

# Lógica, corporeidad y cuidado de sí: Foucault y los estoicos antiguos.

**Jaime Pascual Summers**

PhD Universidad Complutense de Madrid. Profesor de filosofía funcionario en la Comunidad de Madrid.

## Resumen.

En la medida en que se hace cada vez más evidente que la generalización de la lectura y la escritura en las sociedades de la información, la construcción mediática de identidades y la acción automática de los algoritmos de búsqueda como elementos restrictivos de la imagen del mundo constituyen elementos que afectan al desarrollo moral de individuos y comunidades, entendemos que las concepciones rectoras tanto de las acciones como de la comprensión que de sí tienen los individuos remiten a un pensamiento acerca del sujeto, del lenguaje y del ser que difieren con respecto al funcionamiento real de nuestra cultura, aunque parecen resultar indispensables como señuelos que lo hacen posible. El propósito de este texto es apuntar algunas líneas de lectura que expliciten cómo el asunto del cuidado de sí dispone un conjunto de prácticas orientadas a la construcción de la individualidad que suponen una concepción del signo y de la enunciación que conducen a una alternativa con respecto al modo habitual en el que la subjetividad es comprendida en nuestra época.

**Palabras clave:** Subjetivación, estoicismo, semiótica, gobierno, Foucault.

## Abstract

### Logic, corporeity and care of the Self: Foucault and the Ancient Stoics

As individuality is being reshaped as a result of reading and writing generalization, digital construction of identities, and the effects of algorithms which produce a reduced image of the world, moral development of individuals and communities are being affected. In the framework of this paper, it is understood that contemporary conceptions about subjectivity refer back to a comprehension of the subject, language and being which differs from the way our culture actually functions, although such comprehension is in fact a bait that makes the system possible. This paper aims to contribute some reading strategies that present the conception of the sign and the speech associated with the "care of oneself" practices which departs from how subjectivity is traditionally assimilated by modern times.

**Keywords:** Subjectivation, Stoicism, Semiotics, Government, Foucault.

eikasía

# Lógica, corporeidad y cuidado de sí: Foucault y los estoicos antiguos.

**Jaime Pascual Summers**

PhD Universidad Complutense de Madrid. Profesor de filosofía funcionario en la Comunidad de Madrid.

## Sumario

1. Introducción (sobre el modo de la asimilación).
  - 1.1. *El olvido y el retorno; el sujeto y la producción.*
  - 1.2. *La fuerza, el poder y la dominación.*
2. Causas (un primer acopio de estoicismo: lo real y sus grados).
  - 2.1. *El corpus discerptum y las multiplicidades sintéticas.*
  - 2.2. *Cuerpos, tensiones y límites.*
3. Efectos (segundo acopio de estoicismo: el discurso y los afectos).
  - 3.1. *La virtualidad de lo incorporal.*
  - 3.2. *El estatuto del signo en el pensamiento estoico.*
4. Conclusiones (retorno a Foucault).
  - 4.1. *El ocio: la lectura y la escritura frente a la alternativa entre libertad o captura.*
  - 4.2. *La afirmación de la distancia en cuanto tal: dependencias éticas y políticas.*

353

Nº 92  
Marzo  
abril  
2020

## 1. Introducción (sobre el modo de la asimilación)

### 1.1. *El olvido y el retorno; el sujeto y la producción*

Quizá uno de los puntos de semejanza a destacar entre el periodo helenístico y las sociedades contemporáneas sea la presencia en ambos casos de un cierto desasosiego: el sentimiento vago de un abandono por parte de aquello encargado de mantener reunido lo disyunto, de cohesionar en una totalidad de sentido los muy diferentes -y a veces incluso antagónicos- acontecimientos de la naturaleza y de la cultura, de orientar el rumbo de éstos en tanto referencia última o criterio de evaluación del presente, entendiendo la primera como beatitud del alma reposando plácidamente en un remanso de eternidad o, en el caso de lo segundo, considerando

el ideal regulativo de una sociedad libre de opresión gracias a un desarrollo tecnológico y cultural -en sus versiones más conciliadoras- que, precisamente por ser milagro de lo más divino que hay en nosotros<sup>1</sup>, liberase a los hombres del yugo constituido por la labor y el trabajo y los restituyese a ese estado inmaculado en el que el mundo era un Edén de disponibilidades inmediatas. Este sentimiento es, tal vez, reflejo (o efecto) de un momento crítico en el que los principios que dogmáticamente fundaban los dominios del conocimiento y la acción son sometidos a violentos cuestionamientos: tal es el caso del fin de la unicidad helénica -desde el fracaso de la democracia ateniense, la deriva expansionista de Alejandro Magno o el relevo tomado por el mundo romano-, tanto como el del resquebrajamiento de la noción de “progreso”, ya sea entendido éste en términos científicos y tecnológicos, ya en términos de emancipación de los cuerpos y las conciencias. No obstante, ni en un caso ni en el otro nos encontramos ante un revelación súbita y completa que, como si se tratase de una epifanía tan universal como el derecho que soñaba la Ilustración, liberase a los hombres de la maciza ceguera a la que los habría condenado un deliberado ejercicio de ideologización; más bien, lo que se atisba son meramente índices de disfuncionalidad, deficiencias operativas que se elevan como síntomas al dominio de la conciencia y que demandan un saber (una semiótica) en el que encontrar su positividad significativa. De hecho, esta exigencia no se vuelve acuciante tanto por la proliferación de las pequeñas diferencias anómalas que horadan los relatos considerados hasta el momento como hegemónicos, sino sobre todo ante la contemplación de la analogía formal que tienen con éstos aquellos otros que se proponen, bien como alternativas críticas, bien según un movimiento de *retorno a* un estado originario de las palabras y de las cosas.

Hace pocas décadas, Michel Foucault se preocupó por darle un sentido diferente a este movimiento de *retorno a*, tanto teóricamente como de forma implícita, en el ejercicio mismo de reflexión sobre textos ajenos y propios que motiva y articula su escritura y su pensamiento. En primer lugar, la consideración más explícita de este gesto retrospectivo o restaurador se encuentra en la conferencia de 1969 dictada en la

---

1 Cf. Aristóteles *Acerca del alma*, (trad: Calvo Martínez, T.), Madrid, Gredos, 1978.

Sociedad Francesa de Filosofía<sup>2</sup> y dedicada a la cuestión del nombre de autor (entidad lingüística marginal, situada entre la designación y la significación), en la que distingue entre dos condiciones de significación: por un lado, el nombre de autor puede funcionar según el régimen de los “instauradores de cientificidad”, condición ésta que, con objeto de favorecer la homogeneidad doctrinal de ciertas aportaciones, se caracteriza por la exclusión de toda dimensión crítica o genética, de tal manera que, una vez impugnada la aportación y apeada de su rango de principio, cae también el significante de su autoría y queda clausurado todo retorno ulterior en beneficio de la construcción de una memoria coherente; por otro lado, el nombre de autor puede comparecer según una significación productiva que se sustrae a toda clausura y acepta por principio infinidad de retornos, puesto que incluye necesariamente las diferencias que impiden que el movimiento de retorno sea asimilado en ningún caso a un redescubrimiento o a una reactualización: la multiplicidad inagotable de pequeñas diferencias hace que en este movimiento el recurso esté, en cada caso, afectado de un olvido constitutivo. Este olvido no es olvido de las consecuencias de aquello que se pretende restaurar, ese mismo que hace al hombre tropezar una y otra vez con la *misma* piedra (por ejemplo, el olvido de los espantos que pudieron traer consigo ciertos proyectos unificadores hace aún menos de un siglo). No se trata aquí de un olvido reproductivo, sino, más bien, de un olvido propiamente productivo, una holgura crítica capaz, no tanto de decapitar (o de talar, según se mire) el sistema dogmático que se pretende resucitar, sino, por el contrario, de operar modulaciones progresivas, mutaciones que, en el dominio de lo connotativo y de lo pragmático, pueden silenciar al saber y desactivar al poder sin que el uno o el otro sean capaces de poner en funcionamiento sus mecanismos de identificación, evaluación y dominación.

En lo que toca al retorno sobre lo ya escrito, el *corpus* textual del estoicismo reclamó la atención de Foucault en los últimos años de desarrollo de su pensamiento, aquellos en los que el interés por la cuestión del poder político parece dejar paso a la consideración de las prácticas relativas al cuidado de sí, especialmente tal y como

---

2 Cf. Foucault, M., “Qu'est-ce qu'un auteur?”, Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, 22 de febrero de 1969. Publicado en *Littoral* n°9, juin 1983 (trad: Mattoni, S. “¿Qué es un autor?”, *Litoral*, n° 25/26, Córdoba, Edelp, 1998).

éstas abundan en los textos grecorromanos, antes de su definitiva contaminación platónico-aristotélica y de su asimilación y transformación en el marco de la moral cristiana, las reglas monásticas y la constitución del poder pastoral. Por último, en lo que concierne a la reflexión sobre los propios textos, en 1982 (apenas dos años antes de su muerte), Foucault manifestaba que el principal interés de toda su investigación y aquello que confería sentido a los diversos momentos de su obra tenía enteramente que ver con la pretensión de «bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología»<sup>3</sup>, con la precaución de tomar siempre cada una de estas construcciones epistemológicas como “juegos de verdad” ligados por un vínculo de presuposición recíproca con técnicas y prácticas específicas referidas a la producción, a los sistemas de signos y a las relaciones de poder. De este modo, la cuestión relativa al conocimiento de uno mismo -expresada en el lema delfico *gnôthi seautón*- se sitúa por su parte en un cuarto eje de prácticas y es remitida, en la perspectiva de Foucault, al asunto más general del cuidado o la ocupación de sí (*epiméleia heautoû*), asunto éste que vincula un conjunto de técnicas (*techné tou bioû*) específicas que sólo pueden encontrar sus condiciones reales de existencia en relaciones complejas con respecto a los otros tres ejes, a saber, la producción, los signos y el poder.

