

Transitando los atajos de Michel Foucault. Una lectura de Las Leyes desde la Hermenéutica del sujeto. Política y subjetividad.

Travelling through Michel Foucault's Shortcuts. A Reading of Laws
from the Hermeneutics of the Subject. Politics and Subjectivity.

María Cecilia Colombani *

Fecha de Recepción: 23 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 30 de octubre de 2014

Resumen: El presente artículo se propone pensar algunas marcas de lo que Michel Foucault denomina “la Historia de la espiritualidad en Occidente” en vistas a leer ciertos modos de constitución de sí en el marco de la preocupación de las artes de la existencia. Por ello hay que comprender un tipo de historia que se caracteriza por vincular tres dimensiones fundamentales de las *tekhnai tou biou*, *askesis*, ejercitación, práctica, *mathesis*, estudio, y *aletheia*, verdad, ya que postula e indaga las reglas de acceso a esta última, a partir de la solidaridad entre los tres conceptos, capitales en la constitución del sujeto ético-político-estético en el universo de la Grecia Clásica. En este marco general de constitución subjetiva, nuestro proyecto consiste en pensar algunos aspectos de la constitución del sujeto ético político estético en la economía general del uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*. Se trata de indagar las relaciones entre subjetividad y política. Finalmente nos proponemos aceptar el desafío foucaultiano de retornar a los griegos y hacerlo desde un texto emblemático de la constitución del sujeto ético político; nos referimos a *Las leyes*, considerado por Foucault en múltiples pasajes de la *Historia de la sexualidad* por constituir una materia de reflexión noble de lo que constituía su genealogía del sujeto.

Palabras

clave:

Michel Foucault, *Las Leyes*, hermenéutica del sujeto.

* Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT. Correo electrónico: ceciliacolombani@hotmail.com

Abstract: *This article proposes thinking some brands of what Michel Foucault called "History of spirituality in the West" in order to read certain types of constitution in the framework of the concern of the arts of existence. Therefore we must understand a type of story that is characterized by linking three fundamental dimensions of tekhnai tou biou, askesis, exercise, practice, mathesis, study, and aletheia, truth, since it postulates and investigates the rules of access to the truth, based on solidarity between the three concepts, capital in the constitution of the aesthetic-political-ethical subject in the universe of Classical Greece. Within this general framework of subjective constitution, our project is to think some aspects of the constitution of this type of subject in the general economy of the use of pleasures, chresis ton aphrodision. Finally we propose to accept Foucault's challenge of returning to the Greeks and do it from a landmark text of the constitution of political ethical subject; we refer to The Laws, considered by Foucault in multiple passages in the History of Sexuality as a matter of noble reflection of what his genealogy of the subject constitutes.*

Keywords: Michel Foucault, Laws, hermeneutics of the subject.

I. Mismidad y otredad en la poiesis subjetivante. En torno a la relación entre política y subjetividad

Nos proponemos pensar algunas marcas de lo que Michel Foucault denomina “la Historia de la espiritualidad en Occidente” en vistas a leer ciertos modos de constitución de sí en el marco de la preocupación de las artes de la existencia. Por ello hay que comprender un tipo de historia que se caracteriza por vincular tres dimensiones fundamentales de las *tekhnai tou biou*, *askesis*, ejercitación, práctica, *mathesis*, estudio, y *aletheia*, verdad, ya que postula e indaga las reglas de acceso a esta última, a partir de la solidaridad entre los tres conceptos, capitales en la constitución del sujeto ético-político-estético en el universo que la Grecia Clásica abre como condición de posibilidad de tal emergencia. La verdad constituye un bienpreciado, un verdadero *telos*, en tanto fin último que orienta la totalidad de la vida, al tiempo que se instituye como un prestigioso objeto de deseo cuyo alcance exige una cierta disposición subjetiva y pone al sujeto en el marco de un peculiar horizonte de constitución de sí.

La verdad aparece, de algún modo, asociada a un largo viaje de desplazamiento desde un *topos*, territorio, hacia otros *topos*, plano. En el horizonte de una cierta metáfora del viaje, ambos *topoi*, son de características nítidamente diferenciadas, donde punto de llegada ubica precisamente al sujeto en un territorio codiciado y privilegiado al que no todos tienen acceso. Si pensamos en la dimensión topológica a partir de la insistencia de la palabra *topos*, debemos ubicar su doble campo semántico: ámbito, plano, territorio, pero también, estatuto y categoría. El desplazamiento al que aludimos no es meramente un cambio de plano o región antropológica, sino un cambio de registro en la constitución subjetiva, a partir del trabajo del sujeto sobre sí mismo con fines transformadores. En última instancia se trata del desplazamiento que sólo la *poiesis* subjetivante permeabiliza.

El territorio de la verdad constituye una geografía privilegiada que da cuenta de un largo maridaje con figuras excepcionales y extra-ordinarias que en ella se inscriben en el marco de la lógica del don: poetas videntes, adivinos y reyes de justicia han sido los sujetos privilegiados de la provincia de lo mágico religioso en la configuración mítica; “maestros de verdad” que rozaron la “llanura de *aletheia*” en el marco de un sistema de pensamiento sostenido por la lógica de la ambigüedad².

El advenimiento de la ciudad representa otro esquema mental, una nueva forma de trabar lo que se ve y lo que se nombra en un determinado tiempo histórico. La filosofía encuentra en ese advenimiento su medio de producción y con ella se opera una nueva trabazón entre las palabras y las cosas como efecto de saber-poder. En el horizonte de consolidación de la *polis* clásica, acceso el acceso a la verdad no resulta idénticamente permeable, sino, antes bien, parece exigir cierto estatuto de cualificación subjetiva para su contacto. La verdad queda así territorializada a un *topos* peculiar cuyo acceso, ya sea en la Grecia Arcaica, ya en la clásica, supone rutas y atajos de contorno, plasmados en una gesta estetizante.

