

FRANCISCO JOSÉ RAMOS*

**MICHEL FOUCAULT:
MEMORIAS Y ELUCIDACIONES**

A CARLOS ROJAS OSORIO

*L'œuvre de Foucault se ré-enchaîne avec les grandes œuvres
qui ont changé pour nous ce
que signifie penser.*

Gilles Deleuze

Era admirable escuchar a Michel Foucault leer sus cursos en el prestigioso *Collège de France*, en aquella grandiosa sala repleta de gentes, venidas de muchas partes del mundo, y no solamente de París. A lo largo de casi tres horas, leía sus papeles de manera ininterrumpida a la luz de una lámpara ceñida sobre un sobrio pero amplio escritorio, hasta concluir y levantar su cabeza rapada, dejando ver la jovialidad algo maliciosa de su rostro fornido, con una amplia sonrisa de despedida. Quienes estábamos presentes compartíamos la sensación de que allí acontecía un fenómeno memorable. No era aquello un espectáculo, sin más, propio de un gran maestro de escena, que no dejaba de disfrutar de su merecida fama con la gracia de quien sabía ventilar la fuerza de su pensamiento sin retoques

* Francisco José Ramos es catedrático jubilado de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

ni arrogancia. Se expresaba, además, con la elocuencia de un dominio de la lengua francesa que apuntaba, por encima de todo, al acto creador del pensar y a la ebullición de una de las inteligencias filosóficas más brillantes y singulares del siglo XX. Poco importaba estar de acuerdo o no con sus exposiciones; ni menos todavía ser un adepto de sus propuestas. Lo fundamental era reconocer que aquella precisión analítica suya generaba la atmósfera de una vivaz experiencia de recogimiento intelectual que podría remontarnos al París de los siglos XI y XII, la época del gran maestro Pedro Abelardo, cuando dictaba sus cursos al aire libre en la rue de la Montagne- Sainte Geneviève, muy cerca de la rue de Ecoles, donde está ubicado el Collège. Las lecciones de Foucault encarnaban y revivían el legado de una rica y poderosa tradición milenaria.

Los cursos dictados entre los años 1977 al 1979 concernían a la elaboración de un concepto medular suyo, introducido en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*: el concepto de la *biopolítica* y el problema medular y actual de la «in-gobernabilidad» en los sistemas políticos vigentes, enmarcados en la complacencia del liberalismo y las virulencias del capitalismo. La reflexión que sigue tiene como referente primordial las notas tomadas por mí de los cursos de enero a abril de 1978 y de 1979, amén del mencionado libro. Volviendo sobre ello no deja de asombrar la perspicacia del sentido histórico del filósofo y su capacidad para *preveer*, y no sólo evocar, las mutaciones institucionales de las modernas sociedades modernas europeas. En particular, Foucault supo vislumbrar en la transformación del capitalismo a lo largo de la década del '70 del pasado siglo, luego de mayo del '68, los rumbos que tomaron las sociedades modernas en función de lo que se denominó como «neo-liberalismo». Su diagnóstico al respecto es contundente: «La sociedad moderna es perversa; no lo es a pesar de su puritanismo ni como un rebote de su hipocresía: es perversa real y directamente.»¹

¹ *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (VS) París, Éditions Gallimard, 1976, p. 65. «La société moderne est perverse, non point en dépit de son puritanisme ou comme par le contre-coupe de son hypocrisie; elle est perverse réellement et directement.» La traducción, como todas las que están tomadas de las ediciones en francés, es nuestra. Incluimos el texto original cuando así lo consideremos pertinente. (VS, 1976, p.65)

Se trata, en efecto, de un *diagnóstico histórico*, y no ya de una simple condena moral o política, que busca indagar en las estrategias de poder y sus maneras de hacerse con la sexualidad, por ejemplo, para apropiarse literalmente de la energía vital «mediante la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo»: «Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.»²