356

Nº 92  
Marzo  
abril  
2020

«Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación. Es cierto que me he visto un tanto implicado en el tema del poder, y podría inferirse fácilmente que en tanto el sujeto se encuentra en relaciones de producción y significación, se encontraría igualmente en relaciones de poder, las cuales son a su vez sumamente complejas. Si bien, la teoría y la historia económica proveen de buenos instrumentos para las relaciones de producción, -así como la lingüística y la semiótica ofrecen buenos instrumentos para el estudio de las relaciones de significación- no sucede lo mismo en el caso de las relaciones de poder. Tradicionalmente, se ha recurrido a formas de pensar en el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué legitima al poder?, o se ha recurrido a formas de pensar el poder basadas en modelos institucionales, esto es:

3 Foucault, M., “Les techniques de soi”, conferencia dictada en la Universidad de Vermont, octubre 1982, en P H Hutton L. H. Martin (comp), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988, pp. 16-49 (trad. Gabilondo, A. “Las técnicas de sí” en *Michel Foucault. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999. p. 1070).

¿qué es el Estado?. Por lo tanto considero que es necesario *ampliar las dimensiones de la definición de poder*, si se quisiera usar esta definición para estudiar la objetivación del sujeto»<sup>4</sup>.

## 1.2. La fuerza, el poder y la dominación

Así, por cuanto el pensamiento de Foucault rehúsa considerar el poder a partir de modelos legales o institucionales -es decir, en los términos de la legitimidad del gobierno o de la constitución esencial del Estado y las instituciones-, las relaciones de poder pasan a ser concebidas como meras relaciones de fuerzas. Ahora bien, la fuerza no puede ser entendida jamás como ejerciéndose por o sobre esta o aquella sustancia o individuo, sino que constituye siempre una acción ejercida sobre otras acciones y, por ello, marcada desde el principio por una exterioridad constitutiva<sup>5</sup>. Toda dialéctica, como modo privilegiado de acceso a un pensamiento del devenir queda de este modo impugnada, puesto que tales acciones no pueden ser asimiladas a un movimiento de objetivación que brotase de un sujeto considerado como agente y que sirviese como mediación para el reconocimiento de su propia identidad. En

---

4 Cf. Foucault, M., "The Subject and Power" (trad. F. Durand-Bogaert), en Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226. "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20. (la cursiva es nuestra).

5 En concreto, la reflexión foucaultiana acerca del poder político brota y se conforma según una restricción metodológica clara: la necesidad de abandonar la idea de que el poder político debe analizarse «en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad que el poder tendría por efecto o bien desconocer o bien romper por abstracción y división» [Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, París, Gallimard, 1999 (trad: Pons, H., *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001, p. 55)], de resultas que el poder sería concebido como uno de los terminales de una función de la que el otro terminal siempre sería ocupado por aquello que es sometido. De este modo, el poder se erigiría con carácter superestructural sobre un determinado estado de la lucha de fuerzas y como mero mecanismo negativo de represión. Foucault señala cómo esta concepción del poder es deudora de ciertos modelos históricos que resultan totalmente obsoletos a la hora de considerar nuestra contemporaneidad histórico-política (además de incurrir en el vicio de calcar la condición a partir de lo condicionado). Antes bien, en detrimento del trabajo de lo negativo, de la concepción represiva y representativa del poder, Foucault señalará cómo, entre los siglos XVII y XVIII, se gestó una innovación al nivel de las tecnologías de gobierno que pone en juego una concepción del poder donde éste ya no opera por exclusión, sino por inclusión rigurosa y analítica de los elementos, no por homogeneización de las masas, sino por individualización diferencial y acumulación de saber. A este respecto, Foucault considera sumamente ilustrativa la comparación entre los dispositivos puestos en juego en la gestión de las infecciones por lepra y aquellos a los que se sometía a las poblaciones aquejadas por la peste. Cf. Foucault, M., *Surveiller et punir*, Pt. 3, cap. 3 "Panoptisme", París, Gallimard, 1975 (trad: Garzón, A., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976).

ningún caso dicha identidad podría considerarse como condición de posibilidad y fundamento de legitimidad de acuerdo con el cual las relaciones de poder encontrarían un criterio de evaluación y, en última instancia, una explicación causal. Foucault, por su parte, hará (y esto se encuentra expresado de modo explícito ya en las primeras páginas de *La arqueología del saber*) de la atención a la discontinuidad, la multiplicidad y la heterogeneidad una suerte de máxima para la ética de su investigación que, si bien toma como punto de partida los puntos de resistencia al poder, también comporta un rechazo de toda hipótesis represiva, como se hace evidente en la elaboración del enfoque metodológico fundamental de su *Historia de la sexualidad*<sup>6</sup>. Por tanto, la concepción del saber resultante excluye toda posibilidad de considerar su historia en función de una mayor o menor aproximación o adecuación de la representación con respecto a un objeto extradiscursivo, puesto que dicho objeto es producido en la práctica misma en la que consiste el propio saber.

La consideración foucaultiana de las relaciones de poder exige así -y ello dentro del marco general de estudio de la cuestión de la "gubernamentalidad"-, la adición a la clasificación de las prácticas antes enumeradas de este nuevo eje, abocado precisamente a dar cuenta del régimen de los individuos "en nuestra cultura" y de la constitución de los mismos como formas de interioridad a partir del ejercicio de un conjunto de «procedimientos, existentes en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines y gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo»<sup>7</sup>. Al análisis de las relaciones de poder, de producción y de significación hay que añadir, pues, este cuarto dominio, a saber, el de las relaciones de sujeción. De este modo, y no obstante este aparente viraje temático, en ningún caso el tratamiento foucaultiano de la cuestión del gobierno y del poder debe considerarse así clausurado, sino que, más bien, parece encontrar en el análisis de tales prácticas una forma de prolongación y desarrollo en el contexto que constituye el estudio del funcionamiento del biopoder,

---

6 Cf. Foucault, M., *Histoire de la sexualité I. la volonté de savoir* (trad. Guiñazu, U., *Historia de la sexualidad I. la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977. Caps. I y II).

7 Foucault, M., "Subjectivité et vérité", *Annuaire du Collège de France, 81 année, Histoire des systèmes de pensée, 1980-1981*, 1981, pp. 385-389. (trad. Gabilondo, A. "Las técnicas de sí" en *Michel Foucault. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999. pp. 907-912).



habida cuenta de que por “gubernamentalidad” hay que entender «la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre otros y las técnicas de sí mismo»<sup>8</sup>. Por cuanto en el mundo grecorromano la cuestión del cuidado de sí aparece inicialmente ligada al carácter agónico del *ágora* y, hasta en los textos más tardíos -los pertenecientes al periodo imperial-, como íntimamente relacionada con la preocupación por no ser esclavo (ya sea de otro, ya de las propias pasiones), de acuerdo con el enfoque adoptado por Foucault a lo largo de toda su obra, debemos entender que las prácticas relativas a dicho cuidado encuentran su lugar en el espacio propio de las tecnologías gubernamentales -algo de lo que deja plena constancia el análisis foucaultiano del poder pastoral-, y éste ámbito se constituye en la diferencia entre las relaciones de poder y los estados de dominación<sup>9</sup>. Mientras que las relaciones de poder son móviles, reversibles, inestables, y componen un ámbito de continuidad y heterogeneidad ineluctable, los estados de dominación surgen como bloqueos y fijaciones más o menos escleróticas de tal movilidad e inestabilidad, que homogeneizan la variación haciéndola, bien unilateral, bien considerablemente acotada dentro de límites precisos que efectúan distribuciones estables de las posibilidades y restringen el rango de indeterminación de las relaciones en un ámbito de experiencia dado. Así, en este estado de las relaciones de poder, ciertas prácticas discursivas se presentan con vocación de conformidad exhaustiva con respecto a los estados que constituyen la dominación, si bien el examen del fundamento de dicha pretensión exige la elucidación de qué consideración general acerca del lenguaje y del ser está siendo puesta en juego.

Puesto que Foucault se fija de modo especial (pero no exclusivo) en las prácticas orientadas al cuidado de sí presentes en los textos del estoicismo más tardío (aquél periodo en el que la cuestión de la moral eclipsa la explicitación de las propuestas estoicas referidas a la naturaleza y al discurso), el objeto del presente trabajo será poner de manifiesto cómo la relación que tales prácticas establecen con la escritura y con el trabajo de uno mismo sobre sí testimonian un modo de construcción de la individualidad personal que resulta ser consecuente con cierta visión acerca del

---

8 Foucault, M., “Les techniques de soi”, en *Ibidem*. p. 1071.

9 Cf. Foucault, M., “L'éthique du souci de soicommepratique de la liberté”, entrevista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt y A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, en *Ibidem*. pp. 1027-1046.

signo y con una particular concepción ontológica (ambas susceptibles de ser rastreadas en el estoicismo antiguo) que difieren notablemente de aquellas en virtud de las cuales se representan y en las que encuentran un marco normativo los mecanismos identificatorios exigidos y vigentes en las sociedades contemporáneas.