2 Detienne, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Cap. “La memoria del poeta”.

Ahora bien, no sólo se trata de un desplazamiento subjetivante, sino que la empresa implica una *askesis*, que solidariza el acceso hacia la verdad con la noción de cuidado. El punto de llegada se da sólo tras un largo *methodos*, camino, que implica una férrea disciplina, al tiempo que plasma un movimiento ascendente.

La verdad es la más alta aspiración que posee el varón prudente; pero su contacto exige una preparación que despliega un cierto *topos* disciplinario, que impacta sobre dos geografías privilegiadas de atención: el cuerpo y el alma. Un territorio emparentado con las prácticas sensatas y voluntarias que hacen de un sujeto un actor responsable de sus actos. La primera geografía de cuidado es el cuerpo a fin de neutralizar el peso que, naturalmente y a raíz de su estatuto ontológico, puede acarrear; la gesta estetizante supone subsumir el poder de su peso a un poder otro que, por encima de él, debe guiarlo a partir de su estatuto regio; ese otro poder soberano es el del alma que debe necesariamente enseñorearse sobre la posible irracionalidad del cuerpo como fuente de agitación³.

En segundo lugar el cuidado debe recaer sobre el alma porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia*. La constitución del sujeto ético político reedita entonces el clásico relato de la batalla perpetua donde cuerpo y alma juegan en una dimensión agonística las relaciones de poder que acabarán produciendo los distintos tipos de *anthropoi* que la *polis* conoce, los hombres temperantes, dueños de sí, con el pleno ejercicio de una potestad sobre ellos mismos y los hombres transidos por la *hybris* como polo que tensiona la *sophrosyne* que caracteriza al varón prudente.

En realidad la historia de la espiritualidad que estamos rastreando parece montarse sobre tres nociones capitales de los modelos de subjetivación: la *enkrateia*, *epimeleia heautou* y la *epsitrophe heautou*, nociones que atraviesan la cultura clásica en general, más allá de que nos propongamos retrotraerlas interpretativamente a la constitución del sujeto ético-político.

3 Platón, Fedón

La noción de *epistrophe eis heautou* abre una perspectiva topológica, ya que implica un cambio en la dirección de la mirada. Dice Foucault al respecto: "El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo."⁴ Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada y en tal sentido, una nueva configuración espacial. El retorno al sujeto, el volverse sobre sí o tornarse sobre uno mismo, implica el recorte de un *topos* íntimo, celular, privado, donde el hombre se encuentra consigo, con su más genuina privacidad. Se trata de un recorrido, de un camino que privilegia una geografía íntima y que plasma un proceso de territorialización. El hombre queda territorializado a ese *topos* familiar y desde allí se arma, se nutre de su propio conocimiento y *askesis*, se reivindica como *anthropos* en ese gesto de auto-reconocimiento que constituye un gesto estetizante; se diferencia del resto de los animales por esa nota distintiva que lo singulariza: su racionalidad. Es sólo desde ese retorno que se accede a la verdad. Es un retorno hacia la interioridad para desde allí, encaminarse hacia la verdad; el verbo *epistrophéo* remite a la idea de itinerario, ya que, lo que estamos indagando es un verdadero *méthodos*, en su doble acepción de camino y procedimiento.

La *epimeleia heautou* parece dominar el escenario subjetivante. La huella semántica del término *epimeleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia de subjetivación que venimos indagando. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio sobre sí, *heautou*.

Por su parte, la noción de *enkrateia* define la actitud del sujeto sobre sí, del sujeto soberano, dueño de sí, que ha hecho de su vida un objeto bello, a partir de "haberse tomado a cargo".

4 Foucault, Michel. La historia de la sexualidad. Vol. II., pág. 64.

En este marco general de constitución subjetiva, nuestro proyecto consiste en pensar algunos aspectos de la constitución del sujeto ético político estético en la economía general del uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*.

Se trata de indagar las relaciones entre subjetividad y política, ya que la administración de la *polis* supone el abordaje de la administración de sí como núcleo problemático e isomórfico en lo que podríamos considerar las marcas del dispositivo subjetivante, que se consolida al interior de la *polis* como medio de producción de las relaciones, tanto políticas como intersubjetivas.

Finalmente, pretendemos intersectar los campos de problematización precedentes con una lectura de marcado sesgo antropológico. Sin duda la Antropología, tanto desde el pasado como en la actualidad, enfrenta la compleja tensión entre la Mismidad y la Otredad como uno de los núcleos dominantes de problematización en el marco de su contorno disciplinar.

Esta tensión propia del escenario antropológico-filosófico supone y despliega en todas sus peculiaridades la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad, como diádas no sólo antropológicas, sino también éticas y políticas.

La Mismidad, como eje de poder-saber, consolida la construcción y conservación de la tradición y la transmisión de la memoria tanto del individuo como del colectivo social, enmarcado en el plano de la Mismidad, y constituye el paradigma de las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad.

La Otredad, en cambio, dibuja un escenario complejo: su territorio incluye los modos de entrar en relación, visualizar, calificar o descalificar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres y en algunas formas de construir sus identidades.⁵

5 Para este tema, véase Garreta, Mariano. La Trama Cultural, pág. 15 y ss.

Nuestro propósito es pensar la compleja relación que el hombre entabla consigo mismo presenta a la luz de esta partición binaria que territorializa al hombre prudente a un *topos* honorable, inscrito en el plano de la Mismidad y desterritorializa al hombre transido por la *hybris* a otro *topos* de distinto estatuto ético-ontológico, inscrito en el plano de la Otredad. Así la *polis* clásica reedita las viejas figuras de lo Mismo y de lo Otro, inscritas en el relato mítico como *logos* explicativo.

II. Los atajos de Foucault.

La presencia de *Las leyes* en la *Historia de la Sexualidad*

A continuación nos proponemos aceptar el desafío foucaultiano de retornar a los griegos y hacerlo desde un texto emblemático de la constitución del sujeto ético político; nos referimos a *Las leyes*, considerado por Foucault en múltiples pasajes de la *Historia de la sexualidad* por constituir una materia de reflexión noble de lo que constituía su genealogía del sujeto.