Siguiendo las enseñanzas de Nietzsche, y también —hasta cierto punto— las de Heidegger, Foucault lleva a cabo un *cuestionamiento radical* de la modernidad. Hay sin embargo que precisar. Cuestionar no es simplemente interrogar, poner en tela de juicio o elaborar lo que él mismo denominó una «hermenéutica de la sospecha». El esfuerzo consiste en *problematizar* los diversos estratos por los que se configura la cultura moderna para sacar a relucir aquellos aspectos que, en general, pasan por insignificantes, pero que muy bien pueden llegar a ser determinantes. A su vez, «radical» no implica la premura de ir a las raíces originarias de lo que se problematiza. Se trata, más bien, del paciente y riguroso examen del surgimiento y procedencia de lo que se figura como problemático, sin hacer concesión ni tener complacencia alguna con lo que hoy se llamaría lo «políticamente correcto»; y reformulando al mismo tiempo las preguntas tradicionales de la filosofía y de la filosofía política en particular: «Podemos decir esquemáticamente que la pregunta tradicional de la filosofía política podría formularse en estos términos: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o simplemente, la filosofía entendida como discurso de la verdad por excelencia, fijar los límites de derecho del poder? Yo querría más bien formular otra, desde abajo, mucho más concreta que esa pregunta tradicional, noble y filosófica. Mi problema sería más bien éste: ¿qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de

² *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 156.

verdad?, o bien: ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos?»³

El cuestionamiento está concebido, en definitiva, para sacar a la luz el oscuro zócalo que sostiene los poderes normativos y las políticas de *normalización* de las sociedades modernas que conforman al «individuo» en nombre, precisamente, de las «libertades» y de los «derechos». Se explica así que unas formaciones culturales, como las de Europa y, en general, lo que se conoce todavía hoy como «Occidente», se auto-reconozcan como garantes de una tarea civilizadora que nace, precisamente, del ensimismamiento con la «voluntad de verdad» y «voluntad de saber» que sostiene su hegemonía. Quizá sea esa la matriz de una eficiente máquina de perversión, tan vociferante como polimorfa, y que no ha hecho más que sofisticarse a partir de la última década del pasado siglo. Basta, en este contexto, con observar la apoteosis universal del capitalismo y su secuestro consensuado de la democracia o el *modus operandi* de la «guerra contra el terrorismo» para constatar lo antes dicho.

Puede que el poder corrompa, como suele decirse. Pero no se puede no estar inmerso en los pliegues de una u otra forma de poder: «Entre cada punto de cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.»⁴ El saber, por su parte, es

³ *Idem.*, p. 139. El problema de la verdad es, para Foucault, y solo para él, inseparable del concepto de ficción. La ficción no es lo que se opone a la verdad o lo que está al margen de la verdad. Por el contrario, la ficción produce verdades o puede estar dirigido a «inducir efectos de verdad», a la vez que el «discurso de la verdad» puede fabricar algo que no «existe todavía». (Véase la p. 162 de la citada edición de la *Microfísica del poder*.) Puede hacerse una lectura del *Poema* de Parménides, los mitos de Platón, la *Summa Logicae* de Ockham, el *Discurso del método* de Descartes y la *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche desde este entrelazamiento decisivo de la verdad y la ficción.

⁴ *Idem.*, p. 157.

mucho más que aquello con lo que cuenta un supuesto «sujeto del conocimiento», sea o no trascendental. El saber supone, más bien, el despliegue discursivo de una determinadas relaciones de poder, y no ya el *en sí* de *el* Poder. La modernidad es para nuestro filósofo un proyecto político no realizado del todo, pervertido e inacabado, pero en ningún caso rebasado ni históricamente superado, aún en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*. De ahí su profunda admiración por la Ilustración, por Kant en particular. La Ilustración bien entendida, ya no como el descubrimiento de una *ratio Universalis* asentada en el consenso y la acción comunicativa, sino como fuerza creadora y crítica que permita generar fecundos criterios de inteligibilidad. Se puede incluso hablar de un pragmatismo de Foucault, que se distingue de la tradición del pragmatismo anglo-americano (Pierce y James) porque se trata de un pragmatismo que envuelve una ontología política que François Chatélet supo, con sus ejemplares dotes didácticos, resumir así: «el poder como ejercicio, el saber como reglamentación».⁵

