conflicto, más que a un estado del alma y de las cosas que propician esa *eirene* (paz) que los griegos tanto invocaban en su poesía y filosofía. En este sentido, nos refiere Muñoz, que los estudios sobre la Pax romana no han avanzado más allá de una feliz negociación beneficiosa para las partes. Aun así, y considerando esta delimitación conceptual, estamos de acuerdo con Muñoz en que podemos tener una idea de lo que esa “negociación necesaria” implicaba para la vida en Roma durante el dominio de Augusto; pacto que propiciaba una cierta estabilidad en las relaciones cotidianas, en la intimidad y en los asuntos del Estado y de las relaciones diplomáticas ejercidas por los cónsules del momento.

Pensar en una Roma imperial, implica tener presente el dominio y conquista de territorios vecinos que no llegaron a ser adheridos al gran Imperio sin la utilización de la fuerza, hecho que influyó notablemente en la caída de la República, período de la historia romana precedente en el que las guerras intestinas, inclusive, definieron en gran medida su desplome. Por el contrario, uno de los aspectos que va a caracterizar al período imperial inaugurado por Augusto será el de dar un vuelco al sentido del conflicto y lograr la pacificación por la vía de la negociación necesaria en la que ambas partes en disputa ceden, siempre a favor del más poderoso, en este caso Roma. Podríamos afirmar que la clave del imperio de Octavio Augusto residirá en una sabia, diligente y astuta diplomacia llevada desde lo micro en la vida del hogar hasta los más álgidos asuntos de interés internacional.

Al respecto, el mismo Muñoz (1998) nos aclara la nueva significación, que con el Imperio se inauguraba para el vocablo pax:

Acto físico, fijar la convención entre dos partes; pacto, asentamiento, paz, pacto garantizado (bendecido) por los dioses; respeto hacia el otro, consentimiento y acuerdo con el otro; cualidad de la vida, estado de seguridad; amistad; tiempo de paz; paz en la muerte, en la tumba; tranquilidad de mente, serenidad; equidad; pax romana (estado de orden y seguridad del imperio romano); personificación en la divinidad; calma, imperturbabilidad de los dioses; interjección (p.193-194).

Otro término que aparecerá en las relaciones interpersonales, en la vida íntima y en la comunidad, será el de *amicitia* y que será fundamental como pacto de paz y de acuerdo mutuo que permitirá la ejecución de la amistad como una práctica necesaria para vivir en armonía con el otro y abrir el corazón a nuevas experiencias en las que es propicio contarle al amigo lo que sentimos y al maestro lo que habita en nuestra alma sensible. Es evidente, entonces, que la pax servirá para fortalecer vínculos sociales y para regular la vida en la comunidad del Imperio.

En este sentido, y tomando de nuevo a Muñoz como *input*, consideramos, indudablemente, que la nueva concepción inaugurada en el *Saeculum Aureum* de Augusto revestirá el carácter de ser una *virtus* que debe ser cultivada, no sólo en el ámbito del mantenimiento de una política imperial que favorezca a todos por igual (a conquistadores y a conquistados), sino en la esfera de la vida individual, asunto este último que atañe a nuestro problema de estudio. No resulta descabellado, entonces, preguntarnos ¿cómo podría emularse la Pax augusta en el quehacer cotidiano y en la vida del hombre común? Una interrogante que nos retrotraerá siempre al ideal del *gnoti seauton* (conócete a ti mismo) délfico, pero un poco más encausado hacia la conservación del espíritu en una paz necesaria que requería de sumo cuidado, vigilancia, coerción y disciplina que solía, ya desde época helenística y agudizado en la Roma imperial, de la figura del maestro de conciencia como el pedagogo bueno que sabría, exactamente, cómo moldear nuestro *ethos*.

En este punto de la disertación, es menester invocar la figura del pedagogo y su rol directriz en el establecimiento de la relación maestro-discípulo. Vínculo que, por demás, será clave en el establecimiento de las prácticas filosóficas de los primeros siglos de la era cristiana que se inician con la auto imposición de Augusto como emperador romano.

Entorno de las escuelas filosóficas en la Roma imperial

Aludir a este tema implica, como hemos destacado *supra*, ubicarnos unos siglos antes en la Grecia helénica y extendernos un poco más; tal vez hasta los siglos I y II d. C., en los que “el legado de Augusto” referido a la instauración de la Pax romana, logrará su materialización en la proliferación, aún más, de escuelas filosóficas en las que la ética, entendida como filosofía de la *praxis*, prescindiría de la metafísica, de la lógica y de la ontología, propios de la Grecia clásica de Platón. Ahora, el centro de interés de estas escuelas filosóficas girará en torno al cultivo de la *atarassia* (sosiego) que será una forma de paz del espíritu, luego de una depuración anímica que el maestro, más que un simple pedagogo que “conduce al niño”, dirigirá ayudado por una serie de prácticas o *askeseis* que garantizarán tal refinamiento del alma.