Debemos desplegar una mínima información de este diálogo platónico de vejez para orientar el seguimiento del gesto interpretativo. Los personajes del diálogo son un anciano ateniense que camina con otros dos viejos de una edad semejante, Clinias, el cretense y Megilo, el lacedemonio. La caminata se desarrolla desde la ciudad de Cnosos, en Creta hasta el santuario de Zeus, en su cercanía. La propuesta del ateniense es que la conversación verse sobre el régimen de gobierno y las leyes en general, teniendo en cuenta la presencia de sus interlocutores que provienen de ciudades afamadas en relación a las viejas normas de Licurgo y Minos. Así lo expresa el ateniense iniciando la propuesta: “creo que no os será desagradable que nos entretengamos en hablar acerca del régimen político y de las leyes alternando la conversación al tiempo que vamos de camino”⁶. El interés político surge muy tempranamente en el diálogo.

6 Leyes, 625 a

En el primer punto de la conversación, el ateniense interroga sobre las características de la guerra y sus alcances, al tiempo que pregunta sobre la conveniencia de las comidas en común, los ejercicios gimnásticos y las armas de particulares características, esto es, la levedad de los arcos y las flechas. Todo ello se debe en realidad a favorecer la victoria en la guerra como modo de asegurar la paz y con ello la preservación de los bienes. Es Clinias quien se encarga de dar la respuesta: “Y observándolo así hallarás fácilmente que el legislador de los cretenses dispuso todas nuestras instituciones legales, en lo público y en lo privado, mirando a la guerra, y con este objeto nos encargó que guardásemos las leyes, pensando que en todo lo demás, posesiones o normas de vida, no había utilidad alguna si no se vence en aquella, pues todos los bienes de los vencidos pasan a mano de los vencedores”⁷. Clinias está sin duda exponiendo un modelo de guerra que pronto despertará el comentario del ateniense, ya que en su concepción de guerra lo único que aparece como blanco de acción es el enemigo extranjero. El ateniense amplía con su observación el concepto y el alcance de la noción de guerra para pensar en dos frentes, no contemplados por Clinias: las guerras intestinas, donde la idea de extranjero se desdibuja en aras del enemigo interno y la guerra del hombre contra sus instintos, donde el escenario y las características del adversario parecen cambiar radicalmente. “Y uno mismo con respecto a sí mismo ¿ha de considerarse también como enemigo a enemigo? ¿O qué decimos de ello?”⁸. He aquí el punto de nuestro interés en la lectura ántropo-política que buceamos. El hombre se mide frente a sí mismo en relación a la fortaleza de sus impulsos. El hombre deviene su propio guardián ya que sus impulsos pueden jugarle una mala pasada. No hay victoria más noble que aquella que se logra sobre el enemigo interno. El campo de batalla ya no guarda las características del viejo frente. Es el interior del hombre, el *topos* privado el que deviene lugar de contienda. Clinias lo reconoce cuando afirma: “Y en esta guerra, huésped, el vencerse a uno a sí mismo es la primera y la mejor de todas las

7 Las Leyes, 625 e-626 a

8 Las Leyes, 626 d

victorias; y el ser derrotado uno por sí mismo, el peor y más vergonzoso de los males. Y esta manera de hablar declara que en cada uno de nosotros existe una guerra contra nosotros mismos”⁹. El viejo dispositivo de la guerra contra el extranjero cede paso a una guerra donde el adversario está muy próximo y acecha constantemente, a punto tal de amenazar uno de los bienes más preciados: el honor. No se trata ya de los viejos bienes en términos de posesiones materiales; el nuevo bien es aquel que hilvana una larga tradición donde el honor se mide en soberanía.

Como siempre, el desplazamiento al orden de la *polis* no se hace esperar. La línea de continuidad entre el individuo y la ciudad es un elemento constante en la reflexión política y ello porque la ciudad y el individuo están recíprocamente implicados. El ateniense así lo propone: “Llevemos ahora, pues, el argumento otra vez hacia atrás, y pues, entre nosotros todos, el uno es superior a sí mismo y el otro inferior, ¿diremos o no que en la casa, en la aldea y en la ciudad ocurre otro tanto?”¹⁰.

Así, puede ocurrir que los mejores y más nobles ciudadanos triunfen y gobiernen, con lo cual llamaremos buena a la ciudad, o, por el contrario, los malos, seguramente en mayoría numérica, triunfen y entonces la *polis* será mala. La ciudad es lo que sus ciudadanos hacen de ella. La *polis* justa resulta de la justicia que sólo sus hombres pueden imprimirle. De allí que la política sólo puede ser leída a la luz del planteo antropológico que jerarquiza el constituirse como sujeto ético. El ateniense lo reafirma cuando dice: “Lo que tú acabas de decir lo entiendo de este modo: que alguna vez ciudadanos de una misma estirpe y de una misma ciudad, siendo injustos y en gran número, se reúnen y hacen fuerza a los justos, que son menos, tratando de esclavizarlos; y cuando triunfan, aquella ciudad puede ser llamada inferior a sí misma y mala al mismo tiempo; y cuando son vencidos, superior a sí misma y buena juntamente”¹¹. No hay una *polis* a priori, sino una polis construida a partir de quienes la conforman. Su superioridad o inferioridad radica en su capacidad de combate. Si

9 Las Leyes, 626 e

10 Las Leyes, 627 a.

11 Las Leyes, 627 b.

existe un sujeto agonístico en la medida en que combate contra las contradicciones y tensiones de sus propios impulsos e instintos, hay también una ciudad agonística que debe luchar por su superioridad derrotando lo que la daña.