## 2. Causas (un primer acopio de estoicismo: lo real y sus grados)

### 2.1. *El corpus discriptum y las multiplicidades sintéticas*

Ahora bien, a pesar de que el estoicismo parece haberse caracterizado por una fuerte vocación sistemática<sup>10</sup>, diversos factores vuelven considerablemente problemática la explicitación de un cuerpo doctrinal estoico capaz de satisfacer los requisitos de unidad y unicidad exigibles a una construcción teórica acerca del orden del mundo, del lenguaje y de la acción. En primer lugar, la extensa persistencia temporal y distribución espacial de la escuela, que introduce reelaboraciones, obliteraciones y contaminaciones, tanto en el pensamiento de sus distintos representantes como en la recepción posterior del mismo. En segundo lugar -y ésta constituye la principal dificultad con la que se encuentra la investigación-, los textos de Zenón, Cleantes, Crisipo o Posidonio se han perdido casi completamente, lo que limita los recursos a las fuentes secundarias, muy posteriores al tiempo de estos pensadores y formadas por textos en los que la exposición de las propuestas estoicas aparece, si no ya inserta en el contexto de una contrargumentación crítica -como en Diógenes Laercio o Sexto Empírico<sup>11</sup>-, sí al menos profundamente influida por aquella forma de pensamiento contra la cual pretende levantarse la filosofía del pórtico (como ocurre en el caso del texto de Galeno, cuya autenticidad incluso envuelve cierta controversia<sup>12</sup>). El tercer foco de problematicidad deriva de esta

10 «Comparan la filosofía a un ser vivo, comparando la lógica a los huesos y nervios, la ética a las partes carnosas y la física al alma. O, en otra comparación a un huevo, la cáscara es la lógica, la clara es la ética y la parte central, la física. O a un huerto frutal: la valla que lo rodea es la lógica, las frutas son la ética, y la tierra y los árboles, la física. O a una ciudad bien amurallada y administrada de acuerdo con la razón», Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 40, (trad. Carlos García Gual), Madrid, Alianza, 2007.

11 Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996 y *Contra los profesores*, Libros I-VI, Madrid, Gredos, 1997; Diógenes Laercio, *Op.cit.*

12 Nos referimos concretamente aquí a la obra *Institutio logica*, cuya autenticidad fue impugnada por Prantl y posteriormente defendida por Kalbfleisch, y que constituye un claro ejemplo de

escasez documental y se relaciona directamente con cierto carácter señalado por Foucault a propósito de una de esas técnicas de intervención de sí sobre sí presentes en el estoicismo tardío (del que, por el contrario, hay abundancia de fuentes), a saber, la redacción de los *hypomnémata*, textos en los que se recogen pensamientos, opiniones y acciones, ya sea propios o tomados de otros. La utilidad de tales textos no reside sólo en la posibilidad de ser consultados, sino también en el propio proceso de su composición, puesto que pone en juego una peculiar forma de elección que vincula un cierto criterio de selección y combinación de lo dispar en ausencia de cualquier garantía de completud, constancia o conformidad de los datos a las palabras y representaciones vinculadas en el discurso. Su redacción y lectura constituyen, para el estoicismo del periodo imperial, momentos de un proceso relativo a la construcción de la individualidad personal, si bien en los textos queda sin explicitar qué concepción general de la individualidad y del lenguaje supone la consideración propuesta de dicho proceso.

Así, lo que acaba de perfilarse desde este punto de vista como problema es, en primer lugar, la elucidación de cuál es la función de la enunciación dentro del pensamiento estoico y, después, la tarea de mostrar cómo su peculiar concepción del lenguaje y el signo apunta a presupuestos ontológicos materialistas que apuestan por la inmanencia del ser y conllevan una consideración dinámica y  *sintética*  de las multiplicidades en orden a dar cuenta de los procesos de individuación, más allá de toda explicación en términos hilemórficos (donde las multiplicidades sólo pueden tener un estatuto  *analítico*  al concebir el principio de toda síntesis a partir de la unidad y la identidad). Ya la propia lógica estoica se hace cargo de esta cuestión al distinguir entre dos funciones de la disyunción, a saber, entre un uso exclusivo o excluyente -que corresponde a una concepción trascendente del límite-, y un uso inclusivo que, además de ser uno de los principales soportes de aquellas interpretaciones que encuentran en el estoicismo un precedente de la lógica

---

contaminación por cuanto a la presentación de los cinco tipos clásicos de argumentación de la lógica estoica se añade allí una crítica en la que lo que con más claridad puede apreciarse es la influencia aristotélica. Con respecto a las diferentes justificaciones de su autenticidad o no, Cf. Prantl, C., *Gesichte der Logik in Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855 (pp. 591-610) y Kalbfleisch, K., "Ueber Galens Einleitung in die Logik" en *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband 23, Leipzig, Tenber, 1897 (pp. 681-708).

proposicional moderna, reviste una relevancia nada desdeñable en el pensamiento deleuzeano.

Es conocido cómo Gilles Deleuze hace del concepto de “multiplicidad” uno de los ejes de desarrollo de su trabajo, tanto como conocida es su recepción explícita del pensamiento estoico en *Lógica del sentido*<sup>13</sup>. A nuestro juicio resulta pertinente presentar aquí algunas de sus elaboraciones conceptuales con objeto de iluminar el trasfondo semiótico y ontológico de los análisis presentes en la obra más tardía de Michel Foucault. Ahora bien, puesto que tal recepción está fundamentalmente mediada por el trabajo de Émile Bréhier acerca del estatuto de los incorpóreos<sup>14</sup>, evitaremos aquí proponer una exposición específica y exhaustiva de cómo recoge Deleuze las tesis estoicas acerca del ser, del tiempo y del signo en su texto de 1969. En su lugar, trataremos de vincular las propuestas de Bréhier con ciertas elaboraciones conceptuales que atraviesan el pensamiento deleuzeano hasta sus últimos momentos, haciendo especial hincapié en la crítica que en *Mil Mesetas*<sup>15</sup> se propone con respecto a la concepción representativa y comunicativa del lenguaje, por cuanto la relevancia de esta cuestión deriva de que dicha concepción resulte compartida por diversos enfoques, bastante difundidos especialmente desde la segunda mitad del siglo XX, dentro del ámbito de los estudios sobre el lenguaje, la sociedad y la subjetividad.

362

Nº 92  
Marzo  
abril  
2020

## 2.2. Cuerpos, tensiones y límites

En su apuesta por un pensamiento de la inmanencia, Deleuze recoge del estoicismo su vocación anti-platónica y anti-aristotélica, es decir, la renuncia a dar cuenta de la multiplicidad y mutabilidad de lo ente a partir de una referencia a lo único y lo permanente, que funcionarían como núcleos de estabilidad e inteligibilidad para el pensamiento de acuerdo con lo que podríamos denominar -atendiendo al modo en que Crisipo entiende la causalidad de la idea platónica-

---

13 Cf. Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (trad. Abad, A., prólogo de Morey, M., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005).

14 Cf. Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.

15 Cf. Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (trad. Vazquez, J., y Larraceleta, U., *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988).

*definición matemática*<sup>16</sup>, pero que también -y quizá de modo más evidente- se encuentra en la base de la causalidad formal aristotélica. Este carácter matemático de la definición remite la constitución de los entes, tanto la actual como la meramente posible, a una ley que establece cierto límite para su existencia real: la ley resulta ser más real que aquello que subsume, y, en consonancia con esta trascendencia, exige una consideración ontológica jerárquicamente superior. La multiplicidad de los entes así engendrados no puede ser, entonces, sino meramente analítica, mientras que aquello que constituye el límite para su determinación y proliferación adquiere un estatuto ontológico trascendente.

El estoicismo, desde sus inicios, no deja de oponerse a este pensamiento proponiendo un materialismo en el que lo real se reduce al ámbito corpóreo, único propiamente existente y donde las diferentes realidades se definen como distintos grados de tensión (*tónos*) del *pneûma* (único principio generador al que el estoicismo refiere tanto la constitución de los individuos, sean estos animados o no, como la organización sistemática de la totalidad de lo ente), siendo exclusivamente causas unos de otros. Sólo los cuerpos existen (*hypárchein*) para la ontología tonal estoica, constituyendo sus acciones y pasiones el ámbito de lo real, en el que se incluyen realidades como el alma, las representaciones que en ésta se forman, las propiedades, las palabras e incluso los propios conceptos: todos caen dentro de la categoría general de lo corpóreo. Así pues, las diferentes individualidades resultan definidas precisamente a partir de sus capacidades de afección (esto es, de su aptitud para ser causas unos de otros), y están por consiguiente sometidas a un régimen de interacción en el seno del cual su identidad y duración dependerán de las combinaciones, mezclas e interpenetraciones a las que se vean expuestas. La consideración de su ser ya no se formulará en función de su mayor o menor semejanza con respecto a un ser más real, arquetipo ideal o causa formal, sino que más bien estará concernida por la dilucidación de la historia y evolución de la realidad considerada en ese juego de interacciones que constituye la totalidad de lo real. Tanto en el caso de la Idea platónica como en el de la forma esencial aristotélica,

---

16 «Una definición matemática es capaz de engendrar por sí misma una multiplicidad indefinida de seres que obedecen todos ellos a la ley expresada en la definición. Hay entre esos seres y su modelo una especie de relación de causalidad, la del caso particular a la ley, de la imitación al modelo», Bréhier, É. *Op.cit.* p.3.