En este período que se inaugura con el nacimiento de Cristo, se difunden por todo el Imperio, incluyendo por supuesto a Grecia y al resto del Mediterráneo, asociaciones de individuos que, generalmente orientados por una figura de gran ascendiente, buscan hacer de su vida algo más que un devenir en el que las normas y las costumbres sirvieran para ordenar solo el día a día. Si bien es muy pronto para hablar de trascendencia espiritual y de salvación, ya desde los Pitagóricos en el siglo V a. C., se hablaba del *soma sema* (el cuerpo como tumba del alma) que necesita ascender mediante la ayuda de ciertas disciplinas, especialmente privativas como el ayuno o la vigilia y la interpretación de los sueños. Sin embargo, nuestra tesis es que durante el período en que Augusto inaugura su Imperio, estas escuelas, muchas de ellas ambulantes, proliferan en la búsqueda de esa paz que aseguraba el *statu quo* de entonces, pero reinterpretada en una paz interior mucho más inmanente que la Pax romana propiamente dicha. Pues, tal como bien lo deja en claro Dionisio Ollero (1979) en su trabajo intitulado: *La Filosofía en Roma* y que se ubica unos años posteriores a Augusto:

En los círculos sociales que sentían un vivo interés por la conservación del orden existente, sobre todo en los medios de gobierno, no se desdeñaba la filosofía, sino que se la temía. El cesarismo veía un peligro en todo lo que fuese ideología. La cuna estoica era considerada como cuna de espíritus levantiscos. Algunos estoicos y el cínico Demetrio, admirado por Séneca, exteriorizaban públicamente opiniones incompatibles con el estado de cosas existentes, y esto trajo consigo que en el 74 d. C., estos fueran expulsados de Roma con la única excepción de Musonio Rufo, que había sido ya, desterrado por Nerón (p.103).

Si bien sabemos que después habrá un viraje positivo en torno a la figura de los filósofos y sus prácticas éticas, especialmente protegidos por Marco Aurelio, quien también practicó la filosofía, esta disciplina no dejará de ser controversial por sus nuevos preceptos y el maestro será visto como una figura que, debido a su influencia sobre sus alumnos, se perfilaría como un potencial subversor del orden establecido. Hablamos del orden imperial, claro está.

Otro aspecto que redundará en la figura del maestro influyente estará centrado en el desarrollo, cada vez más prolífico, hacia una “filosofía popular”, caracterizada por sus cuantiosas alegorías, exhortaciones, máximas, sátiras, exámenes de conciencia y apotegmas. Esto propiciará que un número cada vez mayor de súbditos del Imperio se pliegue a seguir a quienes les dicten el deber ser para alcanzar la felicidad. En este contexto no es extravagante la aparición de profetas que, como Jesús, predicarán la salvación del alma, siempre y cuando haya una conversión a ese mundo otro que no está regido por el emperador, sino por un ser omnipresente que lo sobrepasa en poder supra terreno. Pero esto es un asunto que se escapa de lo que hoy nos hemos planteado exponer, así que sigamos con nuestra disertación.

En este punto, quisiera hacer alusión a un grupo de filósofos cuya influencia en estoicos y epicúreos no es posible ocultar; me refiero a la secta de los *kynicos* o cínicos, movimiento que nace en la Hélade clásica con Antístenes a la cabeza y que será luego enriquecida por figuras como Crates de Tebas, Menipo de Gábara, Diógenes de Sínope, Mónimo de Siracusa y hasta por el célebre Luciano de Samosata, famoso por sus sátiras en forma de diálogos hilarantes.

Hablar de la secta de los cínicos y de su máxima: *parakratein to nomisma* (suprimir toda regla) nos lleva de la mano hacia un movimiento de vanguardia, absolutamente revolucionario para su época que hubiese

subvertido novedosamente el *statu quo* de la roma imperial de Augusto si se lo hubiese propuesto. Ese vivir una “vida otra”, alejada de todo deseo vano, pero paradójicamente liberada de toda convención, será una verdadera novedad en el mundo grecorromano. Hacer de la vida una emulación de la verdad, por muy escandalosa que fuese, requería de un grado superior de coraje que no todos estaban dispuestos a desarrollar. De hecho esta será una razón de peso por la cual el estoicismo, fuertemente influenciado por la promesa de esa “vida otra” del cínico, se separará tempranamente de esta secta de “Panteras Negras de la Antigüedad”.

En todo caso, y por razones meramente metodológicas, me interesa destacar algunas prácticas o *askeseis* de estos filósofos perrunos que se preservarán en estoicos y epicúreos y que serán fundamentales en la nueva noción de la *epimeleia heautou* o cuidado de sí.

Un paseo por los cínicos: génesis de una nueva filosofía ética

Para adentrarme en este tema quisiera hacerlo de la mano del trabajo de Pedro Pablo Fuentes González (2002): “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad”, en él, el autor describe con bastante minuciosidad los puntos de unión con el estoicismo y los meandros que finalmente separan a ambas vertientes filosóficas. Bajo la expresión “atajo hacia la felicidad”, Fuentes González alude a una cierta libertad que residiría en la máxima *parakratein to nomisma* (suprimir toda regla) y que le ahorrará al cínico un tortuoso paso por la abstención de actos deliberados y nada cautos para el momento. Aunque debo diferir de esta postura, pues estimo que asumir una vida escandalosa conforme a la verdad del decir absolutamente franco, podría ser mucho más comprometedor que asumir la contemplación y el silencio como enseñanza, estimo que el trabajo del autor al cual me refiero es bastante exhaustivo en la descripción de las prácticas o *askeseis* del cínico, así como en la exposición del rol de sus maestros en la enseñanza de un cinismo ético.

En este sentido, Fuentes González (2002) nos cuenta lo siguiente:

Los cínicos son desde luego unos socráticos muy particulares. No en vano, se dice que, cuando se le preguntó a Platón qué clase de hombre le parecía ser Diógenes de Sinope, el cínico por excelencia, contestó: «un Sócrates enloquecido» (Diógenes Laercio, VI 54.). Hay en el cinismo, en efecto, aspectos demasiado oscuros y escandalizadores que en modo alguno podrían reducirse al socratismo. Sería desvirtuar su propia singularidad filosófica, enmascarándola, si cayéramos en la misma tentación de un cinismo idealizado en la que cayeron algunos autores antiguos (p.207-208).