Ahora bien, no olvidemos uno de los pilares de la conversación: ¿Quién ha de ser el mejor gobernante? Seguramente no aquel que proponga el exterminio de aquellos elementos dañinos a la ciudad, como modo de invisibilizar su presencia y neutralizar su acción, sino aquel que promueva la reconciliación de todos los elementos que componen el todo que es la ciudad. El ateniense interroga a sus interlocutores al respecto: “¿Y cuál sería el mejor, el que exterminase a los malos y encargase a los buenos de que se rigiesen a sí mismos no el que pusiese a gobernar a los buenos y, dejando vivir a los malos, los llevase a obedecer voluntariamente a aquéllos? Aún tendríamos que hablar de un tercer juez en grado de excelencia, si es que ese juez existe: el que tomando una familia dividida, no hiciese perecer a nadie, sino que la reconciliase y, poniéndole leyes, pudiese lograr que sus miembros vivieran en lo sucesivo en recíproca amistad”¹². Pensemos en la intervención del ateniense. En primer lugar, aparece el dispositivo educativo que hace que los hombres obedezcan voluntariamente a quien es el más apto para gobernarlos. La fuerza parece ceder paso a un tipo de vínculo sostenido por la voluntad. En segundo lugar, el dispositivo político parece obedecer a un *telos*: la reconciliación como forma de *philia*. El gobernante debe actuar siempre con miras a lo mejor y lo más justo, *to agathos* y *to dikaios* parecen ser los valores supremos que un buen gobernante debe tener, porque constituyen, en última instancia los elementos que propician la paz y la armonía. Lejos ha quedado el modelo político del exterminio como modo de preservar la armonía; el nuevo concepto de armonía parece ser el encastre entre las partes constitutivas de la ciudad y tal parece ser el desvelo de un buen gobernante. Así lo interroga, una vez más el ateniense: “¿Y qué diremos del que ha de poner armonía en la ciudad? ¿Ordenará la vida más bien mirando a la guerra con los enemigos de fuera

12 Las Leyes, 627 e-628 a.

o a la guerra que se produce una y otra vez dentro de ella, la que se llama sedición? Guerra que nadie querría que surgiese en su propia ciudad y que, una vez surgida, querrían todos que acabase cuanto antes”¹³. Claramente el mejor gobernante es un *fulax*, aquel que sabe guardar, velar por la armonía interna. Su superioridad radica en esa posibilidad de poner vislumbra lo que hace a la reconciliación de las partes. De allí que “el que atiende a la felicidad de la ciudad y de los individuos no sería buen político si sólo, y en primer término, mirara a la guerra exterior; ni legislador cumplido si no dispusiese más bien las cosas de la guerra en gracia de la paz que las de la paz en gracia de la guerra”¹⁴. El texto parece estar proponiendo un desplazamiento de la atención. Del elemento externo, propio de la guerra contra el extranjero, al espacio interno, propio de la sedición que jaquea el orden de la ciudad; pero este desplazamiento encierra el más radical movimiento: el desplazamiento de la mirada hacia el espacio más íntimo aún, el del propio individuo.

El segundo desplazamiento, ya advertido, parece desviar la atención del habitual modelo del exterminio al propuesto modelo de reconciliación, subtenido por el concepto de *philia*.

Ahora bien, si se trata de orientar la mirada, el ateniense se refiere a aquel punto que todo gobernante debe ver para poder gobernar: el valor. El buen gobernante debe clasificar las virtudes y de acuerdo a esa clasificación, ordenar las leyes. En efecto, “ante todo, lo mismo ese legislador de aquí, inspirado por Zeus, que cualquier otro que valga para algo no dará nunca leyes sino puesta la vista precisamente en la mayor virtud; y ésta, como dice Teognis, es la lealtad en los peligros que podríamos llamar justicia perfecta”¹⁵. Es precisamente en nombre de ella y por acción de la virtud que el legislador supo y pudo poner las leyes. La ley encuentra su razón de ser en la virtud, cuyo conocimiento marca la superioridad de quien debe gobernar.

13 Las Leyes, 628 b.

14 Las Leyes, 628 d.

15 Las Leyes, 630 d.

Es el propio ateniense quien ordena el cuadro que clasifica los distintos bienes, según su jerarquía, hasta culminar con el bien máspreciado: el valor: “Estos bienes, por otra parte son de dos clases: los hay humanos y los hay divinos; de los divinos dependen los otros; y el que recibe los mayores adquiere también los más pequeños, y si no, carece de unos y otros. De los bienes menores va a la cabeza la salud; es segundo la hermosura; tercero, la fuerza para las carreras y para los demás ejercicios del cuerpo; y el cuarto es la riqueza, no la riqueza ciega, sino la de vista aguda, que toma por guía a la razón, la cual es a su vez capitana de los bienes divinos; el segundo de éstos es la conservación del alma en templanza acompañada de reflexión; de éstos, unidos al valor, saldrá el tercero, que es la justicia, y el cuarto será el valor mismos. Todos estos últimos se ordenan por naturaleza antes de aquellos cuatro, y el legislador ha de ordenarlos también así”¹⁶. Típico cuadro platónico donde se visibiliza un orden jerárquico que, en primer lugar, tensiona los dos *topoi* clásicos: el humano y el divino. Es esta primera partición la que abre la posibilidad de la segunda: los bienes menores y los bienes mayores; los primeros, fuertemente vinculados al cuerpo, como entidad menor y los segundos, vinculados al alma como entidad superior. La salud, la hermosura, la fuerza y la riqueza, como bienes menores, dependen enteramente de los divinos, que, a su vez, miran a la razón como entidad suprema, como capitana de los bienes superiores.

La conservación del alma, la justicia, y el valor, completan el cuadro de los bienes superiores. El cuadro, asimismo, delimita los juegos de la dependencia, lo cual jerarquiza los *topoi* desde una función rectora. Los primeros dependen y miran a los segundos y estos, a su vez, miran a la razón, que es su guía.