al menos de acuerdo con la comprensión que de ambas alcanzan los primeros pensadores estoicos, lo que está en juego es un concepto de “límite” que se asienta sobre la posibilidad de una causalidad de lo incorporal, del *êidos* o *morphé*, donde las diferentes realidades encuentran su constitución esencial y fuera de lo cual sólo acceden a diferencias de carácter contingente, excluidas del verdadero conocimiento y desprovistas de toda relevancia relativa a la unidad e identidad del individuo. La multiplicidad de lo ente queda así remitida a la unidad del concepto, alcanzando un estatuto meramente analítico que sustrae a la corporeidad toda eficiencia causal al margen de su relación con respecto a la causalidad formal trascendente. El éxito de este modo de proceder en el aristotelismo (y precisamente en función del vínculo que en él queda establecido entre física y lógica<sup>17</sup>) marcará el desarrollo del pensamiento occidental hasta tal punto que las propuestas estoicas serán entendidas, bien en función de su cercanía o excentricidad con respecto a los fundamentos de la lógica aristotélico-medieval, bien como anticipaciones paganas del desprendimiento cristiano en el orden moral. Aunque este último aspecto es quizá el que ha conservado con mayor fortuna la divisa de su procedencia estoica, entendemos que su sentido cambia necesariamente cuando lo consideramos a la luz de lo que queda en la sombra o es desestimado a nivel del primero. Al tomar como punto de partida la concepción tonal de la realidad de los entes, se revela otra forma de entender tanto las nociones del límite como las de la definición, el lenguaje y el pensamiento mismo, que modifica sustantivamente la comprensión que de los textos morales del periodo imperial pudiera tenerse. A nuestro entender, esta modificación está en parte supuesta en el trabajo que Foucault realiza a propósito de tales textos, a pesar de que el linaje del pensamiento estoico no resulte explícito en aquellas partes de su obra ocupadas en dilucidar la cuestión del enunciado<sup>18</sup>.

El ente realmente existente no es para los estoicos mero representante de una unidad más eminente, ni tampoco parte de un conjunto más amplio en el que sólo

---

17 «El vínculo de participación encontrado por Platón y el de inclusión, del que Aristóteles se servía preferentemente, constituían una posible solución a estas dificultades. Pero tales soluciones, que para los modernos sólo concernían a los pensamientos, tenían para los antiguos una carga metafísica de la que no se podían desligar» *Ibid.*, pp. 19-20.

18 Es de especial atención en este punto atender a lo expuesto en Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, Cap. II, §§ I-V.

podría alcanzar una diferenciación accidental con respecto al resto de los elementos componentes de la clase. No es, por tanto, pensado en términos de semejanza o participación, ni tampoco como resultado de la acción de un molde incorporal autoconsistente, sino más bien como un germen en desarrollo, puesto que es precisamente el grado de tensión definido por su acciones y pasiones dentro del orden corpóreo aquello en lo que reside la razón de su unidad y el principio de su individualidad. Ahora bien, atendiendo al modo en que Deleuze se hace cargo de las tesis estoicas, los diferentes grados de tensión se constituyen a partir de diferencias de carácter preconceptual, es decir, independientes del régimen analítico que la representación impone a las multiplicidades, y consistentes únicamente en la diversidad de las interacciones corpóreas. Es patente en este punto la bien conocida y profusamente tratada cercanía del estoicismo con el pensamiento de Spinoza, pero, aún sin renunciar a la profunda influencia que éste último tiene en el trabajo de Deleuze, a la hora de proponer una concepción general de la individuación<sup>19</sup> en el tercer capítulo de *Mil Mesetas* (donde Deleuze y Guattari exponen cómo debe entenderse la aparición de los signos a partir de un planteamiento ontológico de corte materialista) es la obra de Gilbert Simondon<sup>20</sup> la que sirve preferentemente de guía: a partir del papel que allí se confiere a las diferencias de potencial y a la fijación con carácter meramente *metaestable* de individualidades, consideramos que la distinción foucaultiana entre relaciones de poder y estados de dominación puede quedar suficientemente iluminada.

Frente a la cuádruple fragmentación aristotélica de la causalidad, que sólo puede formularse en virtud de un movimiento de abstracción que separa materia, forma, existencia y fin con independencia de la realidad concreta del móvil considerado, la causalidad estoica es sólo una, restringida al ámbito de lo corpóreo y excluida del dominio de lo incorporal. De este modo, el pensamiento estoico, al mismo tiempo que rechaza toda posibilidad de causalidad incorpórea, torna realmente problemática la posibilidad de concebir una materia independiente como condición previa del proceso de individuación. Para el estoicismo todo cuerpo está ya siempre

---

19 Cf. Deleuze, G., Guattari, F., *Op.cit.* Cap. 3.

20 Cf. Simondon, G., *L'individu et sagenèse physico-biologique (l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, Paris, PUF, 1964, y *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

individuado, hasta el punto de que el empleo del participio “individuado” parece indicar cómo lo que es en principio del orden de lo continuo acusa una cierta discontinuidad en la que reside propiamente la “individualidad” y a partir de la que debe ser comprendida la amplitud concernida por el concepto estoico de “cuerpo”. La irreductibilidad de los individuos no debe, por tanto, ser buscada en la constitución esencial de una materia que carga con determinaciones accidentales residuales, sino más bien en función de la cualidad propia de dicha materia en la interacción corpórea, es decir, en lo que los estoicos designaban como *idíōs poiōn*<sup>21</sup> y del que Simplicio dirá que «sobreviene de golpe y desaparece, pero que permanece idéntico a través de toda la vida de lo compuesto». Así pues, la propiedad del ente, su *idíōs poiōn*, no depende de la presencia de la Idea en él, sino que brota de la cualidad de su estado sin recurso alguno a la intervención y trascendencia de una forma inmaterial. Ahora bien, puesto que los cuerpos en ningún caso resultan ser efectos unos de otros, sino siempre causas en una interacción generalizada, el lugar de lo incorporal debe buscarse fuera del ser real, en su superficie y como mero resultado de dicha interacción: este resultado no podrá ser, por consiguiente, en ningún caso acción o pasión.

### 3. Efectos (segundo acopio de estoicismo: el discurso y los afectos)

#### 3.1. La virtualidad de lo incorporal

Los estoicos consideran que el dominio de los efectos pertenece propiamente a la dimensión de lo incorporal, ya que de ningún modo puede admitirse que los cuerpos sean causas uno de otros sin que tarde en aparecer la necesidad de introducir una distinción entre “cuerpos-causas” y “cuerpos-efectos” que muy difícilmente podría articularse según el orden de especificación supuesto en la concepción aristotélica de la definición y que, aun en el caso de que la distinción fuese establecida con éxito, reabriría el espacio para la causalidad incorporal que la concepción estoica de lo real tiene por cometido recusar. Desde este punto de vista no se puede decir que tales efectos propiamente existan (*hypárchein*), sino que meramente subsisten (*hyphestekénai*) como acontecimientos atribuibles a los cuerpos, resultados de su

---

21 S. V. F., II, 126, 21.



interacción, por lo que se plantea para el pensamiento estoico la cuestión de dar cuenta de estos no-seres o casi-seres<sup>22</sup> que constituyen el ámbito de lo incorpóreo, a saber, el vacío (*kenón*), el lugar (*tópos*), el tiempo (*Chrónos*) y el expresable (*lektón*). La distinción entre los cuatro incorpóreos no tiene que ver tanto con sus propiedades intrínsecas, sino que más bien concierne al modo de su relación con el ámbito de lo corpóreo, de tal manera que la caracterización de la subsistencia de los incorpóreos como acontecimientos atribuibles a los cuerpos sólo puede admitirse con respecto al vacío de modo impropio, ya que éste es definido como ausencia de cuerpo. Paradójicamente, precisamente el vacío parece presentar con más evidencia el carácter incorpóreo de estos casi-seres y su relación con el orden corpóreo<sup>23</sup> ya que los estoicos admiten lo lleno en los límites del mundo<sup>24</sup> -es decir, “lleno” es todo aquello constituido por la interacción corpórea-, mientras que el vacío es aquello que queda por fuera de dichos límites y es propiamente infinito (*ápeiron*)<sup>25</sup>. La concepción estoica de los cuerpos incluye la penetrabilidad de unos en otros y, puesto que sólo los cuerpos constituyen el orden de lo real, el vacío queda excluido al tiempo que los conceptos de límite y totalidad encuentran un sentido muy diferente al que se les atribuye en el aristotelismo. En primer lugar, «el mundo uno y lleno es completo en sí mismo [...] Contiene todas las realidades [...] todas las determinaciones y las razones de todas esas determinaciones»<sup>26</sup>, de tal modo que, en lo que respecta a la comprensión estoica de la totalidad, la inmanencia de las razones al mundo impide que éste sea considerado según el modelo de una totalidad matemática cerrada: será más bien un conjunto dinámico regido por movimientos de conflagración y restauración que conciernen tanto a aquello que es determinado según ciertas razones como a las razones mismas que operan en tal determinación. De este modo,

---

22 En los textos, con frecuencia se designa el conjunto de los incorpóreos como meramente “algo” (*ti*), si bien algunos comentaristas como Benson Mates entienden esta designación como un recurso a una categoría genérica que subsume tanto lo corpóreo como lo incorpóreo. Sin embargo, consideramos que dicha comprensión de la división estoica no es fiel en absoluto al espíritu de su pensamiento y que encierra un cierto prejuicio acerca del carácter meramente comunicativo del lenguaje.

23 Bréhier señala cómo en la comprensión aristotélica, el vacío es situado en el seno mismo de la *physis* como fuente de cambio, corrupción y muerte al hacer residir el principio de toda determinación en lo finito. *Vd.* Bréhier, *Op.cit.* p. 44 ss.

24 *S.V. F.* II 162, 37.

25 *S.V. F.* II 171, 33.

