

# La balsa de piedra

Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea



*La balsa de piedra, nº 5, octubre-diciembre 2013, p. 4.*

ISSN: 2255-047X

***"Ontología, Antropología y Comunidad. Una mirada crítica del cuidado de sí foucaultiano frente a una Idea de Comunidad Hispánica"***

***"Onthology, Anthropology and Community. A critical view of focuaultian self-care compared to a Idea of Hispanic Community"***

**Sergio Vicente Burguillo**

(Universidad Complutense de Madrid -España-; [sergio.vicente.burguillo@gmail.com](mailto:sergio.vicente.burguillo@gmail.com))

**Resumen:** Se analiza, como cuestión esencial metodológica, la influencia que los conceptos teológicos (diremos ontológicos) tienen en los conceptos jurídicos y políticos, tesis defendida por Carl Schmitt, que modificaremos con la obra de Foucault. Después, tras las consecuencias de esta metodología, se explora una posible vía de acomodo de las propuestas del último Foucault con el Mercado Pletórico, y se contrasta con una Idea de Comunidad Hispánica, la propuesta por Juan B. Fuentes Ortega.

**Palabras clave:** Conceptos teológicos y ontológicos, Antropología, Comunidad, Hispanidad, Mercado pletórico, cuidado de sí.

---

**Abstract:** It is analyzed, as essential methodological issue, the influence that the theological concepts (say ontological) have in the political and legal concepts, thesis defended by Carl Schmitt, that we are going to change with the work of Foucault. Later, after the consequences of this methodology, the author explores a possible way of accommodation of the proposals of the last Foucault with glut the market, and is contrasted with a Idea of Hispanic community, the proposal by Juan B. Fuentes Ortega.

**Keywords:** Theological Concepts and ontological, Anthropology, community, Hispanidad, plethoric market, self-care.

---

“El cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera”(1).

“Debemos fabricar buenas drogas”(2).

## **I. Planteamiento e hipótesis metodológicas.**

La hipótesis de trabajo que adopto es la de sostener la influencia de los conceptos ontológicos (y con este término recojo también acepciones teológicas y/o metafísicas) en la constitución de los conceptos que articulan lo ético, moral, antropológico y político, no de modo unívoco pero tampoco equívoco, sino análogo (analogía de atribución).

Asimismo, sostengo que la sistematicidad de la Filosofía siempre implica una concepción concreta de la epistemología y de la antropología. Así que, según esto, no solo hay una implicación entre conceptos ontológicos y jurídico-políticos (tesis schmittiana de la que se hablará, y que se propondrá aquí modificada a través de Foucault), sino que en realidad estos procesos solo pueden llevarse a cabo a través de una múltiple interconexión, que implica, al menos, una epistemología y una antropología filosóficas. Mi tesis, extendiendo y modificando la tesis schmittiana, es que la ontología hace de *analogatum princeps* en el resto de partes sistemáticas de la Filosofía. Es importante en este punto observar que aunque se hable de ontología no hablamos necesariamente de una metafísica esencialista. Ofrezco como contraejemplo el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, que desarrolla en Ensayos Materialistas (pero también en trabajos recientes) una ontología especial y general en base a la Idea de Materia(3). La Filosofía la entiende Bueno como un saber de segundo grado, y todo su sistema filosófico depende de la ontología materialista. En tanto que saber de segundo grado, depende de los saberes de primer grado en marcha, y por tanto el *sistematismo* no se entiende como algo *cerrado*, o *definitivo*, sino constitutivamente abierto. El sistematismo refiere más bien a la necesaria conexión de las Ideas Filosóficas. Por ejemplo, para hablar de la Idea de Libertad, se requiere entre otras una Idea de Causalidad, de Persona, de Estado, de modo tal, que solo entremedias de todas ellas tendrá sentido configurar la Idea Filosófica de Libertad.