Hemos aludido a una forma de combate que se entabla consigo mismo. El legislador es el primero que debe dar cuenta de esta forma de *agon*. El ateniense lo advierte: “El legislador debe cuidar rectamente, dando honra o castigo, de sus recíprocas uniones matrimoniales, y tras de ellas, de los nacimientos y crianzas de los

¹⁶ Las Leyes, 631b-d.

hijos, ya sean varones o hembras, tanto en su juventud, como después cuando van siendo mayores, hasta la vejez; debe en todas sus relaciones observar y vigilar sus dolores y sus placeres, las pasiones y afanes de amor de todos ellos, y reprenderlos y alabarlos rectamente por medio de las mismas leyes”¹⁷. He aquí la clave de nuestro proyecto de lectura sobre el libro I. El legislador es un *agonistes*, un combatiente. El hombre se constituye como tal en este combate que parece incluir algunas acciones sugerentes que hablan de un dispositivo de control, de autocontrol, que tiene como *telos* el control de sí, el autodomínio como forma de libertad y de no ser esclavizado o tiranizado por aquello que, por naturaleza, debe quedar sometido a la guía de la razón. Debe observar, con el imperativo de un deber voluntario y razonado, aquellos elementos que dan cuenta de su propia constitución: dolores, placeres, pasiones. Asimismo, debe reprenderlos o alabarlos, según el orden del merecimiento, pero, en ambos casos, actuar como un conductor que premia o castiga.

Otro elemento a tener en cuenta es la continuidad del gobierno de sí como empresa sostenida en el tiempo. No se trata de una actividad esporádica o fragmentaria, sino vivida como un *continuum*, que, por otra parte, se dirige a la totalidad de la vida del legislador, sus uniones, sus matrimonios, sus hijos. Se trata de un todo, de un modelo global de vida, transida por la templanza y la prudencia.

El ateniense ha conducido el diálogo para desplegar el perfil de lo que debe ser el legislador; esta era la pintura que esperaba de Clinias cuando el interlocutor desplegara la bonanza de la legislación de su ciudad, alejada, por cierto, de esta pintura a la que han arribado.

El tema de la constitución del sujeto ético-político que venimos persiguiendo retorna, una vez más, de la mano del ateniense cuando vuelve a aparecer el tema del hombre inferior, semejante, por otro lado, al concepto de ciudad inferior, a partir del isomorfismo al que aludiéramos oportunamente. ¿Cuál es el hombre inferior? ¿Se trata únicamente de aquel que está por debajo de los dolores, o también aquél que está

¹⁷ Las Leyes, 631 e-632 a.

por debajo de los placeres? Sin duda, ambos deben ser considerados a la hora de testear al buen legislador, pero, el sometimiento a los placeres es, quizás, lo que acarrea la mayor vergüenza.

De allí la necesidad de que las leyes enseñen el dominio de los mismos, a partir del conocimiento de los mismos; los placeres no deben ser invisibilizados; por el contrario, el contacto con los mismos desde temprana edad, vuelve a los sujetos resistentes a sus eventuales peligros. El ateniense se refiere al respecto: “Otro tanto creo yo que debería tal legislador haber discurrido respecto de los placeres, diciéndose a sí mismo que si nuestros conciudadanos no tienen experiencia alguna desde su juventud de los mayores deleites, al hacerse descuidados en su propio dominio sobre aquéllos y en el no dejarse llevar a acciones vergonzosas por la dulzura de los mismos, sufrirán lo que los vencidos por los miedos; serán esclavos, de modo distinto y aun más ignominioso, de los que saben dominarse en los placeres y de los que son maestros en ellos, hombres absolutamente malvados en algunos casos; tendrán el alma esclava en un respecto, aunque sea libre en otro; y no serán dignos de ser llamados, sin más, hombres valerosos e independientes”¹⁸. La batalla contra los placeres reporta no sólo el honor, sino también la libertad; quizás por la estrecha vinculación entre el valor y el dominio de sí. La sumisión a una fuerza otra que la propia racionalidad determina un tipo de esclavitud que supone la pérdida del vigor del alma para hacer frente a aquello que puede tiranizarnos, imponiendo su imperio.

Habiendo discurrido sobre el valor a propósito del dominio reflexivo de los placeres, el ateniense propone hablar de las ventajas de las comidas comunes y los gimnasios, presentes en las costumbres de tantas ciudades y prácticas directamente vinculadas con el valor y la templanza, temas de discusión puntual. Tal como advierte el ateniense: “Esas dos (los placeres y los dolores) son, en efecto, las dos fuentes que manan y corren por naturaleza, de las que, bebiendo la debida cantidad en el lugar y tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general,

18 Las Leyes, 635 e-d.

todo ser; y el que bebe sin conocimiento y fuera de sazón lleva existencia enteramente opuesta a la de aquél”¹⁹. Al mentado isomorfismo individuo-*polis*, se suma la idea de medida conforme a razón. Sólo la justa medida implica la sujeción a la razón como guía y conductora para no caer en la *hybris* como estado no deseado.

Surge entonces el tema de la embriaguez como núcleo de problematización, a partir del consumo no regido `por la razón, ante la ausencia de un jefe capaz de controlar los excesos. Así lo expresa el ateniense: “Pero ahora no hablamos del que ha de gobernar un campamento en tiempo de guerra en encuentros de enemigos contra enemigos, sino del que ha de regir a unos amigos en comunidad de benevolencia con sus amigos en tiempo de paz”²⁰. Este también es el momento oportuno para medir la tensión *hybris-sophrosyne*. Si una tal sociedad se da a la embriaguez, quedará sujeta a las perturbaciones antes aludidas, pero es ella también el *kairos*, la ocasión favorable, para una tarea didáctica que sólo un jefe imperturbable sabrá desplegar, pues “viene a ser custodio de la amistad que existe entre ellos y hasta encargado de acrecentarla por medio de la misma actual reunión”²¹. La *philia* constituye, como sabemos, una práctica subjetivante; de allí la necesidad de guardarla, cuidarla de todo elemento que pueda dañarla o debilitarla. La embriaguez, en tanto pérdida del control de uno mismo, implica la posibilidad de dañarla y, con ello, de dañar un bien preciado para la comunidad de varones libres. El jefe vuelve a tener esa doble misión que el dispositivo diseña: maestro y guardián, conductor y gendarme del orden interno de la comunidad de *philoí*: “Pues un jefe de embriagados, embriagado él también, joven y no entendido, tendría gran fortuna si no produjese algún gran daño”²².