26 Bréhier, *É.*, *Op.cit.* p. 45.

es posible acercarse a la distinción deleuzeana entre lo local y lo global: lo local hace referencia a la interacción en virtud de diferencias de potencial que constituye la integración, mientras que la consideración global es relativa a un *englobante* sobre el que la forma resulta determinable como ley de composición y criterio de evaluación de los movimientos.

«La variabilidad, la polivocidad de las direcciones es un rasgo esencial de los espacios lisos, del tipo rizoma, y que modifica su cartografía. El nómada, el espacio nómada, es localizado, no delimitado. Lo que sí es limitado, y a la vez limitante, es el espacio estriado, lo global relativo: es limitado en sus partes, a las que corresponden direcciones constantes, que están orientadas las unas respecto a las otras, divisibles por fronteras, y componibles conjuntamente; y lo limitante (limes o muralla, y ya no frontera), es ese conjunto respecto a los espacios lisos que "contiene", cuyo crecimiento frena o impide, y que restringe o deja fuera. Incluso cuando sufre su efecto, el nómada no pertenece a ese global relativo en el que se pasa de un punto a otro, de una región a otra. Más bien está en un absoluto local, un absoluto que tiene su manifestación en lo local, y su gestación en la serie de operaciones locales de orientaciones diversas: el desierto, la estepa, el hielo, el mar»<sup>27</sup>.

En el pensamiento estoico, el movimiento no será ya medido en función de sus instantes privilegiados de detención, ni comprendido y evaluado en virtud del grado de consecución en la materia de las exigencias de la forma esencial. Si bien la causa formal es concebida en el aristotelismo como límite trascendente para el movimiento, contorno o discontinuidad introducida por la causalidad incorporal (conforme a una concepción matemática de la definición), para el estoicismo el límite aparece como el resultado inmanente del desarrollo del cuerpo en el ámbito de las interacciones corpóreas. Así, el vacío infinito deviene lugar (*tópos*) cuando es considerado en relación con algún cuerpo, y tanto tal lugar como el límite que constituye deben ser entendidos en tanto efectos del desarrollo de dicho cuerpo y éste, a su vez, como un grado de tensión del *pneûma*, de tal modo que ambos resultan de una "espacialización" del cuerpo que no es sino el discurrir inmanente de sus acciones y pasiones en relación con otros cuerpos. Cabría pensar que este desarrollo también comprometería otro efecto incorporal, a saber, el de una "temporalización" del

---

27 Deleuze, G., y Guattari, F., *MP*, pp. 386-387.

cuerpo, pero es necesario evitar en este punto una analogía por semejanza entre ambos casos y atender a la peculiaridad del tratamiento estoico de la cuestión del tiempo, especialmente por cuanto en ella se asienta también su concepción semiótica, al menos atendiendo a la solución diodórica para la cuestión de la validez de la proposición hipotética<sup>28</sup>. De entre los diversos tipos de proposiciones construidas a través de la introducción de una conectiva (conjunción, disyunción, condición, etc), la proposición hipotética o condicional (“si... entonces...”) es aquella a la que más atención se dedicó en el estoicismo antiguo. Esta dedicación no estuvo, en absoluto, libre de controversia, y las diferentes interpretaciones de su sentido y condiciones de validez apuntan a la problemática relación que se establece entre lógica y física en el seno de la escuela estoica, ya que el abordaje de este asunto está en estrecha vinculación con la cuestión de la articulación entre posibilidad y necesidad. Crisipo, Diodoro Crono y Filón aportaron al debate las tres posturas predominantes, si bien aquí nos interesa sólo la diferencia entre las posiciones de los dos últimos autores o, más especialmente, aquello que la propuesta diodórica introduce y que no es posible encontrar en la de Filón, a saber, la necesidad de considerar la proposición hipotética más bien como una función proposicional en la que el tiempo aparece como variable. Así, las diferentes proposiciones pueden ser verdaderas en ciertas ocasiones y falsas en otras, o incluso convertirse en verdaderas o dejar de serlo: que la proposición tenga el atributo de ser verdadera dependerá, por tanto, de la incorporación del atributo incorporeal en un estado de cosas presente, aunque esta aparente prioridad del presente sobre cualquier otra forma del tiempo no debe esconder la originalidad de la comprensión estoica de esta cuestión. Tanto en los textos de Diógenes Laercio como en las afirmaciones de Estobeo al respecto encontramos ciertas propuestas, atribuidas fundamentalmente a Crisipo, a partir de las cuales resulta necesario considerar la distinción fundamental entre cuerpos e incorporeales a la hora de clarificar la concepción estoica del tiempo según dos formas diferentes: una real pero impropia (*Chrónos*) y otra propia, pero no obstante inexistente (*Aión*): «sólo el presente existe; el pasado y el futuro subsisten, pero no existen en modo alguno, como se dice también que existen en calidad de predicados sólo los atributos

---

28 Para un examen más detallado de esta cuestión, ver Mates, B., “Diodorean Implication”, en *The Philosophical Review*, vol. 58, 1949. pp. 234-242.

actuales»<sup>29</sup>. Con respecto a la primera forma, el tiempo está constituido por la acción actual del cuerpo y constituye su presente como limitación concreta de tal acción. De este modo, el presente constituye el *lleno* del tiempo y en este sentido la “temporalización” sí puede ser análoga a la “espacialización” en la que consiste el lugar; tanto en un caso como en el otro, y a diferencia de lo que ocurriría con el vacío, es posible que el presente o el lugar sean atribuidos a un estado de cosas corpóreo. Por lo que toca a la segunda forma, inexistente pero propia, pasado y futuro aparecen como ilimitados e infinitamente divisibles y el tiempo es comprendido como puro incorpóreo con independencia de su atribución efectiva a un estado de cosas; es infinitivo y continuo, pero en absoluto homogéneo. Con objeto de dar cuenta tanto de esta continuidad infinitiva y heterogénea de lo incorpóreo en sí mismo como del problema de la atribución de los acontecimientos-efectos en la proposición, se hace necesaria una sucinta clarificación de la peculiaridad de la lógica estoica que hace de un incorpóreo, el expresable (*lektón*), su objeto propio.

### 3.2. El estatuto del signo en el pensamiento estoico.

370

La lógica estoica se distingue de las propuestas aristotélicas no ya sólo por el hecho de reclamar para sí el rótulo “lógica” como nombre de una disciplina de pleno derecho, sino porque el fundamento de esta pretensión reside en que reconocen a tal disciplina un objeto propio que no es ya el concepto general, sino el expresable (*lektón*). En efecto, mientras que la lógica aristotélica toma como punto de partida la universalidad restrictiva del concepto y procede a formular sus observaciones con respecto a la relación de los términos en la proposición y en el razonamiento sobre la base del régimen correspondiente, los estoicos no admitirán en su lógica más que proposiciones singulares y, a la hora de determinar el objeto de tal disciplina, entenderán que tanto la representación (*phantasia*) como el concepto o la noción (*énnoia*) resultan ser tan corpóreos como las palabras empleadas o los objetos designados por éstas. La pregunta que justifica la introducción en el sistema del estoicismo de una disciplina completamente independiente de la física es aquella que

---

29 Crisipo De Solos, *Testimonios y fragmentos*, (Introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava), Vol. II, Madrid, Gredos, 2006, frg. 412.

interroga por las condiciones en virtud de las cuales un cuerpo lingüístico puede estar en el lugar de otra cosa corpórea, y encuentra el camino de su resolución en la disociación entre cuerpos-causas y acontecimientos-efectos. Por cuanto estos últimos constituyen, con excepción del vacío, atributos de los cuerpos, debe entenderse que la palabra o la proposición no son sino cuerpos entre otros, si bien son capaces de significar otra cosa que, por su parte, tiene el atributo de ser significada por ellas<sup>30</sup>.

Este efecto-acontecimiento de significar y ser significado constituye el cuarto orden de incorporales, el expresable o *lektón*, además de ser la condición fundamental para que pueda siquiera plantearse la cuestión acerca de cómo establecer en qué consiste y cuáles son los discursos verdaderos y cuáles no. Tanto la representación sensible como la representación racional deben ser entendidas como acciones del alma, dadas con ocasión del encuentro con los objetos, pero estos últimos en ningún caso pueden ser considerados causas de las primeras, que quedarían elevadas así al rango de efectos: antes bien, y de modo especialmente relevante en la representación racional, lo que tiene lugar es una construcción del pensamiento siguiendo una transición<sup>31</sup>, imponiéndose por tanto la necesidad de distinguir entre lo pensado como cuerpo y esta transición como efecto. Del mismo modo, es necesario reparar en la corporeidad de la verdad frente al carácter incorporeal del atributo “ser verdadero”. Según expone Sexto<sup>32</sup>, la verdad -definida como el conocimiento asertórico de todas las proposiciones verdaderas- se distingue de lo verdadero de tres modos: en esencia,

---

30 «En cuanto al lenguaje, o significa algo o no significa nada, y si no significa nada tampoco enseña nada; si significa algo, lo hará o por naturaleza o por convención. Pero no significa algo por naturaleza, pues no todos entienden a todos: los griegos a los bárbaros, los bárbaros a los griegos, ni los griegos a los griegos o los bárbaros a los bárbaros. Y si significa algo por convención, es evidente que quienes han previamente aprehendido los objetos a los que las palabras hacen referencia, aprehenderán también dichas palabras, pero no es que estas palabras les enseñen cosas que ignoraban, sino que es como si volvieran la vista a lo que ya sabían; pero quienes aspiren a instruirse en cosas que ignoran no podrán conseguirlo» Sexto Empírico, *Contra los profesores*, I, 37. «Pues o llaman “lenguaje” a la propia corporeidad física de la voz o al significado incorpóreo, distinto de aquella, Pero no dirán que es la voz, pues cuando ésta es emitida todos la oyen, griegos y bárbaros, pueblo llano y gente cultivada, pero el lenguaje y sus partes sólo lo entienden los griegos y los que conocen la materia en cuestión», Sexto Empírico, *Ibidem*, VI, 155.