Otra tesis que pretendo defender es que el cuidado de sí y la libertad foucaultianos encuentran acomodo en la sociedad de masas de Mercado pletórico(4). Esto se deberá al excesivo peso que ejerce sobre los análisis foucaultianos la matriz ético-individualista en la que se mueve, matriz que viene dada por una ontología y antropología que veremos. Asimismo, de la mano de Hannah Arendt y de Marco Díaz Marsá, diremos que Platón encontraría en la misma sociedad el cumplimiento de algo así como el Rey Filósofo, también por la matriz ético-individualista de su pensamiento, y que por ello no es casual que Foucault recurra al cuidado de sí griego y platónico.

## **II. Desarrollo de la tesis schmittiana. Modificación a través de Foucault**

El trabajo parte, metodológicamente, de una tesis clásica que recoge Carl Schmitt en *Teología política*(5): "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (p.37). Intentaré mostrar que una Filosofía donde prima ontológicamente el individuo no puede dejar de proponer una sociedad (una ética, una política) de alguna manera individualista. Desarrollando la tesis de Schmitt, la ontología (a veces metafísica, que Schmitt llama "Teología", pero que en este trabajo se toman como sinónimos; de hecho el propio Schmitt cuando habla de Comte, por ejemplo, se refiere a la influencia de la *metafísica* en una época, p.44), tiene una influencia directa (una estructura isomorfa) en los conceptos jurídico-políticos. Habría, por tanto, una línea que conecta la ontología (teología-metafísica) con el Derecho, la política y la ética.

Es una tesis ya clásica: "*Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no solo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en teología. (...) la idea del moderno estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo (...) el racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas...*" (p.37). Schmitt fortalece su tesis en multitud de autores. Solo recordaré algunos: "*Engels considera el dogma calvinista de la predestinación como imagen de la libre competencia capitalista*" (p.42). En este punto se podría recordar la tesis weberiana de la ética protestante y el espíritu del capitalismo, que también recoge Schmitt. Para Comte, "*la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época*" (p.44). "*El racionalismo del XVIII cifraba el ideal de la vida política en este principio: Imitar los decretos inmutables de la Divinidad*" (p. 44). Habla Schmitt también de Descartes, Hobbes, Rousseau, de Leibniz, de Bonald, de Donoso Cortés o de De Maistre para fortalecer su tesis. Abruma la presencia tan constante de esta tesis en tantísimos autores.

Ahora bien, puede parecer problemática, o directamente incompatible esta tesis con las posiciones metodológicas que recorren la obra de Foucault, que niega la esencia del Estado como un poder unívoco que ejerza su influencia en las instituciones políticas de manera "descendente"(6). Más bien en Foucault el poder(7) del Estado es una cristalización de pequeños núcleos de poder, descentrados alrededor de múltiples vectores de fuerza y, solo tras una fase de condensación de estos, puede hablarse de una cristalización "ascendente" en algo así como el Estado. El Estado, a su vez, una vez constituido, ejercería también su poder de manera descendente, en forma de leyes, decretos, etc.

Para Foucault, "*en Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo contra el sistema jurídico-monárquico (...). La crítica política se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho*(8) queda sintetizada su tesis en "*la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey*" (ib. p. 108). Más en confrontación directa con la tesis de Schmitt: "*Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder soberanía, que los teóricos de derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e*

*histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código" (pp.109-110). En resumen, "se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey" (p.111).*

Parece que la tesis de que los conceptos político-jurídicos son una secularización de conceptos teológicos (metafísicos, ontológicos) entra en colisión frontal con la analítica del poder foucaultiana recién mencionada.

¿Cabe algún tipo de reconciliación, de punto intermedio? Tal vez quepa ensayar uno. Por una parte, parece arriesgado quitar todo fulcro de verdad a la tesis schmittiana. La cantidad de autores que cita Schmitt en abrumadora y es difícil no reconocer gran capacidad explicativa a los análisis comtianos o a los weberianos. Por ejemplo, es difícil pensar que la lógica del capitalismo se hubiese podido extender y asentar sin el caldo de cultivo del calvinismo (como reconoce también Engels, que ya hemos citado).