En realidad, el ateniense está discurriendo sobre el arte de la conducción, sea cual fuese el elemento conducido. Retorna el tema del isomorfismo al que Platón no tiene acostumbrados, ya que en materia de conducción la *tekhne* no reconoce *topoi*.

19 Las Leyes, 636 d-e.

20 Las Leyes, 640 b.

21 Las Leyes, 640 c.

22 Las Leyes, 640 d.

Así lo define: “¿O no te das cuenta de que, embriagado, un capitán de navío o un gobernante de cualquier cosa da al traste con todo, sean barcos, sean carros, sea ejército, sea, en fin, lo que fuere lo sometido a su gobierno”²³. En la lista de elementos nombrados podría aparecer el hogar, la ciudad, la familia, todos *topoi* subordinados a la primera y determinante conducción de sí mismo, sólo posible a partir de la educación, la que, “sin duda, trae consigo entre otras cosas la victoria”²⁴. Si el modelo es agonístico, si la vida como *continuum* depende del modelo de la batalla perpetua, la educación es el único pasaporte a la victoria, victoria que se aleja, por supuesto, del habitual concepto en términos bélicos, para pensarse desde el modelo subjetivante, donde la victoria se mide en la acabada consolidación del sujeto temperante.

Clinias ha comprendido el mensaje del ateniense y su intervención lo demuestra: “Paréceme, amigo, que hablas de las reuniones en que se bebe en común como de un elemento importante de educación si son bien conducidas”²⁵. Queda claro que el escenario de la educación no esquiva la presencia del eventual elemento perturbador. Insistimos, no se trata de invisibilizar aquel elemento que virtualmente puede causar el daño, la bebida, por ejemplo, sino, por el contrario, se trata de enfrentarlo para medirse frente a él, para establecer un *agon* que constituya la ocasión de una victoria, a la medida del sujeto.

Surge pues el tema de lo que es la educación, la cual parece estar asociada a la noción de juego, y a los primeros años de vida del niño, ya que el niño se ejercita en aquello que más tarde jugará como hombre. Tal es lo que expresa el ateniense: “Digo, en efecto, y sostengo que el varón que ha de alcanzar excelencia en alguna cosa debe ejercitarla de niño, ya en juego, ya en serio, en todos sus particulares”²⁶. La excelencia está sin duda asociada a cierta habitud, a un cierto ejercicio sostenido, lo que

23 Las Leyes, 640 e-641 a.

24 Las Leyes, 641 c.

25 Las Leyes, 641 c-d.

26 Las Leyes, 643 b.

despliega la noción de *askesis*. Por otra parte, el ateniense advierte la necesidad de desear la excelencia como modo de encaminarse a ella, como *telos* último. Eso también forma parte de la disciplina a la que la *paideia* está asociada: “Ciertamente, decimos que lo principal de la educación es la buena disciplina que lleve, sobre todo, el alma del educando al amor de aquello en que, una vez llegado a hombre, debe perfeccionarse con la excelencia propia de la profesión”²⁷

La disciplina forma parte del dispositivo educativo porque conduce al fin deseado: el amor a la excelencia; este *telos* sólo es posible en el marco de una educación que se ha iniciado en la infancia, “que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado con justicia”²⁸. El buen ciudadano desea serlo; no hay educación sin este matiz erótico, en cuanto es el *eros* la fuerza que moviliza al fin. El ateniense se encarga de distinguir esta verdadera educación de otras que no merecen recibir ese nombre: “mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto”²⁹. Como se puede ver, retorna en la observación del ateniense el mismo juego de jerarquías que acompaña las habituales clasificaciones platónicas. Una **educación verdadera** que se opone a otra aparente, vinculada a lograr aptitudes menores, que no están en relación con aquellas habilidades regidas por los elementos rectores en la constitución subjetiva: la razón y la justicia.

La educación así entendida resulta un bien. Así, debemos reconocer que es “ella el primero de los más hermosos bienes que se dan a los mejores varones; y si alguna vez se extravía y cabe enderezarla de nuevo, esto es lo que ha de hacer cada uno con todas sus fuerzas durante toda la vida”³⁰. Una vez más aparece la idea de una

27 Las Leyes, 643 d.

28 Las Leyes, 644 a.

29 Las Leyes, 644 a.

30 Las Leyes, 644, b.

empresa a largo plazo. La educación no implica un tramo de la formación del individuo; se trata, más bien, de una empresa moral que involucra la totalidad de la vida del individuo; un proceso sujeto a revisión constante, a ajustes permanentes, que, por supuesto, no sólo implica la adquisición de habilidades intelectuales, sino la completa formación del individuo en aras de aquello para lo cual la naturaleza lo ha destinado: la actividad política, como modo de velar por la felicidad de todos. Es, sin duda, un bien supremo para los hombres porque ocurre que “los rectamente educados vienen a ser en general hombres buenos y que no se debe en modo alguno despreciar la educación”³¹.

No obstante, debemos repetirlo una vez más, la mayor habilidad que este bien reporta es la posibilidad de autogobernarse, de ser el conductor de sí mismo para no devenir esclavo, con lo cual la educación se vincula con el esquema de saber-poder. El conocimiento es el pasaporte al poder que cada hombre ejerce sobre sí mismo. El poder no radica en otro tipo de acumulación, sino en la posesión de sí, como la mejor acumulación posible. Este es el concepto de lo bueno que el ateniense maneja: “Y antes ya admitimos que son buenos los que pueden gobernarse a sí mismos y malos los que no pueden”³².

En realidad, la importancia de ese gobierno es que el hombre debe lidiar, en el mejor sentido de la justa o lidia, contra dos elementos que en el interior del sujeto, capaces de dañarlo a partir de su imperio: “dos consejeros, contrarios el uno del otro y faltos de sensatez, a los que llamamos placer y dolor”³³.