Pero, más allá de estas consideraciones un poco prejuiciosas, Ferber (1999) nos aporta una invaluable descripción de la doctrina de los cínicos al decir:

Entre los principios del socrático Antístenes que están en la base del cinismo de Diógenes, el fundamental sin duda es el hecho de considerar más importante que la teoría la práctica, y vincular forzosamente a los actos (e)/rga) la virtud (a)reth/) y la felicidad (eu)daimoni/a) inherente a la misma. Tal hecho no impide, sin embargo, que los cínicos reciban también de Antístenes la tradición del intelectualismo socrático, que identifica la virtud con el conocimiento, resultado de un aprendizaje (paidei/a) (p.202).

En efecto, como puso de manifiesto Giannantoni (1990)¹, parece claro que el intelectualismo de Sócrates no debe entenderse, partiendo de los desarrollos platónicos ulteriores, como una dualidad entre teoría y práctica, sino como una indisoluble unidad entre ambas, que no concibe un conocer sin un querer, sin un estar dispuesto a actuar. Esta idea es capital desde luego en la filosofía de su discípulo Antístenes, para quien la virtud como conocimiento no es suficiente, sino que hace falta también la «fuerza de voluntad» (i)xsu/j) de un Sócrates que convierta vitalmente aquella virtud-conocimiento en eficaces actos concretos capaces de asegurar la felicidad². Así pues, la importancia que otorgan los cínicos a la voluntad en la ética no implica en sí misma una ruptura con el intelectualismo socrático, a menos que pensemos en el Sócrates de Platón³. La ruptura irracionalista vendrá constituida más bien, como se verá mejor más adelante, en el modo radical como el cínico realiza su voluntad de construir y mantener cotidianamente su sabiduría (fro/nhsij). Otra novedad con respecto al intelectualismo socrático es que Antístenes no sólo enfatiza la importancia del aprendizaje, sino más aún, si cabe la del desaprendizaje (to/ a)pomanqa/nein), es decir,

la de la supresión de todas las ideas malas y falsas que residen en el hombre, de todos los errores (vicios) que se le han ido inculcando por la civilización, al privilegiar ésta los valores convencionales (no/moi) en detrimento de la naturaleza (fu/sij).⁴

Luego de este marco referencial que nos remite ineludiblemente a Sócrates, vemos en el cínico un desdoblamiento hacia un rompimiento de la figura del maestro convencional en pos de la prefiguración de una relación mucho más íntima entre quien quiere aprender de la virtud cínica y quien está dispuesto a despojarse de su experiencia sensible para transmitirla al nuevo despojado de toda conformidad. En este sentido, es importante destacar lo expuesto por Diógenes Laercio al final de su libro VI consagrado a los cínicos, que estos filósofos rechazaban todo estudio formal de la música o de la geometría, herencias del socratismo y apostaban, por el contrario, al cultivo del ejercicio o *askesis* del cuerpo. Un cuerpo entrenado para recibir los embates del frío y la intemperie, pero entrenado también para recibir los golpes de quienes se ofenden ante el escandaloso hablar franco que caracteriza a un parresiastés cínico. Es importante, entonces, visualizar a los cínicos como sujetos profundamente fenomenológicos, ya que expresan a través de su cuerpo ese desprendimiento, incluso del dolor físico. Con respecto a lo poco convencional de sus prácticas, el cínico, tal como lo explica Fuentes González (2002), remitiéndose de nuevo a Diógenes Laercio, expone:

Rechazan todas las disciplinas del ciclo educativo tradicional (e)gku/kliá maqh/mata). La única disciplina que reconocen es la «ética», lo que equivale a decir que sus intereses empiezan y terminan en lo que se refiere a las acciones (e)/rga) del hombre, y de rechazo a sus pasiones (pa/qh), en lo que se refiere, dicho de otro modo, a la ordenación de su conducta para el logro de la felicidad (eu) daimoni/a). Ser cínico consiste de hecho, ni más ni menos, en «vivir conforme a la virtud» (to/ kat) a)reth/n zh=n) (p.213).⁵

El retorno de la moral. Una revisión de los postulados de Michel Foucault sobre estoicos y epicúreos

Quise titular este apartado bajo el nombre de la última entrevista que concediera el filósofo francés, Michel Foucault en mayo de 1984, un mes antes de su muerte (25 de junio de 1984) desde un hospital en París. La razón de esta elección estriba en el hecho de que ningún otro filósofo contemporáneo ha hecho una revisión tan exhaustiva de las prácticas ascéticas en pos del cuidado de sí en el mundo grecorromano como Michel Foucault al final de su vida, de la cual esta última entrevista es prueba fehaciente de ello.

Desde 1981 cuando surge el tercer tomo de *Historia de la Sexualidad: La inquietud de sí* en la que el filósofo inicia este volumen a partir de una lectura crítica del texto de Artemidoro de Daldis⁶: *La interpretación de los sueños*, centrándose en el carácter conspicuo de alguno de ellos y haciendo una reflexión sobre la mirada del hombre antiguo sobre su propio cuerpo, pasando por una revisión minuciosa del individuo en la Antigüedad grecorromana en *Hermenéutica del sujeto* (1982), así como en *Tecnologías del yo* (1982) y posteriormente en los compendios de escritos y entrevistas como *El yo minimalista* o *Estética, ética y hermenéutica* (1981-1984), Michel Foucault se abocó a estudiar con profunda disciplina y erudición las prácticas o *askeseis* en torno al cuidado de sí o *epimeleia heautou* de las principales escuelas y filósofos del mundo grecolatino, desde los pitagóricos, pasando por Sócrates y Platón en el mundo griego, hasta las importantes disciplinas en cínicos, estoicos y epicúreos para decantar en la génesis del cristianismo primitivo.