Por otra parte, los análisis descriptivos foucaultianos son bastante penetrantes. Cabe reconocer un gran mérito explicativo a los modelos *soberano-punitivos*, o disciplinarios de *Vigilar y Castigar*, a los distintos *dispositivos*(9) y *epistemes* que recorren su obra y en general a la metodología descentralizadora de núcleos de poder que cristalizarían en el Estado.

Tenemos, por tanto, una metodología, la schmittiana, que supone una suerte de isomorfismo estructural entre los conceptos teológicos y jurídico-políticos. Por otra parte, detectamos en Foucault un nominalismo ("hay que nominalista, sin duda") que quiere pensar la analítica del poder "sin el rey". Ahora bien, entre la univocidad de Schmitt y la equivocidad de Foucault cabe ensayar una metodología que cuente con el instrumento de la *analogía de atribución*.

Si hubiese una pura equivocidad en la metodología foucaultiana, entonces no se entiende cómo se puede hablar siquiera de "*sociedades disciplinarias*" o de "*sociedades neoliberales*". Es cierto que la unidad interna de determinadas prácticas heterogéneas Foucault se la atribuye al concepto de *dispositivo* (ver nota anterior), aunque esta unidad interna no parece estar dada, referir, a ningún centro ontológico (metafísico, teológico). De hecho, y aquí está la clave del asunto, esa unidad no se dice a qué se atribuye, sencillamente que los dispositivos ponen unidad en la heterogeneidad. Por otra parte, lo que también es cierto, y habría que reconocer a Foucault, es que existe una multiplicidad de centros de fuerza que actúan como dispositivos de poder, y que las diferencias entre los mismos destruye toda supuesta univocidad (entendida como *isomorfismo* estructural). Ahora bien, en la constitución de estos dispositivos ha de actuar algún principio común que articule la Escuela con el Hospital y que permita decir que ambas son instituciones *disciplinarias*. En esa articulación interna, precisamente, cabría situar el *analogatum princeps* que daría cuenta de la multiplicidad no por completo equívoca de centros de poder que terminan cristalizando en el Estado, que serán precisamente los conceptos teológicos, en terminología de Schmitt (y en la que aquí se propone, *ontológicos*). De esta manera, la multiplicidad se explicaría por un número indeterminado de variables no controlables, como puedan ser, entre otros, la situación geográfica, el clima, la economía, o la misma subjetividad nunca del todo previsible de los sujetos operatorios que intervienen en los núcleos de fuerza, en los dispositivos de poder. Ahora bien, en el trasfondo de esas instituciones antropológicas cabría reconocer un fondo común que sería, como digo, el marco conceptual ontológico (teológico, metafísico) que llevaría implícita una "secularización" del mismo, y que cabría reconocer en toda institución antropológica(10) y de esta manera se recogería, modificada, la posición schmittiana.

Dicho de otra manera, esta es mi tesis: sería imposible no reconocer un eco teológico-ontológico envolvente en una institución antropológica cualquiera que explicase, al menos en parte, la constitución de centros de potencia; marco común que precisamente permitiría catalogar la Escuela o el Hospital del XIX como instituciones disciplinarias. En terminología foucaultiana, la unidad interna de los dispositivos vendría dada por la referencia analógica al marco ontológico.

### **III. Platón-Foucault (y Juan B. Fuentes). Planteamiento ontológico-antropológico.**

No voy, naturalmente, a desarrollar una ontología platónica, pero sí voy a subrayar nociones que me interesan. En Platón, hay un principio ontológico que debe gobernar en un triple ámbito: La Idea de Bien gobierna el cosmos, mediante la organización que del mismo ha elaborado el Demiurgo del *Timeo*. La Ciudad debe ser gobernada por un Rey Filósofo que tenga la mirada puesta en la Idea de Bien; por último, cada ciudadano, debe gobernarse a sí mismo replicando el Bien.