La batalla por el gobierno de sí o la empresa de constitución del sujeto es difícil de graficar. El ateniense busca una imagen para hacerlo, convencido quizás de que una imagen viva puede acercar la envergadura del intento. La imagen elegida es la de pensar que los seres vivos somos marionetas de los dioses, que ellos han fabricado, ya sea para su propio juego, ya para algún fin serio, que, no obstante, los

31 Las Leyes, 644, a.

32 Las Leyes, 644, b.

33 Las Leyes, 644, c.

hombres desconocemos. “Lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones divisoria de la virtud y la maldad. En efecto, la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones y, sin dejarla en manera alguna, tirar contra las otras cuerdas; y que esa tensión es la conducción del raciocinio, áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad; que las otras son duras y férreas y sólo aquella suave y uniforme como el oro, a diferencia de las demás, multiformes con varias apariencias”³⁴. El tema es que los hombres sepan distinguir entre las tensiones de los afectos que de ellos tiran, como hilos, la tensión suave y firme de la sujeción racional a la ley general de la ciudad de aquella otra tensión que es móvil en su apariencia. En última instancia se trata de poder discernir, en tanto distinguir y separar una sujeción de otra.

Una vez más, el ateniense remata el argumento en términos agonísticos: “Hay, en verdad que ayudar constantemente a esa hermosísima conducción de la ley, pues siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias”³⁵.

La ley es lo más fuerte, más allá de aparecer como suave y blanda. Su fortaleza radica en su misma racionalidad, superior a toda forma de dureza y violencia; la invitación de la ley, como bien supremo de la ciudad, es sujetarse a ella por fuera de toda coacción violenta. Allí radica su superioridad en la suavidad y es esta sujeción voluntaria la que determina la partición de aguas que venimos refiriendo: los hombres superiores frente a los inferiores a sí mismos; los que se someten a la ley y los que se someten a fuerzas antagónicas.

Acordado el valor de la ley, el ateniense vuelve a tocar el tema de la bebida y su derivación en la borrachera, como aquello que hace más tensos e impetuosos los deleites y pesares, las cóleras y los amores. La borrachera resulta entonces aquel estado en que el sujeto es “menos dueño que nunca de sí mismo”³⁶.

34 Las Leyes, 644, e.

35 Las Leyes, 645, a.

36 Las Leyes, 645, e.

Pero una vez más el tratamiento de lo que podríamos denominar el uso de los placeres, es la excusa perfecta para seguir haciendo hincapié en el modelo de lo que hemos denominado la batalla perpetua porque la presencia del placer y su posible desmesura es el topos ideal para la contienda. El campo de batalla es inigualable ya que la presencia efectiva de aquello que puede conducirnos a la *hybris* es la ocasión para poner de manifiesto la fortaleza del alma y erigirse como el vencedor. En realidad, la más cabal constitución de uno mismo como sujeto temperante supone haber rozado los peligros del desenfreno y la consecuente deshonra y haber salido airoso de tal contacto a partir de la sabia guía de la razón y el esfuerzo que sólo la fortaleza posibilita.

Tal es la recomendación del ateniense, cuando vuelve a poner el tema en términos de lucha: “¿No es preciso que, lanzándole y ejercitándole contra la desvergüenza, le hagamos vencer en la lucha contra sus propios placeres? Si, por lo que respecta al valor, sólo se llega a la perfección combatiendo y venciendo la interior cobardía, ¿va a valer nadie en virtud ni la mitad de sí mismo sin experiencia ni ejercicio de estos otros combates o será por ventura perfectamente temperante sin haber luchado con muchos placeres y deseos que le muevan a la desvergüenza y a la injusticia y haberlos vencido, ya en juego, ya en serio, con la ayuda de la razón, del esfuerzo, y del arte, y quedando, por el contrario, enteramente exento de todas esas afecciones?”³⁷.

La recomendación es siempre el control y la medida en el marco de ciertas situaciones problemáticas para no caer en aquel estado que conduzca a la vergüenza. Nada mejor, entonces, que cultivar en el alma dos cosas: por un lado la confianza y por otro el temor, lo cual asociados dan cuenta del pudor. “Así pues, en aquellos estados en que nos hacemos especialmente confiados y audaces, será preciso, según se ve, cuidar de que en la medida de lo posible no resultemos desvergonzados ni henchidos de osadía, sino temerosos de propasarnos en cualquier momento a decir, sufrir o hacer algo vergonzoso”³⁸.

37 Las Leyes, 647, e-d.

38 Las Leyes, 649, e.

Conclusiones

Larga travesía por un territorio subjetivante donde el sujeto humano ingresó en juegos de verdad, en el marco de lo que podemos denominar una práctica del yo; juegos de verdad que ya no se relacionan con prácticas coercitivas; juegos de verdad que ya no toman la forma de la ciencia o de su discurso, la forma de las instituciones encargadas del control de los sujetos; juegos de verdad que ya no definen al sujeto como el ser que habla, que trabaja y que vive. Se trata de otra cosa. Dice Foucault: “Es lo que podría llamarse una práctica ascética, usando el término “ascética” en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino en el de un ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser”³⁹. El sujeto se convierte en un campo permeable a ciertas transformaciones, que sólo pueden darse por la intervención de prácticas posibilitantes de dicho cambio. Se trata entonces del conjunto de *tekhnai* que no sólo fijan sujetos a ciertas prácticas, sino que también, vehiculizan transformaciones, rectificaciones. No hay acceso a la verdad sin tecnologías política, por cuanto sabemos que toda tecnología está al servicio de la duplicidad subjetiva. Hay un salirse de uno mismo para convertirse en ese otro sujeto que la verdad exige como condición de contacto y esa salida sólo se produce desde la dimensión del trabajo sobre uno mismo. Este es exactamente el concepto de espiritualidad, en tanto conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias, a través de las cuales se opera la transformación.