En este apartado me propongo exponer, según los textos mencionados *supra*, las principales disciplinas, en torno al cuidado de sí, desarrolladas en la Grecia y Roma imperial de los siglos I y II d. C., dos centurias en las que podríamos entender la génesis del pensamiento filosófico como práctica educativa imperante durante la Pax augusta y su posterior desarrollo tras la muerte de Augusto, a manera de legado. Nuestro interés se centrará en estudiar las *askeseis* o disciplinas que sustentaron los preceptos estoicos y epicúreos de ese momento histórico tan importante para el estudio del sujeto en Occidente.

En *El retorno de la moral*, entrevista que hallamos en el texto *Estética, Ética y Hermenéutica* (1980-1984) Foucault expone sus últimas reflexiones en torno a una posible historia de la subjetividad en el mundo

antiguo grecorromano, centrándose en la constitución de una moral del sujeto que permite definirlo más profundamente; sobre todo se detiene en exponer sus últimas apreciaciones sobre la moral imperante en el Imperio romano de los primeros siglos, entendida esta como un sistema de códigos y de una verdad que influenciará significativamente al cristianismo como propuesta de salvación del alma, si se realiza, en vida, un adecuado cultivo de sí.⁷ Al respecto de esta religión y sus principios, Foucault (1999) expresa:

El cristianismo introdujo perversiones y modificaciones cuando organizó funciones penitenciales extremadamente dilatadas que implicaban que uno se tiene en cuenta a sí mismo y que se relata al otro. También desarrolló un movimiento espiritual de conexión de las experiencias individuales que permitía calibrar las reacciones de cada uno (p.385).

Cito estas últimas reflexiones de Foucault acerca del cristianismo porque ellas nos permitirán retrotraernos a las prácticas y disciplinas que la fundamentaron antes del afianzamiento de máximas tan alejadas de la *epimeleia heautou* (cuidado de sí) griega como el *ego non sum ego* (yo no soy yo) y que implicaba un despojamiento de la individualidad terrena en pos de un modelamiento rigurosamente enajenante. Nada más alejado del ideal estoico y epicúreo del mundo grecorromano, movimientos filosóficos que centraron su atención en el rescate del yo, siempre de la mano de una serie de prácticas que coadyuvaban a su establecimiento por medio de la guía del maestro filósofo.

Contrario a lo que se postulaba en el cristianismo como condición *sine qua non* para lograr la salvación del alma más allá de la muerte, en estoicos y epicúreos y en todos los movimientos filosóficos anteriores a estos, la idea de tal salvación no existía. La importancia del cuidado y del cultivo de sí respondía a la búsqueda de la verdadera libertad individual, despojada de toda apetencia sensible que esclavizara al alma. Hacer de la existencia una *texne* (*texne tou biou*) nos lleva más hacia una estética de la existencia en plena libertad. Al respecto de esto, en *Sobre la genealogía de la ética*,⁸ Foucault (2003) señala que en la ética estoica: “La meta principal era de tipo estético. De elección personal; reservada a pocas personas, a una pequeña élite en la que había un fuerte anhelo por el deseo de vivir una vida bella, y dejar a los demás, recuerdos de una existencia bella” (p.51).

En otro ensayo de Foucault (2003): ¿Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro, pero podemos aprender de él de todos modos? Este aclara: “La pregunta central era: ¿cuál es la *texne* que debo usar para vivir tan bien como debería vivir?” (p.58). Es evidente que estamos ante la evolución de una *texne tou biou* a una *texne* del yo. Señala el filósofo que también el epicureísmo, con Séneca y Plinio, especialmente, se centra en el cuidado de sí como una estética de la existencia, como en hacer de la vida algo realmente bello.⁹

En su clase del 27 de enero de 1982, primera hora de *Hermenéutica del sujeto*, Foucault insiste en destacar que la figura del maestro será crucial, pero no como un pedagogo que enseña las letras del abecedario, sino como el experto en la *tekhne tou biou* que velará porque pueda hablarse de una estética de la existencia, un arte del buen vivir. Es lo que el filósofo llamará “el magisterio del ejemplo”, para nosotros, el espejo íntimo y necesario para hacer de la vida un objeto estético. Tal como lo expusimos *supra*, Foucault desarrolla ampliamente este concepto: el cultivo de una vida bella que sea el espejo de un alma diáfana que cuida de sí, bruñendo su esencia por el bien de sí mismo, por la *eudamonia* que tanto perseguían los maestros cínicos, ese “estar feliz” gracias al cultivo de la virtud.

Siguiendo sobre el concepto de la *texne tou biou* en estoicos y epicúreos, en el ensayo: *Una estética de la existencia*,¹⁰ Foucault (2003) avanza en esta noción al hablar, entonces, de una moralidad que responda a esa idea de una vida estética: “La moralidad en la antigüedad grecorromana era una práctica, un estilo de libertad, un intento de afirmar la propia libertad y dar a la propia vida una cierta forma en la que se podía reconocer uno mismo, ser reconocido por otros, y que en la posteridad podía tomarse como ejemplo” (p.134).

Así, en el centro de esa moralidad estoica y epicúrea reside la voluntad de una moralidad que se aproxima a la construcción de una ética personal. Ahora bien, ¿cómo se construyó esta ética personal en ambas disciplinas filosóficas? Para Foucault (2003), en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, dicha

construcción se lograba mediante una serie de prácticas de autoformación del sujeto a manera de prácticas ascéticas en pos de la transformación del yo.¹¹ Destaca el filósofo que:

En la Antigüedad, la ética como práctica deliberada de la libertad nos legó el imperativo básico del *gnōti seauton*. Al respecto los griegos consideraban la libertad como un problema ético, a partir de la noción del *ethos* griego como modo de ser del sujeto y de mostrarse a los otros. Ello se veía en la vestimenta, porte, modo de caminar, calma ante los acontecimientos, etcétera. Pero para que un *ethos* pudiera servir como ejemplo, se necesitaba un trabajo del yo sobre sí (p.150-151).