31 Diocles refiere una relación de tales movimientos de ampliación y disminución entre los que se encuentran la analogía, el desplazamiento, la semejanza, la composición, la contradicción y la privación (Cf. Diógenes Laercio, *Op.cit.* VII 63 y II 58). El detalle de sus implicaciones entendemos que debe ser objeto de otro trabajo, por lo que aquí meramente retendremos el carácter transicional del pensamiento frente a la estabilidad (y corporeidad) de lo pensado.

32 Cf. Sexto Empírico, *Op.cit.*, VII, 38, VIII, 79, y *Esbozos pirrónicos*, II, 81 y ss.

en constitución y en significación. En esencia, la verdad es un *corpus* de discursos y un cierto estado de la parte hegemónica del alma, mientras que lo verdadero es un puro efecto incorpóreo; de acuerdo con su constitución, la verdad es esencialmente un compuesto mientras que lo verdadero, al ser atributo de la proposición (que para los estoicos es siempre singular), es simple; por último, la verdad se distingue de lo verdadero en significación, ya que ésta pertenece como parte al cuerpo del conocimiento (cuya estabilidad y validez tiene que ver con una suerte de “compresión” en el presente de aquellas proposiciones que son siempre verdaderas), a diferencia de lo verdadero, que sólo pertenece a la ocurrencia singular de la proposición y no constituye por sí misma *corpus* comprensivo alguno. El saber de la lógica resulta así independiente del saber de la *phýsis*, que tiene lugar a través de la representación comprensiva (*phantasia kataleptiké*), acción real de dos cuerpos y único modo de conocimiento susceptible de captar el ser real y su *idíos poión* pero que, no obstante, tiene sus límites. En primer lugar, el conocimiento del orden de las causas corpóreas depende del encuentro entre la parte hegemónica del alma y el objeto, encuentro que, como el *occursus* spinoziano, no puede ser sino parcial, ya que la totalidad está vetada a los mortales -a los entes lingüísticos-, y sólo es accesible a la mirada de Zeus. En segundo lugar, esta representación difícilmente puede encontrar una expresión adecuada en el lenguaje, ya que el vínculo entre palabras, cosas y nociones reside en algo que no es en sí mismo de naturaleza corpórea, a saber, el *lektón*. De hecho, en el estoicismo más tardío se hace evidente esta dificultad por cuanto, a pesar de que en el seno de la cuestión ética es posible identificar dos formas principales de trabajo sobre sí mismo, la meditación y la gimnasia, al nivel de las prácticas concretas ambos funcionan más bien como polos ideales, ya que no parece fácil adscribir limpiamente las diferentes prácticas prescritas y llevadas a cabo efectivamente a uno u otro.

El alma y la razón humana aparecen caracterizadas por una pasividad fundamental, por ser cuerpos sometidos a las *modulaciones* del orden del Destino, en las que se constituyen individuos-representaciones. Un peligro fundamental deriva de esta determinabilidad material del alma, puesto que dentro de su capacidad de afección cabe la irrupción de lo fantástico, es decir, de representaciones sin correlato en lo real-corpóreo que operan un descentramiento de la conciencia con respecto a su

presente propio. Si bien la forma de tiempo que corresponde a la totalidad de lo real como conjunto de acciones y pasiones corpóreas es el presente cósmico o divino (cuyo único resto es el vacío infinito), en cada presente parcial algo del acontecimiento resiste a su incorporación como un suplemento de pura temporalidad inexistente que insiste en el instante presente como aquello que precisamente hace patente su parcialidad y limitación. La imposibilidad de captar *todas* las causas en la unidad de un presente va más allá de las capacidades mortales y plantea directamente la cuestión terapéutica -común al estoicismo y al epicureísmo- acerca del juicio sano y la mezcla virtuosa<sup>33</sup>. Frente a este problema, se plantean dos vías posibles: por un lado, la vía de la adivinación, considerada poco saludable por cuanto entraña una pretensión de superación de la escisión entre cuerpos y acontecimientos al proponer una extensión de la representación actual más allá del presente de su incorporación y tomando así el efecto por la causa; por otro lado, la vía correspondiente al uso lógico de las representaciones, adoptada mayoritariamente por el estoicismo y que se hace cargo de aquella escisión fundamental al proceder en sentido inverso, es decir, del acontecimiento puro a su efectucción presente más restringida. En consonancia con la representación del sistema de la sabiduría como un huevo, esta segunda vía se ubica entre la profundidad corpórea y la superficialidad de lo incorporal, constituyendo un proceder de reunión de heterogéneos en cuanto tales, sin pretensión alguna de unificación reconciliadora o superación dialéctica. Como otras muchas corrientes y escuelas surgidas en el periodo helenístico, el estoicismo establece así un vínculo entre ética y terapéutica que conduce directamente a la cuestión relativa al cuidado o la preocupación de sí.

---

33 «O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta, pero sin orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario?» Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 27. trad: Guzmán Guerra, A., Madrid, Alianza Editorial, 2014.

#### 4. Conclusiones (retorno a Foucault).

##### 4.1. El ocio: la lectura y la escritura frente a la alternativa entre libertad o captura.

En el mundo grecorromano, el interés y las prácticas relativas al cuidado de sí se desarrollan en los sectores más privilegiados de la sociedad, entre aquellos que disfrutaban del *otium*, es decir, de un ámbito de la vida que, a diferencia de la vida del esclavo o del mero trabajo por cuenta ajena, está dedicado al cuidado de sí. El desinterés manifiesto ante el mundo laboral queda especialmente subrayado en los textos romanos pertenecientes al periodo imperial y justificado en gran medida por el carácter degradante que introduce la percepción de un salario: las condiciones de valoración exigidas en la transacción entre acción y remuneración definen al agente según la condición general del siervo, remitiendo así la estima al producto de dicha acción en un circuito de intercambios y retirándola proporcionalmente de aquél que, de forma meramente técnica y contingente, la lleva a cabo como reacción al efecto del poder. Pero el *otium* romano no es en absoluto una liberación ideal con respecto al poder en el sentido en que éste es entendido por Foucault, sino precisamente un cierto ejercicio de gobierno. En la mentalidad aristocrática romana, las artes y oficios encuentran una clasificación jerárquica que expresa un determinado estado de las fuerzas, siendo así considerada superior a todas las demás la técnica de gobierno sobre los hombres<sup>34</sup>. Ahora bien, por cuanto tal pensamiento hunde sus raíces precisamente en el *agón* griego, a la hora de plantear la cuestión del gobierno de los hombres resulta irrenunciable plantear también la cuestión del gobierno de sí mismo.

Desde este punto de vista, convendría examinar hasta qué punto el concepto de *leisure* en las sociedades contemporáneas puede ser identificado con el *otium* latino, y si contribuye a un proceso inmanente de construcción de la propia identidad, o si representa más bien el ámbito de captura privilegiado para un determinado moldeado de la personalidad, aquél que viene exigido precisamente por el modo de

---

34 A título de ejemplos, en la *Eneida*, Virgilio no deja de presentar de forma recurrente que ésta es precisamente la práctica que constituye al pueblo romano en cuanto tal y lo sitúa específicamente por encima incluso de los griegos, a pesar incluso de lo significativo de su deuda con ellos. Cicerón, por su parte, señala que el "*otium cum dignitate*" es «lo que está en primer lugar y es máximamente deseable por los hombres sanos, buenos y felices» Cf. Cicerón, *Prosestio*, XLV, 98, en Cicerón, M. P., *Discursos III*, (trad: Aspa Cereza, J.), Madrid, Gredos, 2007.



funcionamiento específico del campo social. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari distinguen dos modelos motores, el modelo-trabajo y el modelo-acción libre, correlativos a dos formas de espacialidad, la del espacio liso y el espacio estriado<sup>35</sup>. No parece que el tratamiento a que nuestras sociedades someten los espacios para el ocio vaya más allá de implantar, por un lado, una formación de los individuos como consumidores competentes y, por otro, la construcción de una identidad basada únicamente en la cesión a las pasiones, especialmente a aquellas que animan la exigencia de reconocimiento y que producen, en el discurso y en la acción, patologías específicas susceptibles de insertarse y favorecer la circulación en la economía del cuerpo propio y social. Aparece, así, una cierta concepción de la salud que sólo de forma secundaria, y a costa de un complejo ejercicio de abstracción, puede ser entendida como objeto de un saber independiente de las relaciones de poder. Por su parte, la función terapéutica de la *epiméleia heautoû* toma en consideración los efectos que las representaciones provocan en el alma, es decir, afronta el problema de las pasiones y de su gobierno. Desde la perspectiva que abre la ontología estoica, el término *páthos* no requiere en este punto la intervención de analogía o metáfora alguna, puesto que tanto el propio cuerpo como el alma pertenecen al orden de lo corpóreo: el término designa por consiguiente tanto las pasiones del alma como las enfermedades del cuerpo y se sitúa de lleno en el ámbito siempre concreto de lucha de fuerzas que constituye las relaciones de poder.