Por lo mismo, para Foucault, no tiene mucho sentido hablar de la época «posmoderna», entendido este término como el «fin de la modernidad». Si la noción de «posmodernidad» tuvo, en su momento, alguna relevancia conceptual, más allá de la fogsidad académica y el sigilo de su *cultural marketing label*, lo fue tal como la entendió Jean-François Lyotard, esto es: en tanto que condición histórica y epistemológica que permite explicar el supuesto agotamiento de los «grandes relatos», sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, y con ello el supuesto declive de la vocación omnívora de la racionalidad europea. Pero el pensamiento de Foucault es ajeno a este montaje teórico que dio margen, desgraciadamente, a un derroche inusual de embelesamiento y narcisismo verbal. Su campo de investigación es el ámbito pragmático del ejercicio de poder, el despliegue discursivo de los saberes y la experiencia de la libertad.

En última instancia, el poder no se posee ni estamos poseídos por él. No hay una substancia, entidad o esencia inalterable del poder. Lo que hay es el dinamismo y actividad de campos específicos y concretos de fuerzas: la escuela y las

⁵ Citado por Gilles Deleuze en su libro *Foucault* (F), Les Éditions de Minuit, París, 1986, p. 81.

instituciones de enseñanza, el panóptico carcelario, el saber psiquiátrico, el conglomerado médico-farmacéutico-hospitalario, los dispositivos de la sexualidad, los circuitos de información, y una innumerable red de «micro-poderes», las más de las veces imperceptibles pero no por ello menos eficientes. Por lo tanto, es en «este campo de las relaciones de fuerza que hay que intentar analizar los mecanismo de poder.»⁶

Se trata, en todo caso, de formas *inmanentes* al cuerpo social siempre por determinarse, ya que están en constante proceso de recomposición en virtud del dinámico entramado de sus interacciones. Tiene razón Gilles Deleuze al destacar que para Foucault «toda forma es precaria», puesto que ella depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones».⁷ Es decir: toda forma o composición de actividad o energía vital se inserta en una relación de fuerza con otras formas y, por lo tanto, en una relación de poder. Y cita este importante pasaje de *Las palabras y las cosas*: «Hay ser porque hay vida... La experiencia de la vida se ofrece entonces como la ley más general de los seres... pero esta ontología desvela menos aquello que funda los seres que lo que les lleva por instante a una forma precaria.»

Siendo esto así, le toca al acto de pensar, concebir y elaborar un diseño estratégico y cartográfico que de paso a un *nominalismo topológico*, capaz a su vez de dar cuenta de las puntuales relaciones de poder que atraviesan los cuerpos, las instituciones, la vida y la muerte; pero también los saberes, las prácticas discursivas y los modos de conocimiento. Es así como Foucault entiende su singular aventura filosófica: «Hay que ser, sin duda, nominalista: el poder no es una institución, no es una estructura; no es un cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.»⁸ Al igual que Hanna Arendt, Foucault no tiene ningún interés en

⁶ C'est dans ce champ des rapports de force qu'il faut tenter d'analyser les mécanismes de pouvoir.» VS, p. 128.

⁷ Deleuze, op. cit, p. 138.