Ahora bien, veamos en qué consistía ese trabajo sobre sí mismo en la antigüedad grecorromana en pos de la constitución de un *ethos* forjado por una recta disciplina y por una filosofía de la praxis.

El rol de maestro como conductor de ciertas *askeseis* a favor del cuidado de sí

En este último apartado intentaremos describir las principales prácticas desarrolladas entre estoicos y epicúreos en el mundo grecorromano hasta llegar a un perfeccionamiento de algunas de ellas en la configuración de una ética profundamente enraizada en el amoldamiento del alma para hacerla bella y libertaria. Para abordar este asunto es de vital importancia centrarnos en el rol del maestro-filósofo como conductor, vigilante y garante del cultivo de sí en sus discípulos. Para ello, revisaremos lo expuesto por Foucault en tres de sus obras capitales al final de sus años: *Hermenéutica del sujeto* (1982); *Tecnologías del yo* (1982) e *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí* (1984).

En la clase del 20 de enero de 1982 en su primera sesión de *Hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault se dedica a explicar en detalle la filosofía que surge en el mundo grecorromano durante los siglos I y II de nuestra era por considerar que durante estos años, las prácticas promovidas por estoicos y epicúreos lograron un punto de perfeccionamiento en torno al cultivo de sí. Expone Foucault (2006) que: “La preocupación por sí mismo se convirtió en un principio general e incondicional, en un imperativo impuesto a todos, todo el tiempo y sin condición de estatus... si ahora uno se ocupa de sí mismo, lo hace para sí y se erige como fin” (p.91).

Esta reorientación del cuidado de sí contrastará con la proyectada por Platón en *Alcibiades* al tratar sobre la *epimeleia heautou* por el bien de sí, pero en pos del bien de los futuros gobernados por el joven noble. Sin duda que esta nueva visión de un cultivo de sí inmanente estaba signada por la desaparición de la *polis* griega y la instauración del Imperio romano, pasando, obviamente por los dominios de Filipo y Alejandro de Macedonia en el período helenístico. Ahora bien, continúa el filósofo:

El *epimeleisthai heautou* tiene un sentido clave: *epimeleisthai* no designa simplemente una actitud del ánimo, una forma determinada de atención, una manera de no olvidar tal o cual cosa. La etimología remite a toda una serie de palabras como *meletan*, *melete*, *meletai*, etc. *Meletan*, a menudo empleada y acoplada con el verbo *gymnazein*, significa ejercitarse y entrenarse (p.92).

Vemos, entonces que el verbo *epimeleisthai* implica un cultivo del intelecto, pero también un cuidado del cuerpo. Huelga recordar en este punto lo expuesto sobre los cínicos y su fuerte acoplamiento corporal al ejercicio físico. De este cuidado del cuerpo devendrá una mirada a él desde la medicina y es allí donde aparece la figura del filósofo como maestro, cultor y médico, no solo del cuerpo, sino del alma.

En *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Foucault (2003) describe la relación de la medicina con la filosofía de manera muy clara:

En el cultivo de sí, el aumento de la preocupación médica parece sin duda haberse traducido en una forma, a la vez particular e intensa, de atención al cuerpo muy diferente de lo que pudo haber sido la valorización del vigor físico en una época en la que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar eran parte integral de la formación de un hombre libre...El punto en que se atienden las prácticas de uno mismo es aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre sí e intercambiar sus malestares...la inquietud se dirige sobre todo puente de las agitaciones y las perturbaciones, teniendo en cuenta el hecho de que conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que aquella conserve el completo dominio de sí misma (p.66).

En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault (2006) expone muy bien las funciones de la *epimeleisthai* como: 1) práctica, actividad vigilante y controladora; 2) actividad de la concentración en sí mismo; 3) conductas particulares con respecto a uno mismo (curarse, hacer valer sus derechos) y 4) disfrutar de uno mismo, ser feliz con uno mismo.¹²

Más adelante, Foucault toma el ejemplo de las relaciones entre Séneca y Sereno en *De la tranquilidad del alma*, I, 1-18, quien consulta a aquél sobre su estado de ánimo y le pide al filósofo que le dé consejos, que pronuncie un diagnóstico y represente, en cierto modo, el papel de médico del alma para con él.¹³

Otro asunto que será importante, especialmente en epicúreos, es el disfrute de la adultez como tiempo propicio para comprender plenamente la filosofía en el acoplamiento del cuerpo y del alma. Al respecto, y satirizando esta idea, Luciano de Samosta¹⁴ escribió una serie de sátiras sobre la figura del discípulo adulto que a los 60 años aún sigue acudiendo a aprender de su maestro de filosofía en su obra *Hermotime*.¹⁵

Pero continuemos con la exposición de las principales prácticas del cultivo de sí en estoicos y epicúreos:

Paraskeue

En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault nos describe una práctica, ya en uso entre los griegos, tal vez la que transversalise al resto de las *askeseis* que expondremos aquí, se trata de la *paraskeue* como preparación del individuo. Así, nos dice Foucault (2006):

Se trata de formarlo [al individuo] para que pueda soportar todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que puedan afectarlo. Se trata, por consiguiente, de montar un mecanismo de seguridad... Esta formación, esta armazón, esta armadura protectora con respecto al resto del mundo, con respecto a todos los accidentes o acontecimientos que pueden producirse, es lo que los griegos llaman *paraskeue*, que Séneca traduce como *instructio* en *Cartas a Lucilio*. La *instructio* es la armazón del individuo frente a los acontecimientos y no, en absoluto, la formación en función de una meta profesional determinada (p.104).