#### 4.2. La afirmación de la distancia en cuanto tal: dependencias éticas y políticas.

Las prácticas terapéuticas del cuidado de sí exigen, de modo sólo aparentemente paradójico, el recurso al otro y por ello se desarrollan a través de diversas instituciones sociales, como la enseñanza y la amistad, la correspondencia y la escucha... Esta exigencia deriva de la incapacidad, señalada tanto por Séneca como

---

35 «El trabajo es una causa motriz que choca con resistencias, actúa sobre el exterior, se consume o se gasta en su efecto, y debe ser renovada entre un instante y otro. La acción libre también es una causa motriz, pero que no tiene que vencer ninguna resistencia [...] no se consume en su efecto y se continúa entre dos instantes. Cualquiera que sea la medida o el grado, la velocidad es relativa en el primer caso, absoluta en el segundo (idea de un *perpetuum mobile*) [...] En la acción libre, lo fundamental es la manera en que los elementos del cuerpo se escapan de la gravitación para ocupar absolutamente un espacio no puntuado», Deleuze, G., y Guattari, F., *MP*, pp. 399-400.

por Galeno, para el ejercicio de una práctica de libertad cuando la mera *philautía* se encuentra en la base y es propuesta como autosuficiente (no en vano Erasmo situará en ella el origen de toda manía al hacerla presidir el cortejo de vicios compuesto por la adulación, el amor propio, la demencia, la pereza, la molicie, el olvido, y la voluptuosidad<sup>36</sup>). La enunciación individualizada -esto es, aquella que brotaría como expresión de la interioridad de un sujeto consistentemente constituido para el que el lenguaje tendría la transparencia propia de una mera herramienta comunicativa- es una pretensión vana e ingenua desde el momento en que reparamos en que la individualidad del alma sólo puede ser definida como un grado de tensión resultante de las interacciones corpóreas conforme a relaciones propiamente diferenciales que vinculan una diversidad de modos de la afección; su definición se establece, por tanto, en el contexto de determinadas relaciones de poder y como una cierta actualización o incorporación de las capacidades de afectar y ser afectado. La *epiméleia heautoû* aparece, para Foucault, como una forma de resistencia, una práctica de libertad que previene de los excesos, las restricciones y la unilateralidad de los estados de dominación.

La enunciación deberá ser necesariamente colectiva (atendiendo al sentido que Guattari confiere a la expresión, es decir, como siendo a la vez mayor y menor que el individuo<sup>37</sup>), por cuanto la enunciación individualizada se revela como imposible a no ser que la identidad e individualidad del alma sea referida de un modo u otro a la causalidad incorporal trascendente. Tal como es presentada por Foucault, la *epiméleia heautoû* exige, en tanto proceso de construcción de la propia individualidad, una labor de asimilación de discursos verdaderos y razonables. En dicho proceso, tales discursos aparecen referidos, no ya a la verdad íntima del sujeto, ni tampoco a la del ser inmutable de las cosas mundanas, sino precisamente al límite inmanente y móvil entre individuo y mundo en virtud del cual se hace posible discernir, en el plano de los acontecimientos y según el uso lógico de las representaciones, cuáles convienen al

---

36 Cf. Erasmo de Rotterdam, *Moriae Encomium* (1511), (trad: Voltes Bou, P., *Elogio de la locura*, Madrid, Espasa Calpe, 1953).

37 «El término "colectivo" ha de entenderse aquí en el sentido de una multiplicidad que se despliega a la vez más allá del individuo, del lado del socius, y más acá de la persona, del lado de intensidades preverbales tributarias de una lógica de los afectos más que de una lógica de conjuntos bien circunscritos». Guattari, F., *Chaosmose*, París, Éditions Galilée, 1992 (trad. Agoff, I., *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 20).

sujeto, de cuáles depende y cuáles podrían llegar a someterlo o descomponerlo<sup>38</sup>. Uno de los desarrollos latinos de esta vía es la práctica de la *praemeditatio malorum*, que, lejos de constituir meramente una previsión macabra del porvenir, consigue, a través de la representación de la peor combinación de acontecimientos posible (mala hasta el punto de tensar tanto la verosimilitud como para internarse en el dominio de lo escasamente probable), remitir los hipotéticos padecimientos que tal coyuntura ocasionaría para el sujeto al plano irreal de los efectos discursivos, situándose así su maldad de forma exclusiva en el juicio que a propósito de la presencia de tal combinación de acontecimientos cabría formular. Ahora bien, quizá aquella práctica en la que se manifiesta de modo más evidente el proceder que va del acontecimiento puro a su efectucción presente más restringida sea la *meléte thanátou*, la meditación o ejercicio de la muerte, el acontecimiento por excelencia por cuanto de ella no hay incorporación posible para el viviente en un mismo presente. La reducción de este último al mínimo puede ser observada en tres grados: en primer lugar, en la consideración del día en curso como si fuese el último ofrece la posibilidad de examinar de forma retrospectiva la propia vida y evaluar hasta qué punto de ésta podría decirse que es digna de ser vivida<sup>39</sup>; en segundo lugar, es frecuente encontrar en los textos la recomendación de encarar cada jornada como si toda la vida estuviese contenida en ese único día; por último, Epicteto señala que cada una de las acciones que se emprenden debe ser considerada en su justa valía a través del supuesto de que la muerte lo sorprenderá a uno en su realización<sup>40</sup>.

Foucault señala la relevancia excepcional que en el marco general de estas prácticas adquiere la escritura durante el periodo imperial. Séneca advierte de que el

---

38 «La escuela del filósofo, señores, es un hospital: no habéis de salir contentos, sino dolientes», Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro III, cap. XXIII, 30.

39 «La perfección del carácter supone que cada día transcurra como el último, sin pálpitos, sin cabezadas», Marco Aurelio, *Op.cit.* VII, 69.

40 También Séneca relaciona el juicio ético y la preparación para la muerte dentro de su conocida apología de la vejez: «En cuanto a mí, cual si se aproximara la prueba y se presentara aquel día que pronunciara sentencia sobre toda mi vida, de esta manera me analizo y me digo: “nada vale ahora cuanto he demostrado con hechos o palabras; son estas garantías del alma fútiles, engañosas [...] La calidad de tus obras se mostrará cuando entregues tu alma. Acepto el acuerdo, no me asusta el juicio” Así hablo conmigo», SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, III, carta 26, 5-7.

exceso de lectura no salva tampoco de la *stultitia*, sino que más bien la propicia<sup>41</sup>, puesto que el alma es afectada de tantos modos que la capacidad de atención sufre una desestabilización hasta el punto que las opiniones y las determinaciones de la voluntad acusan una mutabilidad que las aparta de las incorporaciones reales y dejan al alma expuesta en su fragilidad a los acontecimientos y a los caprichosos envites de lo fantástico. Así pues, la copertenencia entre lectura y escritura aparece para el estoicismo -y en el contexto de estas técnicas del cuidado de sí- como una doble polaridad que, entre la dispersión a la que conduce la primera y el agotamiento estéril al que aboca la práctica exclusiva de la segunda, constituye propiamente un ejercicio encaminado a la construcción -nunca clausurada, siempre meramente metaestable- de la propia individualidad. Ahora bien, como apunta Epicteto, esta copertenencia no sólo hace posible la constitución de una serie lineal que iría de la meditación a la acción por mediación de la escritura, sino sobre todo como un proceder en el que la meditación precede a la escritura, pero la relectura de ésta tiene como cometido suscitar otra vez la reflexión. La escritura de los *hypomnémata* tiene pues, en opinión de Foucault, una función ético-poética: los discursos en ella recogidos y elaborados, así como las ulteriores transformaciones que induce su relectura, exceden el dominio de la mera representación y no pretenden en ningún caso la constitución de un *corpus* dogmático de recetas para la vida buena encarnado en la escritura como auxilio para la memoria. En todo caso, y siguiendo la caracterización platónica del *Fedro*<sup>42</sup>, se trataría más bien de un *phármakon* cuya dosificación no deja en ningún caso de resultar problemática, que constituye al mismo tiempo el objeto de un *éthos* y una *techné*, y que exige atención durante toda la vida.

Los discursos verdaderos, separados de las condiciones de incorporación en virtud de las cuales podían ser signos presentes de estados de cosas presentes, son

---

41 «No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir a la vez a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad». SÉNECA, *Op.cit.*, XI carta 84, 2-3.

42 Cf. Platón, *Fedro*, 230 d-e.

capaces de entrar en un nuevo proceso de incorporación, aquél en el que el alma<sup>43</sup> desarrolla sus capacidades en un medio, la escritura, en el que puede establecerse una relación de sí mismo consigo mismo. No hay que entender aquí en ningún caso que la tarea consista en la mera acumulación de discursos verdaderos con vistas a la adquisición de un *corpus* de saber que se transmitiría del maestro al discípulo de forma homogénea y sin resto. La práctica pedagógica de la escucha, que el estoicismo pone en juego como alternativa al diálogo platónico, en absoluto resulta aséptica con respecto a aquello que es escuchado, ni menos aún propone la figura del maestro como modelo identificatorio para el discípulo. Más bien, el silencio y la espera introducen un hiato que precisamente pone de manifiesto la singularidad tanto de las proposiciones mismas como de la constitución de aquél que las recibe, registra y reescribe. La constitución corpórea de este sí mismo puede ser comprendida, según la formulación de Spinoza, como cierta relación de reposo y movimiento entre sus partes componentes, siendo éstas difícilmente clasificables de acuerdo con las distinciones “exterior-interior” o “ajeno-propio”. Así, mientras que un discurso verdadero puede siempre ser proferido por un hombre vicioso, sólo en el virtuoso se halla la verdad, pero lo relevante de esta relación reside no tanto en la posesión cuanto en la acción, de tal modo que este sí mismo se define precisamente por su capacidad de afección y no se encontrará clausurado más que en el momento de la muerte.