Para Marco Díaz Marsá(11) el cuidado de sí platónico modula el amor como pasión por la Verdad (p.107). El principio moderador del cuidado de sí "no es nunca aquí el 'sí mismo', la libertad, el sujeto del placer, sino la vida de la verdad, que introduce la muerte en la vida y hace de ella una manera de ser" (p. 105). Claramente, la ontología (Bien, Belleza) moviliza toda la acción ética, y a través de ella, la política.

Para Hannah Arendt, "*El supremo criterio de aptitud para gobernar a los demás es, tanto en Platón como en la aristocracia de Occidente, la capacidad para gobernarse a uno mismo*" (12) (p. 246). Además, "*Platón creyó preciso declarar lo bueno, y no lo hermoso, como la más elevada idea (...). La bondad es la más elevada idea del filósofo-rey, que desea gobernar los asuntos humanos porque ha de pasar su vida entre los hombres y no puede residir siempre bajo el firmamento de las ideas*", (p. 247). Parece claro, y sirva para reforzar nuestra tesis, que la ontología y la política son conceptos análogos cuyo *analogatum princeps*, el Bien, es el principio vertebrador de toda la ontología platónica. Pero lo que más nos interesa destacar es que la estructura de la Idea de Bien determina una política uniformadora, al precio de lo que Arendt llamaría la *pluralidad*. Por ser Idea, el Bien es Uno, Inmutable, Eterno. Cabe pensar que, análogamente, la sociedad gobernada *ontológicamente* por la Idea de Bien, sea uniformadora y tienda a la perpetuidad. No es el objetivo de este trabajo el desarrollo de esta cuestión, remito al § 31 de La Condición humana; así como a la sustitución del hacer (*work*) por el actuar (*action*), y al concepto de *homo faber* que se desarrolla en esta obra.

Me interesa decir algo de la epistemología y la antropología platónicas, para estar en condiciones de saber medir cómo se conjugan con la ontología y la política. Esta línea ha sido estudiada por Juan B. Fuentes; su enfoque nos va a servir, sobre todo, y por eso la traigo, para preguntarnos por la antropología foucaultiana.

Pues bien, dice Fuentes(13): "*Ya estaba virtualmente contenido o latente el más crudo vitalismo irracionalista (abstracto) dentro del racionalismo idealista, subjetivo y objetivo (asimismo abstractos), del mismísimo Platón. Así, en efecto, cuando en un pasaje de su República éste nos dice por boca de Sócrates: '(Me refiero a aquellos apetitos) que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, se despierta, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar*

en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza' (*La República*, 571 c-d). Aquí tenemos al 'divino Platón' adelantando de un modo prácticamente literal ni más ni menos que a Freud –a la bestia reprimida freudiana, en efecto, capaz del asesinato, del canibalismo, del incesto y del parricidio si no fuera por la represión. Y es que en el seno de todo racionalismo idealista se incubaba, como su potencial reversión negativa, la bestia del más crudo irracionalismo. Platón es ciertamente el paradigma de los paradigmas de la reversión negativa abstracta, siempre posible, entre el racionalismo idealista abstractamente desencarnado y el vitalismo irracionalista no menos abstracto. Y por ello Platón también es el príncipe de todo totalitarismo terrorista abstracto de índole económico técnica: después de todo, la idea República platónica, de poder realizarse, como ocurre con el estado hegeliano, no sería sino un inmenso estable colectivista disciplinadamente ordenado a la satisfacción económico-técnica de unas supuestas necesidades humanas somáticas entendidas como meramente zoológicas”(14).