Por supuesto que la *instructio* es una actividad coercitiva, eso no puede dejarse de lado. Se trata, como lo expresa Foucault de corrección/liberación, más que formación/saber. Estamos de acuerdo en comprender que esa *paraskeue* o *instructio* se hace necesaria en la medida en que tomamos conciencia de que es necesario preparar nuestra alma, incluso de los embates internos que ella sufre. Un buen ejemplo de esto lo observamos en la carta 50 de Séneca a Lucilio en la que dice: “no hay que creer que el mal se nos impuso procedente del exterior; no está fuera de nosotros (*extrinsecus*), está dentro de nosotros (*intra nos*)”. O bien, un poco más adelante: “*in visceribus ipsis sedet* (el mal está en nuestras vísceras), y la razón por la cual llegamos trabajosamente a la salud es porque no nos sabemos afectados”¹⁶. En esta carta, Séneca está consciente de la necesidad de buscar un maestro que nos ayude a expurgar, dominar y liberarnos de ese mal que reside en nuestro interior. Por otra parte, la figura del médico del alma que cura lo que está mal en nosotros es fundamental; veremos cómo la presencia de la medicina, no sólo para curar el cuerpo, sino para curar el alma, se hace cada vez más presente en estas prácticas ascéticas de los siglos I y II d. C.

Otro aspecto referido a la *paraskeue* que veremos en Séneca es la idea cínica de desaprender y que se vuelve importante al expresar: *virtutes discere es vitia dediscere* (aprender las virtudes es desaprender los vicios).¹⁷ Esa idea de la corrosión de la educación de los primeros años de la infancia y la juventud que hay que enmendar se hace presente en los estoicos al igual que en los cínicos. Al respecto, Cicerón expresa en *Tusculanas*¹⁸: Tan pronto como llegamos al mundo y se nos admite en nuestras familias, nos encontramos en medio completamente falseado en el que la perversión de los juicios es total, de manera que podemos decir que hemos mamado el error con la leche de nuestras nodrizas.”

En la carta 32 a Lucilio, Séneca desarrolla toda la crítica de la formación pedagógica, la de los maestros –los maestros de la enseñanza que nosotros llamaríamos primaria-, y sobre todo la de los profesores de retórica. En este sentido, Epicteto en sus *Disertaciones*¹⁹ se mofa del alumnito de retórica que llega muy adornado a aprender la enseñanza del ornamento, del agrandar con las palabras en contra de decir la verdad

sobre las cosas. Para este filósofo el alumno de retórica no se ocupa de sí, sino de agradar a los demás con sus fórmulas de convencimiento.

Eliminación de la stulticia

A propósito de este vicio, Foucault continúa su exposición basada en la carta 52 a Lucilio, en la que Séneca se refiere a la *stulticia* como una suerte de estado patológico que sufre el sujeto y que solo el maestro puede corregir; necedad del principiante que, aunque adulto, no sabe controlarla aún. Ese estado de sandez que tan bien ilustra Séneca en *De tranquillitate* que sufre Sereno al describirle al filósofo su estado previo al conocimiento de la práctica de sí. Para Séneca, el *stultus* es quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo en la medida que deja que esas representaciones, en cierto modo, se mezclen dentro de su propio espíritu —con sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones, sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etcétera. Alguien que es incapaz de hacer la *discriminatio* entre el contenido de esas representaciones y los elementos que nosotros llamaríamos, subjetivos que se mezclan en ella. Por otro lado, el *stultus* es quien deja que su vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad.²⁰

Esta volatilidad hará que la personalidad del *stultus* sea tan frágil como brizna de paja en el viento. En esta aseveración, es inevitable no pensar en los movimientos del alma del poeta lírico que canta a sus cambios de humor conforme va poniéndose el sol, sin embargo, estas metamorfosis que involucionan el temple del sujeto y a las que alude Séneca tienen que ver más con una absoluta ausencia de fuerzas para dominar el ánimo y no perder el centro de la individualidad que hasta el hombre más abatido puede conservar.

Para estoicos, epicúreos y cínicos, la voluntad es algo que hay que esculpir, pero especialmente desvestir de toda apetencia vana que esclavice al ser por ser presa fácil de deseos innecesarios. Sabemos que en los dos primeros la clave estará en la medida y en la corrección de la voluntad mediante un acucioso cuidado y observación de sí; en los cínicos, el proceso será más radical y estará afianzado, por el contrario en el desaprender los vicios, si es posible mediante el *parakratein to nomisma* (suprimir toda regla) para hacer pura y sin mezcla la existencia. Esa “vida otra” por la cual el cínico apuesta para llegar al meollo de su verdad última. Aunque en unos y otros haya diferencias de forma: para estoicos y epicúreos la clave está en controlar las apetencias y en vigilarse a sí mismo con la ayuda del maestro de conciencia o filósofo; para los cínicos, vivir en un estado de animalidad, desprendidos de toda convención hasta hacer de su vida un escándalo, el objetivo será el mismo: volver su existencia un acto estético, es el fin último que persigue el cuidado de sí como una *tekhne tou biou*.

Finalizaremos este estudio exponiendo otras prácticas importantísimas entre estoicos y epicúreos que Michel Foucault desarrolla con profunda minuciosidad en *Tecnologías del yo* y que corresponden a seis seminarios que dio Foucault en la Universidad de Vermont, en el otoño de 1982. En estas disertaciones, el filósofo se dedica con gran atención a describir las *askesesis* en estoicos, epicúreos y la herencia de esas prácticas en el cristianismo de los primeros años.