⁸ VS, p. 123.

identificarse como «filósofo» en la medida en que esta etiqueta tan sólo facilite ubicarse o ser ubicado en una u otra escuela de pensamiento o nicho de poder académico. Si se sigue la tenaz, breve pero intensa creación de su pensamiento, a lo largo del proyecto de una obra interrumpida, debido a su temprana muerte a los 58 años —desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) hasta *El cuidado de sí* (1984)—, podemos percatarnos de que sus libros siguen el movimiento de una ola expansiva que termina volviendo sobre sí, retomando la antigua vocación del amor a la sabiduría. Se redescubre de esta manera lo que Pierre Hadot destaca de la filosofía antigua: «El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.»⁹

A la luz de lo anterior se puede afirmar que es desde la *πραξις*, entendida como práctica de la sabiduría, es decir, como ejercicio sobre sí mismo, que emerge la *θεωρία*, entendida como consecuencia ineludible de una determinada forma o modo de vida, y no ya como mera actitud teórica o especulativa. Puede entonces afirmarse que la «ética» es inseparable de la «ontología», entendidos ambos términos, respectivamente, como horizonte y trasfondo de la disposición experimental del pensamiento, y no ya en tanto que ramas o disciplinas del discurso filosófico. Desde Platón hasta Nietzsche, pasando ciertamente por Spinoza, Kant y Marx, no otra cosa ha sido el *quehacer* de la filosofía cuando desemboca en el atribulado siglo XX. Quede claro que no se trata aquí de una «filosofía aplicada», consistente en llevar a la acción una norma, un saber o un cuerpo de doctrina. Se trata de actualizar la apuesta experimental en virtud de la cual el *modo de vida* constituye el «ensayo», la «tentativa», el «cuerpo viviente de la filosofía». Las siguientes palabras de Foucault, que nos abstenemos, a propósito de traducir para dejar intacta la potencia de lo que se dice en su lengua original son claras al respecto: *L'«essai —qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication— est le corps vivant de la philosophie,*

⁹ ¿Qué es la filosofía Antigua? México, FCE, 1998, p. 13.

*si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une «ascèse», un exercice de soi, dans la pensée.»*¹⁰

Cabe afirmar que a lo largo de toda su obra, Michel Foucault experimenta con diversos regímenes de escritura, concebidos para recuperar la antigua vocación de la filosofía: dar con el punto de encuentro del pensamiento y de la palabra con vista a discernir los criterios de inteligibilidad y el horizonte de la acción. Criterios y horizonte que remiten, una y otra vez, a la praxis como fundamento del discurso y a labor teórica como expresión de los múltiples descubrimientos por los que se divisa la actividad o energía vital de las fuerzas, pero también las diversas *modalidades de resistencia* inherentes a toda relación de poder. Dicho horizonte, además de ético es también, por lo tanto, necesariamente político, en la medida en que implica, no solamente indagar en la «racionalidad del poder» sino también en el conjunto de las interacciones y, muy particularmente, en los referentes históricos de la relación de cada cual consigo mismo. Los títulos de los volúmenes publicados de la *Historia de la sexualidad* y del cuarto todavía inédito dan cuenta de lo anterior: *El cuidado de sí*, *El uso de los placeres* y *Las confesiones de la carne*.

El entusiasmo creciente del filósofo por el pensamiento antiguo, incluyendo el cristianismo responde a un genuino esfuerzo por ligar su propio pensamiento a la práctica y ejercicio de la sabiduría. Ello explica su interés por los estudios de Pierre Hadot y por las investigaciones de su amigo Paul Veyne, dos eminentes historiadores de la Antigüedad. Este «giro» no ha dejado de sorprender a muchos, dado que prácticamente la obra anterior del filósofo se concentra en la época moderna. No cabe duda de que el proyecto inconcluso de la «Historia de la sexualidad» lleva la marca de un profundo auto-cuestionamiento que habrá de conducir al reencuentro con la filosofía antigua. Sin embargo, para nada se trata aquí de «volver al pasado» ni, menos todavía, de un *Kehre* a lo Heidegger para descubrir la dimensión originaria del pensar. Se trata de pensar real y efectivamente

¹⁰ *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (UP), París, Gallimard, 1984, p. 15.