Si he puesto esta cita tan larga es porque la metodología de Fuentes se adapta muy bien a la ensayada en este trabajo. En toda la obra *La impostura freudiana*, Fuentes ejercita, aunque sin explicitar, la tesis schmittiana, al menos en la forma rebajada que se está aquí proponiendo. En esta obra, en el capítulo 8, desarrolla entre otras cosas su Idea de Comunidad universal, y se defiende que “la teología dogmática cristiana vieja (católica)” supo tramitar un sistema conceptual que fue capaz de tejer (según la tesis de Schmitt “secularizando” ese sistema conceptual teológico) una Comunidad política de alcance virtualmente universal. Y esto por la metabolización sobre todo de dos dogmas, el de la Trinidad y el del Verbo Encarnado, que forman la base de la cúpula teológica católica(15). Además habría un sistema de equilibrios de cinco Ideas, gobernadas por el Pecado Original, y entre las que están la Idea de Gracia (agradecer el cuerpo y la comunidad dados) y la Libertad como Responsabilidad (como restauración de la vida comunitaria allí donde se hayan producido desajustes del tejido social; este sería el sentido y la función, por ejemplo, de la institución de la *confesión*).

Como vemos, lo que se está apuntando en la cita de Fuentes no es ya la tesis del *Fedón* del cuerpo como cárcel del alma, sino destacar la tesis del alma como cárcel del cuerpo, y por eso lo vincula a Freud.

Siguiendo la hipótesis de Fuentes, una concepción desencarnada del alma llevaría a un racionalismo abstracto, y una antropología de cuerpos desalmados (por ejemplo porque *el alma* no haya sido otra cosa que un aparato represivo) llevaría a un vitalismo irracionalista. El dogma de la Encarnación (el *logos hecho carne*) se adaptaría muy bien a una antropología como la de Aristóteles.

En efecto, en una antropología como la del *De Anima* de Aristóteles se conjugan alma y cuerpo, y ninguna es cárcel (obstáculo) de la otra. Se entiende el conocimiento como función biológica (16). En cualquier caso, hay que decir que Foucault es muy crítico con las tesis de la “liberación sexual”, como si el sexo no fuese un dispositivo construido en el sujeto mediante juegos de verdad(17). Hasta él, corrientes como el psicoanálisis habían considerado el sexo como inherente al cuerpo, al modo de una realidad objetiva natural. El sexo no es una *sustancia*, sino que se construye como una pieza más de las estrategias de *saber-poder*; la inmensa cantidad de discursos existentes en el s. XIX da muestra de la configuración de distintos dispositivos relativos al sexo(18). Como se ve, no se trata de postular como en Freud o Marcuse una

sustancia o esencia sexual que hubiera (tal vez) que liberar, y no quedaría entonces su antropología catalogada como *alma cárcel del cuerpo* en la clasificación de Fuentes. Quedaría entonces por concretar la cuestión de qué antropología construye Foucault, respecto a los conceptos alma/cuerpo(19); ¿hay separación alma/cuerpo?, ¿conjugación?, ¿negación por reducción de alguna de las dos, por ejemplo el alma en el cuerpo, como un mero epifenómeno suyo? Preguntas de este estilo me parecen oportunas; para ver, además, cómo se articula con las otras partes sistemáticas de su Filosofía, suponiendo que hubiese tal sistema, o que se pudiese reconstruir. Intentaremos estudiar a continuación esta cuestión decisiva, al analizar dos entrevistas de Foucault de 1984.

#### **IV. Análisis de la libertad en Foucault a partir de *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* y de *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*(20).**