A su vez, se plasma cierta alianza entre subjetividad y espacialidad. No sólo la verdad parece estar espacializada a cierto *topos*, sino que la misma noción de espacio se juega en el campo subjetivo. El viaje que todo sujeto inicia en su relación con la verdad, implica un espacio de partida y uno de llegada que difieren cualitativamente; pero, también el acceso a la verdad posiciona al sujeto en un espacio subjetivamente otro. La *epimeleia eis heautou* cambia las reglas de la espacialidad al cambiar el horizonte de la mirada, la cual no se detiene en el habitual espacio que se yergue entre

39 Foucault, M., El yo minimalista, p. 145.

las cosas, sino en el espacio interior. Del afuera al adentro, la dimensión topológica acarrea también consecuencias en el orden de la temporalidad: la transformación subjetiva se juega en el tiempo, que pasa a constituir la bisagra subjetivante por excelencia. No obstante, la dimensión topológica debe pensarse desde un horizonte semántico y allí aparece el término *topos* desde un juego de acepciones que impactan sobre el terreno de análisis foucaultiano. Hay otro espacio en juego, menos atendido a la metáfora topológica. El término significa condición, estatuto, rol, posibilidad. Eso es exactamente el proceso de transformación de los sujetos, quienes cambian de estatuto, de condición subjetiva. Devienen otros, como si se operara un doblete, una duplicidad antropológica, propia del proceso de conversión *ad se* y propia de la exigencia de acceder a la verdad. Siempre está en juego la relación sujeto-verdad. Dice Foucault al respecto: “No se puede cuidar de sí sin conocimiento. El cuidado de sí es, por supuesto, conocimiento de sí –ése es el aspecto socrático-platónico–, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o principios que son, al mismo tiempo, verdades y normas. Cuidar de sí es dotar al propio yo con estas verdades. Allí es donde la ética se vincula con el juego de verdad”⁴⁰.

Es por ello que la vida auténtica implica cierta actitud, un peculiar modo de estar integrado al todo pero, a su vez, manteniendo la elección de una vida medida para no perderse en la vida inauténtica, donde el estado de *hybris* domina el escenario antropológico. La preparación del alma implica la distinción entre la medida y la desmedida como la tensión dominante del agonismo ético.

Esta es una batalla clave en el marco de la visión batalladora de la ética. El triunfo de la *hybris* es el pasaporte al sufrimiento como *pathos*, al tiempo que constituye la derrota definitiva del alma. La *hybris* supone el empobrecimiento de la racionalidad ya que representa la falta de límite, el desconocimiento de la medida como unidad que sostiene la vida prudente.

40 Foucault, M., El yo minimalista, p. 149.

Cuando hablamos de cuidado de sí debemos comprender que el retorno sobre uno mismo en términos de *epistrophe eis heautou* significa un gesto de volverse sobre un objeto prestigioso de consideración: el alma; ese es el lugar del retorno. El alma se convierte en el epicentro de una acción sostenida y continuada que reporta su propia purificación. Del afuera al adentro, del objeto exterior al seno de una interioridad que espera cuidado y atención, el sujeto se desplaza antropológicamente ya que la conversión de sí implica un mejoramiento en la calidad de ser, que retorna en un puente tendido hacia la polis.

Por ello el verdadero escenario de la hermenéutica de uno mismo es siempre de orden político, de una política de existencia como modo de dar cuenta de la autoconstitución como sujeto responsable de sus propios actos.

Apenas un gesto⁴¹. Dice Foucault: “Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos –una definición bastante distinta de la nuestra–, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arkhe* –poder, autoridad–”⁴². En esa ontología histórica de nosotros mismos, la política en Foucault cobra su más alto sentido, ya que tiene que ver con el dominio de uno mismo, con la posibilidad de autodeterminarse, de autoinventarse. Es en el pliegue del poder de policía que surge, quizás como necesidad, antes que intelectual, existencial, la necesidad de pensar este atajo subjetivante.

41 Lo que sigue forma parte de la conclusión de mi obra Foucault y lo político, expresamente referida a la problemática recortada en el presente artículo.

42 Foucault, M., El yo minimalista, p. 151.

La autonomía, como Castoriadis dijera alguna vez, parece ser el valor político máximo. Cuando Foucault expresa sus críticas al mundo capitalista, a los dispositivos de control y disciplina que ejercen el poder para hacer sufrir, a la forma-Estado, compartida por el capitalismo y por el comunismo, Foucault parece tener en mente a la autonomía y el autogobierno (sea individual o social) como criterio que permite abrir las aguas, distinguiendo las formas en que el poder se ejerce o se padece. El Foucault que denuncia el poder allí donde se ejerce coactivamente desde fuera, abre el intersticio para pensar un poder que desde sí se ejerce sobre uno mismo con fines estetizantes. Estética y política hilvanan una nueva red.

Así entendida, la política tiene que ver con una forma de cuidarse, de autogobernarse para cortar con las dominaciones, con aquello que me debilita y por ende, puede resultar antivital. La constitución de uno mismo deviene *agon*, combate y en ese combate hay algo que abraza al otro como *praxis* política, en una trama compleja de relaciones con los demás. Dice Foucault: “Y el cuidado de sí implica además una relación con el otro desde el momento que, para realmente cuidar de sí mismo, debe atenderse a las enseñanzas de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo –alguien que le diga a uno la verdad–. De esta modo, se presenta el problema de la relación con los demás paralelamente al desarrollo del cuidado de sí”⁴³.

43 Foucault, M., El yo minimalista, pp. 151-152.

Bibliografía

- Aries, Ph., Béjin, A. Foucault, M. y Otros. *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Colombani, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1991.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1986.
- Eggers Lan, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. (2ª ed.) Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*, Biblioteca de la mirada, Buenos Aires, 1996.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- Garreta, Mariano. *La Trama Cultural Textos de Antropología*. Caligraf, Buenos Aires, 1999.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Vol. I a IV*. Gredos, Madrid, 1991.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999.
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 1980.
- Platón. *Las Leyes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Platón. *Leyes*, Gredos, Madrid, 1999.
- Platón. *República*, Estudio preliminar, Traducción y notas, Mársico, C. y Divenosa, M. Losada, Buenos Aires, 2004.
- Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001.