lo que implica nacer y morir, no ya en el sentido de un «yo» sino como *acontecimiento impersonal* de la existencia: *se* nace y *se* muere más allá y más acá de cualquier imagen que cada cual se haga de sí mismo. Foucault se acerca en este y otros puntos —sin que esto implique que estuviese consciente de ello— a uno de los aspectos más interesantes y complejos de las enseñanzas del Buda que es la doctrina de *anattā*, es decir, la *afirmación* de que no hay una entidad subyacente e idéntica a sí en virtud de la cual se lleva a cabo la «subjetivación». Lo que hay es la metamorfosis del anhelo o ansia de existir movido por la fuerza del deseo y el poder de las adherencias.¹¹

Si pensar el *poder* y el *saber* implica un reconocimiento del «afuera» (*dehors*) en tanto que instancia que se le imponen y sujetan al «individuo», es decir, al sometimiento y sujeción (*assujettissement*) de las fuerzas vitales, se podría decir que el trabajo sobre sí mismo (*soi*) implica un descubrimiento del «adentro» (*dedans*) por el que se abre paso, no ya exclusivamente a una interioridad mística (que también puede ser), sino a una «relación de dominio de sí» (*rapport à soi comme maîtrise*) que atraviesa de rabo a cabo el pensamiento antiguo (y no solamente en Grecia, habría que añadir: también en China o la India). En efecto, la *enkrateia* («el poder sobre sí mismo») va a ser uno de los términos más destacados en los últimos escritos de Foucault.¹² Se trata de un dominio o poder sobre sí mismo que tiene como paradigma el arte de vivir, la elección de un determinado modo de vida que habrá de encauzar el momento de morir. Foucault le habrá de llamar a esto la «estética de la existencia».¹³ Una vez más es Deleuze quien, a nuestro entender, mejor a comprendido a Foucault, al sostener que hay

¹¹ Tanto Deleuze como Foucault se hubiesen sorprendido, para bien, de haber estudiado la rica y milenaria tradición del pensamiento budista y sus interesantes convergencias con la filosofía contemporánea, particularmente en Francia. Deleuze apunta a ello, pero muy someramente, en su *Lógica del sentido* (1969), aludiendo al Zen del gran pensador y poeta japonés Eihei Dōgen.

¹² Véase al respecto el capítulo 3 de UP, ed. cit. titulado *ENKRATEIA*.

¹³ Pierre Hadot va a tomar distancia con respecto a esta expresión en medio de sus no pocas convergencias con Foucault. Véase al respecto su ensayo «Réflexions sur la notion de culture de soi», *Michel Foucault. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. París, 1989, pp. 261-269.

una «triple ontología» en Foucault que se mueve en torno a tres ejes: el poder, el saber y el sí mismo, el cual sería «un nuevo eje, distinto al del saber y al del poder» Y añade Deleuze: ¿Un eje donde se conquista una serenidad; una verdadera afirmación de vida? En todo caso, no es un eje que anule a los otros, sino un eje que trabaja al mismo tiempo que los otros e impide que se clausuren en el *impasse*.»¹⁴

Puede hablarse así del carácter o temperamento *plurivectorial* del pensamiento de Foucault, el cual se apoya en lo que bien podría llamarse una *escritura polimorfa*, cuyas líneas de fuerza son, a su vez, tentativas para «pensar de otra manera» (*penser autrement*) y poder dar cuenta de las zonas más turbias y oscuras de nuestra modernidad. Pero también para crear o generar nuevos conceptos que sean también instrumentos de lucha en la práctica de la libertad. Esta práctica consiste en hacer suya el experimento ancestral e histórico con las fuerzas vivas de la condición humana. Pero Foucault se percata de que la «libertad» no es ya sólo la del humanismo letrado y antropocéntrico (el «anti-humanismo» de la «muerte del hombre», que toma el relevo de la «muerte de Dios», va en esa dirección).¹⁵ Tampoco se trata de un concepto jurídico de libertad anclado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por más beneficioso que esto pueda parecer. Menos todavía se trata de la libertad como una innegable conquista nacida de las luchas de clases y las justas reivindicaciones sociales. Tampoco de la libertad como experiencia de la «embriaguez revolucionaria» o *Rauch* con la que Walter Benjamin enaltece el movimiento surrealista. Luego de fascismo y del nazismo, de los campos de exterminio y de la ceguera de los partidos comunistas occidentales frente a la URSS; luego de un mayo del '68, de lo sucedido en la China de Mao y del fiasco de la socialdemocracia, Foucault no se hace ni se haría ninguna ilusión con la democracia liberal y representativa, ni con los

¹⁴ Op. cit., p. 103.