Vuelve Foucault a hablarnos del cuidado de sí en los períodos helenísticos e imperiales, al respecto nos dice que esta práctica era ampliamente aceptada por Epicuro y sus sucesores, por los cínicos, y por los estoicos como Séneca, Musonio Rufo y Galeno²¹. Nos hablará de otra práctica importantísima como la escritura de sí, dentro de la cual encontraremos los revolucionarios *hypomnēmata* (cuadernos de anotaciones).

La escritura de sí

A propósito de esta práctica esencial entre estoicos y epicúreos, Foucault (2008) considera que:

Escribir era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un ejemplo de este ejercicio de sí (p.62).

Y continúa, declarando que:

La nueva forma de experiencia del yo ha de localizarse en los siglos I y II d. C., cuando la introspección se vuelve cada vez más detallada. Se desarrolla entonces una relación entre la escritura y la vigilancia. Así se prestaba atención a todos los matices de la vida, al estado de ánimo, a la lectura y la experiencia de sí se intensificaba y ampliaba en virtud del acto de escribir. Un nuevo ámbito de experiencia, hasta entonces ausente, se abría (p.63).

En el ensayo *Del yo clásico al sujeto moderno*,²² Foucault (2003) describe con profunda minuciosidad a los *hypomnéumata*, especies de cuadernos de anotaciones en la que, tanto estoicos como epicúreos, escribían, no solo lo que les sucedía durante el día, sino anotaciones de clases del maestro filósofo o reflexiones personales. Al respecto, Foucault nos dice que los *hypomnéumata* eran una serie de registros, diarios, memorias o bitácoras diarias equivalentes a lo que hoy en día sería un computador personal, es decir, algo absolutamente revolucionario para la época²³.

Al respecto, señala Foucault (2003):

En ellos se ingresaban citas, fragmentos de libros, ejemplos y acciones que uno había presenciado o sobre los cuales había leído, reflexiones o razonamientos que se habían escuchado o que habían venido a la mente. [Así, los *hypomnéumata*] se convertían en la memoria material de cosas leídas, escuchadas o meditadas, contenidas a modo de tesoro acumulado para su posterior lectura y repaso. También conformaban las materias primas para la escritura de tratados más sistemáticos en los que se daban argumentos y estrategias para combatir defectos tales como la ira, la envidia, las habladurías y la obsecuencia, o para superar alguna circunstancia difícil como el duelo, el exilio, la ruina o la desgracia (p.76).

Guardar Silencio

En *Tecnologías del yo*, Foucault expone que en los movimientos filosóficos del estoicismo durante el período imperial asistimos a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica –un nuevo juego pedagógico– donde el profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. Así, La cultura del silencio se vuelve cada vez más importante²⁴.

Ejemplos de esta práctica podemos verla en Plutarco en su *Peri tou akuein*, donde el filósofo desarrolla ampliamente el valor y la importancia de aprender a escuchar en silencio mientras el maestro nos habla. Se define, entonces, el silencio como una *tekhne*. Años más tarde, también Filón de Alejandría en su tratado *Sobre la vida contemplativa*, describe un inusual simposio: los banquetes del silencio²⁵.

Examen de conciencia

Igualmente en *Tecnologías del Yo*, Foucault nos describe en qué consistía el llamado examen de conciencia, germen de la confesión en el cristianismo. Al respecto nos dice que sobre ello existieron textos filosóficos importantes como *De Ira* y el *De Tranquillitate*, de Séneca, así como el comienzo del libro IV de las *Meditaciones de Marco Aurelio*.

Para Foucault: “El examen de sí significa la adquisición de un bien. Las faltas son simples buenas intenciones que se han quedado sin realizar. La regla es un método para hacer algo correctamente, sin juzgar lo que ha ocurrido en el pasado. Más tarde el cristianismo se ocupará de las malas intenciones”.

Más adelante, Foucault (2008) nos dice:

Para Séneca no se trata de descubrir la verdad del sujeto, sino de recordar la verdad, de recordar una verdad que ha sido olvidada. En segundo lugar, el sujeto no se olvida a sí mismo, ni a su naturaleza, origen o afinidad sobrenatural, sino las reglas de conducta, lo que tenía que haber hecho. Tercero, el recuerdo de los errores cometidos durante el día permite medir la diferencia entre lo que se ha hecho y lo que tendría que haberse hecho. Cuarto, el sujeto no es el punto de partida del proceso

del desciframiento, sino el punto donde las reglas de conducta se reagrupan en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse (p.71-72).

Anachoresis

Al respecto de esta práctica, Foucault expone que ella es equivalente a la retirada de un ejército, el esconder a un esclavo que escapa de su amo, o el retiro en el campo lejos de las ciudades. Este último se convierte en un retiro espiritual en sí mismo. Se retira uno dentro de sí para descubrir, para recordar reglas de acción –las principales leyes de la conducta- Es una fórmula mnemotécnica²⁶.