Los *hypomnēmata* efectúan una selección de lo dispar, una reunión de heterogéneos en cuanto tales que no debe pretender alcanzar la cristalización definitiva de una unidad sistemática: Foucault señala cómo esta práctica se distingue con respecto al trabajo del gramático -que busca la totalidad de la obra de un autor con objeto de conseguir la unificación de una enunciación individualizada- así como con respecto a la enseñanza del filósofo profesional -cuyo objetivo consiste en encontrar los argumentos para sostener la unidad doctrinal de una escuela. De

---

43 «Los alimentos que tomamos, mientras mantienen su propia cualidad (*idios poión*) y compactos flotan en el estómago, son una carga; mas cuando se ha producido su transformación, entonces justamente se convierten en fuerza y en sangre. Procuremos otro tanto con los alimentos que nutren el espíritu; no permitamos que queden intactos cuantos hayamos ingerido para que no resulten extraños a nosotros. Asimilémolos; de otra suerte irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia». Séneca, *Loc.cit*, I carta 26, 6-8.

acuerdo con lo expuesto más arriba en relación con la concepción estoica del límite y la totalidad, ambas pretensiones parecen fuera de lugar en el proceso que compete al cuidado de sí, puesto que la completud buscada no es la de los textos inertes, sino precisamente la del alma que recibe los discursos, acusa sus efectos y en función de tal interacción, los incorpora a su propio presente vivo<sup>44</sup>. Según indica Foucault, los criterios de esta selección distan mucho de parecerse a los criterios de evaluación de los grados de perfección de las formas que cargan con el lastre del esquema hilemórfico, puesto que aluden, por un lado, a la verdad local y no global de las sentencias recogidas y, por otro, al valor de uso de las mismas, valor que no preexiste a las valoraciones en las que interviene y cuya determinación es eminentemente circunstancial<sup>45</sup>.

La unificación a la que se tiende no tiene que ver con las condiciones en virtud de las cuales se define un conjunto no autocontenido (esto es, con la determinación de clases y la acotación de un dominio), sino que se debe establecer en el propio escritor como un resultado, derivado de cierta capacidad de afección. Por consiguiente, los *hypomnémata* constituyen una forma de subjetivación *del* discurso, en el doble sentido del genitivo, subjetivo y objetivo. En primer lugar, la asimilación resulta necesaria precisamente por cuanto la escritura no es un apoyo exterior y pasivo para la memoria (Foucault recoge las palabras de Séneca: «Asimilémolos; de otro modo irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia»<sup>46</sup>), sino una forma corpórea de intervención en el alma que vincula más la actividad del pensamiento como transición que la presencia de lo pensado como noción y que se encamina a la constitución real de un cuerpo: en este sentido, los discursos heterogéneos son objeto de una subjetivación en la escritura. En el otro costado, y de forma indisociable con

44 «¿Es esto acaso lo grande y admirable, entender a Crisipo o interpretarlo? ¿Y quién lo dice? Entonces, ¿qué es lo admirable? Entender la *voluntad* de la *naturaleza*. Entonces, ¿qué? ¿La entiendes tú por ti mismo? ¿Y qué otra cosa necesitas además?». Epicteto, *Op.cit.*, Libro I, cap. XVII, 13-15.

45 A propósito de la estrecha relación entre el método foucaultiano y la genealogía nietzscheana, resultan iluminadoras estas líneas que Deleuze publicaba en 1967: «El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*. Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, “puntos de vista de apreciación”, de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*». Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971. pp. 7-8.

46 Séneca, *Loc.cit.*

respecto a este primer aspecto de la relación entre subjetividad y discurso, la recolección de heterogéneos en la escritura apunta a la constitución de una objetividad, la de la identidad personal del practicante, puesto que los autores de los textos y dichos recogidos ya no pueden ser reconocidos puesto que la recolección en sí misma provoca y constituye en sí misma una elaboración. La enunciación presente en los *hypomenémata* no puede ser entendida como expresión de una identidad individual (la del autor) previa y plenamente constituida en lo esencial, sino que se tratará, atendiendo a la nomenclatura de Ducrot<sup>47</sup>, de una *enunciación polifónica*, completamente solidaria con el sentido guattariano de lo colectivo al que se apuntaba anteriormente y de la que ya anticipaba algo Séneca al señalar que lo que se impone en cada encarnación efectiva es un cierto arreglo o ensamblaje:

«¿No ves, acaso, de cuán diversas voces se compone un coro? Sin embargo, de todas resulta uno solo. En él una es aguda, otra grave, otra media, las femeninas se suman a las viriles, acompaña el son de las flautas, resultan imperceptibles las voces individuales, se impone el conjunto»<sup>48</sup>

Así pues, comprendiendo tanto el marco teórico constituido por lógica y física de acuerdo con las tesis propuestas por el estoicismo antiguo, como el conjunto de técnicas que en las épocas helenística e imperial constituyen el dominio procedimental de la ética, y por cuanto el lenguaje aparece vinculado tanto a estas últimas como al conocimiento del expresable en tanto efecto incorporal específico de los signos, es posible reconocer en los textos de los que se sirve Foucault para exponer el asunto concerniente al cuidado de sí una comprensión tácita de la enunciación ligada a la centralidad del elemento pragmático sobre el sintáctico y el semántico. En la medida en que el ejercicio del cuidado de sí pone en juego una serie de procedimientos orientados precisamente a la producción de un cierto sí mismo que involucran la consideración de los efectos del lenguaje y la discriminación en el juicio de lo corpóreo frente a lo incorporal, entendemos que la corporeidad, tanto del cuerpo en los ejercicios puramente “gimnásticos” como el alma en los propiamente

---

47 Ducrot, O., *Le Dire et le Dit*, París, Minuit, 1980, (trad. Vassallo, S., *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984).

48 Séneca, *Op.cit.* XI carta 84, 8-10.

reflexivos de la meditación, no debe ser entendida en función de un contorno definido y una propiedad esencial de carácter permanente, sino más bien según un límite móvil definido en cada caso por la capacidad de afección, esto es, de recepción de efectos incorporeales, en virtud del cual tiene lugar el proceso ético de producción de sí mismo.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Acerca del alma*, (trad: Calvo Martínez, T.), Madrid, Gredos, 1978.
- Bréhier, É., *La théorie des incorporels dan sl'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1928.
- Brun, J., *Le estoïcisme*, PUF, 1972. (*El estoicismo*, traducción de J. Blanco Regueira, México, UAEM, 1997).
- Cicerón, M. P., *Discursos III*, trad: Aspa Cereza, J., Madrid, Gredos, 2007.
- Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos*, Introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava, Vol. II, Madrid, Gredos, 2006.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 (trad. Artal, C. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971).
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (trad. Abad, A., prólogo de Morey, M., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005).
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (trad. Vazquez, J., y Larraceleta, U., *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988).
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 40, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007.
- Ducrot, O., *Le Dire et le Dit*, París, Minuit, 1980, (trad. Vassallo, S., *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984).
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trad: Ortíz García, P, Madrid, Gredos, 1993.
- Erasmus de Rotterdam, *Moriae Encomium* (1511), (trad: Voltes Bou, P., *Elogio de la locura*, Madrid, Espasa Calpe, 1953).
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (trad: Garzón del Camino, A., *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002).
- Foucault, M., "Qu'est-ce qu'un auteur?", Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, 22 de febrero de 1969. Publicado en *Littoral* nº9, juin 1983 (trad: Mattoni, S. "¿Qué es un autor?", *Litoral*, nº 25/26, Córdoba, Edelp, 1998).
- Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, París, Gallimard, 1999 (trad: Pons, H., *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001)



- Foucault, M., *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 (trad: Guiñazu, U., *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991).
- Foucault, M., "Subjectivité et vérité", *Annuaire du Collège de France, 81 année, Histoire des systèmes de pensée, 1980-1981*, 1981, pp. 385-389. (trad. Gabilondo, A. "Las técnicas de sí", en *Michel Foucault. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999. pp. 907-912).
- Foucault, M., "The Subject and Power" (trad. F. Durand-Bogaert), en Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226. "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20.
- Foucault, M., "Les techniques de soi", conferencia dictada en la Universidad de Vermont, octubre 1982, en P H Hutton L. H. Martin (comp), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Anherst, 1988, pp. 16-49 (trad. Gabilondo, A. "Las técnicas de sí" en *Michel Foucault. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999. p. 1070).
- Foucault, M., "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", entrevista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt y A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, en *Michel Foucault. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999. pp. 907-912).
- Guattari, F., *Chaosmose*, París, Éditions Galilée, 1992 (trad. Agoff, I., *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 20).
- Kalbfleisch, K., "Ueber Galens Einleitung in die Logik" en *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband 23, Leipzig, Tenber, 1897.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad: Guzmán Guerra, A., Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Mates, B., "Diodorean Implication", en *The Philosophical Review*, vol. 58, 1949.
- Platón, *Fedón/Fedro*, trad: Gil Fernández, L., Madrid Alianza Editorial, 1995.
- Prantl, C., *Gesichte der Logik mi Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855.
- Séneca, *Cartas a Lucilio*, (ed. Socas, F.), Madrid, Cátedra, 2018.
- Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996 y *Contra los profesores*, Libros I-VI, Madrid, Gredos, 1997.
- Simondon, G., *L'individu et sagenèse physico-biologique (l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, Paris, PUF, 1964
- Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Von Armin, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Lipsiae, 1964.