¹⁵ Consúltese al respecto los siguientes trabajos: «Foucault y la Ilustración: Perfil de un proyecto anti-humanista», *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, Año V, Número Extraordinario, 1991, p.p. 291-299; «El imposible humanismo», Actas del simposio *Las humanidades hoy*, Facultad de Humanidades, Recinto de Río Piedras de la U.P.R., pp. 25-45.

movimientos emancipadores, menos todavía con aquellos que, al día de hoy, pretenden una «liberación sexual» codificada a tono con el reconocimiento jurídico de la norma social.

Su concepto de libertad está profundamente ligado a la *askesis* que con admiración descubre en los textos antiguos, es decir, a una disciplina anímica y corporal que anida el desenvolvimiento del cuidado o de la cultura de sí como criterio de la fecundidad de las acciones. Tengamos en cuenta que dicho término griego proviene del verbo *askéo*, el cual remite a la acción artesanal, al trabajo artístico de dar forma a un material. Pues bien, para Foucault se trata, precisamente, de hacerse cargo de sí y dar una forma propia a la singular experiencia vital de cada cual. Sólo desde ahí es posible la lucha por la resistencia a una «subjetivación» impuesta por el «individualismo» moderno y la dictadura del capital, para dar paso a la multiplicación de las singularidades y de las diferencias. Luchas que se dan siempre en los límites de una reapropiación por parte de la racionalidad del poder. Puesto que no hay manera de estar al margen de las relaciones de poder, podemos preguntarnos: ¿cómo generar modos de vida capaces de transformar las tensiones inherentes de dichas relaciones en núcleos activos de fuerzas, y no ya en refinadas modalidades de servidumbre repletas de eufemismos para no nombrar ni reconocer la impotencia y la resignación?

No es casual que las palabras griegas *parrhêsia* (el «libre recurso a la fuerza de la palabra»), *eleutheria* («la deliberación como «libertad decisiva») y *autarquía* (la libertad como «autosuficiencia») afamadas por Diógenes de Sínope, lleguen a ser también tan importantes en los últimos libros, lecciones y entrevistas de Foucault. El pensamiento de Foucault se interrumpe con su muerte justo en los momentos en los que estaba por enriquecerse con la renovación de un antiguo arsenal conceptual puesto al servicio de su inventiva y creatividad. Pero la renovación de la antigua tarea de hacerse cargo de sí como condición indispensable para la acción política, es decir, para vincularse con el otro en medio, y no al margen, de las enmarañadas relaciones de poder es hoy más urgente que nunca.

Habría entonces que hacer una cuádruple distinción entre el discurso, la escritura, el pensamiento y la experiencia. El discurso es lo que un filósofo dice a

través del conjunto de sus enunciados; es el cuerpo teórico y el marco conceptual de su doctrina. La escritura es lo que se hace con el pensamiento en virtud de la experiencia del pensar; a la vez que engendra la configuración conceptual y sienta las pautas discursivas de una determinada propuesta filosófica. La experiencia es, por su parte, el modo de vida que se ejercita en la escritura creando las condiciones de posibilidad del discurso. Pueden así estudiarse las maneras en que una práctica o régimen de escritura va dando forma al pensamiento a partir de la experiencia vital que la nutre. De esta manera se revela la vitalidad del antiguo legado del amor a la sabiduría, entendido como una tarea viva, siempre porvenir, y no ya como la «construcción más o menos hábil de un edificio conceptual con un fin en sí mismo»¹⁶ cada vez más ajeno a las condiciones reales de la existencia.

¹⁶ Véase al respecto el libro de Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, p. 99.