A manera de conclusión

Hemos visto, a lo largo de este trabajo, cómo la noción de Pax augusta en la Roma imperial del primer siglo de nuestra era, propició una suerte de demanda de pacificación del alma, asunto que ya desde la Antigüedad griega se venía avizorando, pero que a partir de este siglo se perfecciona, hasta la existencia de una serie de prácticas educativas en torno a la filosofía, ejercitación sistemática para lograr esa paz necesaria que asegurara un alma libre de todo deseo esclavizador. Vimos también la importancia que reviste la figura del maestro filósofo en la inauguración de unas nuevas prácticas pedagógicas que exceden, en mucho, la mera *paideia* griega de los primeros años de vida. Gracias a la acuciosa mirada de ese último Foucault de los años 1980-1984, pudimos apreciar sus reflexiones en torno a lo que sería una suerte de teoría del individuo cargada de una subjetividad esencial. Si bien en sus últimas conversaciones, poco antes de morir,²⁷ Foucault niega la posibilidad de hablar de una teoría sobre el sujeto en la Antigüedad grecorromana, confundiéndonos tal vez en sus últimas reflexiones, no podemos dejar de considerar una vasta obra que en relación con el sujeto y sus prácticas de liberación anímica, nos legó Michel Foucault para la posteridad.

Quisiéramos concluir con una apreciación, a tono con el espíritu subjetivo que ha impregnado estas páginas: hablar hoy en día de cínicos, estoicos y epicúreos sin revisar la obra de este último Foucault, nos eximirá de unas reflexiones sumamente valiosas para quienes amamos el mundo grecorromano y bebemos de sus fuente a diario para reinventarnos en un presente cargados de símbolos de un pasado añorado. ©

Rosa Amelia Asuaje León. Licenciada en Lenguas Clásicas, Universidad de Los Andes (1995). Magíster Scientiae en Lingüística (2002). Doctora en Lingüística (2013). Profesora Titular del Departamento de Lenguas Clásicas de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Miembro fundador del Grupo de Investigaciones en Ciencias Fonéticas (GICIFO) adscrito al Centro de Investigación y Atención Lingüística (CIAL) de la Universidad de Los Andes. Ha realizado varias investigaciones en las áreas de Fonética Experimental, Prosodia del Español y Estudios Clásicos. Ha contribuido en la capacitación de talento humano mediante la tutoría de tesis de pregrado y postgrado en las áreas de Filología Clásica y Lingüística. Investigadora Activa ante el Observatorio Nacional de Ciencia y Tecnología (ONCTI) mediante sus convocatorias PEEI en 2011 y 2013. Coautora de los libros: El canto de la palabra: una iniciación al estudio de la prosodia (2009); Antología de textos greco-latinos (2012) y Estudios sobre Michel Foucault (2014).

Notas

- 1 Cf. Giannantoni, 1990:391. vol. IV., en Muñoz, 1998: 204.
- 2 Cf. Goulet-Cazé, 1986: 145., en Muñoz, 1998: 210.
- 3 Cf. Rabbow, 1960:107 ss.; Goulet-Cazé, 1986:141-150, en Muñoz, 1998: 212.
- 4 Fuentes González, 2002: 210.
- 5 Fuentes González, 2002:213.
- 6 Artemidoro de Daldis o de Éfeso, filósofo del siglo II a. C., conocido por su famoso texto: La interpretación de los sueños, texto en el que decodifica el simbolismo de hasta 3000 sueños, adentrándose en la psicología y sobre todo en la erótica presente en algunos de ellos.
- 7 Cf. Foucault, Michel, 1999:383.
- 8 Escrito compilado en *El yo minimalista y otras conversaciones* (2003).
- 9 Cf. Foucault, Michel, 2003:59.
- 10 En *El yo minimalista y otras conversaciones* (2003).
- 11 En *El yo minimalista y otras conversaciones*, 2003:145.
- 12 Cf. Foucault, Michel, 2006: 93-94.
- 13 Foucault, Michel, 2006:98.
- 14 Escritor cínico griego de finales del siglo II d. c.
- 15 Obra de reciente traducción al francés por J. P. Dumont, París, PUF, 1993. Al inglés por Loeb Classical Library, 1959 y en español por Gredos en 1981-1992. Cf. Foucault, Michel, 2006:102.
- 16 Tomo II, libro V, carta 50,4. En, Foucault, Michel, 2006:105.
- 17 Tomo II, libro V, carta 50,7. En, Foucault, Michel, 2006:106.
- 18 Tomo II, III, 1, 2. En Foucault, Michel, 2006: 106.
- 19 Disertaciones III, 1. En Foucault, 2006:107.
- 20 Cf. Foucault, Michel, 2006: 135-136.
- 21 Cf. Foucault, Michel, 2008:61.
- 22 En *El yo minimalista y otras conversaciones* (2003).
- 23 Cf. Foucault, Michel, 2006:74.
- 24 Foucault, Michel, 2008:68.
- 25 Cf. Foucault, Michel, 2008:70.
- 26 Cf. Foucault, Michel, 2008:72.
- 27 *Sobre todo en El retorno de la moral*. Entrevista concedida por el filósofo en mayo de 1984 desde el hospital donde estaba internado y a un escaso mes de su muerte.

Referencias bibliográficas

- MUÑOZ MUÑOZ, Francisco Adolfo (1998) *La Pax romana*. Universidad de Granada. Disponible en: www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene10cap6.pdf. Recuperado el 23 de octubre de 2014.
- OLLERO GRANADOS, Dionisio (1979) *La filosofía en Roma*. Disponible en: dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6729. Recuperado el 25 de octubre de 2014.
- FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo (2002) “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad”, en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* Vol. 12, 2002, 203-251.
- FOUCAULT, Michel (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Traducción al español de Ángel Gabilondo. Barcelona: Editorial Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2003) *El yo minimalista y otras conversaciones*. Traducción de Graciela Staps. Colección Biblioteca de la mirada. Buenos Aires: La marca.
- FOUCAULT, Michel (2006) *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Colegio de Francia, 1982. Traducción al español de Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2008) *Tecnologías del yo*. Seminario dictado en la Universidad de Vermont en 1982. Introducción de la versión en español de Miguel Morey. Traducción de Mercedes Allende Salazar. Buenos Aires: Paidós.