La entrevista de *La ética del cuidado de sí* comienza con el tema del curso 1981-82 en el Colegio de Francia, que Foucault dictó sobre la Hermenéutica del sujeto. Se plantea el *salto* que habría dado nuestro autor en el tema de la relación sujeto-juegos de verdad (que, por cierto, en varias ocasiones reconoce que es el tema que siempre le ha ocupado, siendo, por ejemplo, el tema del saber/poder una problemática menos fundamental, que de hecho sería un instrumento para el análisis del tema sujeto-juegos de verdad (p. 403)). Pues bien, Foucault no reconoce explícitamente que en su trabajo haya habido un tal salto, pero al menos sí reconoce que hay un *desplazamiento* (p.394). Podemos ver este desplazamiento como la parte propositiva (*pars construens*) de la obra foucaultiana. Hasta entonces, le han interesado los procesos de subjetivación en lo que tienen de “*prácticas coercitivas*” o de “*formas de juego teóricas o científicas*” (p.393). Ahora se preocupa por las prácticas de sí que “*han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico*” (p.394). Tenemos, por tanto, una mirada hacia las prácticas de sí en la Grecia clásica y en Roma, con la intención de poder abrir un espacio a la libertad del sujeto, siempre enmarcado en unos juegos de verdad; esta intención propositiva se ve sobre todo en la segunda de las entrevistas (relativa a la cuestión de la homosexualidad, el sexo y los placeres), si bien en la primera ya se ven claves.

La primera aclaración que a Foucault le importa resaltar tiene que ver con lo que antes decíamos a propósito de Freud y Marcuse, de la desconfianza que tiene “*del tema general de la liberación*”. “*Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer estallar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser, sin más, admitido de este modo*” (p.394) (esta misma idea se repite, por ejemplo en pp.420-421). Seguidamente, aclara que no puede dejar de hablarse de liberaciones, como cuando una colonia se libera. Ahora bien, esto no es más que libertad negativa, o ausencia de coerción, un paso necesario pero no suficiente para la libertad positiva. Por el momento, le interesa señalar que antes que buscar alguna esencia que hubiera detrás del “*liberemos nuestra sexualidad*”, habría que “*definir las prácticas de la libertad*” (p.395).

Para ello es preciso definir qué se entiende por dominación; así, define los estados de dominación como sigue: “*las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas.*”

Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares-, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación” (p.395). De hecho, diría que en esta definición está toda la clave para entender la *pars contruens* foucaultiana, como en breve veremos. Queda, de este modo, fijada la libertad negativa como condición de posibilidad. Más adelante dirá que “no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder (...) eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia” (p.405). La dominación, o las relaciones de poder, para ser tales, implican un grado de resistencia mínimo. Estas mismas ideas se repiten a lo largo de las entrevistas, al hablar de la *resistencia* del cuerpo, por ejemplo (p.422-3)(21).

Llegamos a un punto crucial: “La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad” (p. 396); seguidamente vuelve a citar a Freud, diciendo que a veces se ha entendido la libertad como una mera liberación. Entonces, en este momento se introduce el tema de la ética y la ontología. “(P) Dice usted que hay que practicar la libertad éticamente- F: sí, porque, ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? (...) La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p.396). Ahora se nos presenta el problema central. La ética es la práctica reflexiva de la libertad. Se me hace muy difícil entender en qué consistiría esta “reflexión”, cuando se niega toda esencia humana, anterior a todo juego de verdad. ¿Se trata de una reflexión sobre lo que los juegos de verdad *han hecho* del sujeto?, ¿no sería tal reflexión, a su vez, un producto de ciertos juegos de verdad, de ciertos discursos del saber/poder? Además, “la libertad es la condición ontológica de la ética”, lo que recuerda a la tesis de sabor kantiano según la cual “la libertad interna es la condición de posibilidad de la moral”. Foucault no vuelve sobre este tema y se hace difícil emitir un juicio sobre qué entiende por tal libertad. Desde luego, si se defendiese una libertad interna, una libertad de la voluntad, entonces habría que pensar que existe una sustancia humana irreductible a los juegos de verdad; habría que pensar (yo al menos tiendo a pensarlo así) que hay un envoltorio ontológico que recubre esa libertad irreductible que poseerían los hombres por ser tales. En realidad, por muchos juegos de verdad que hubiere, al final quedaría un reducto propiamente humano que dichos juegos serían incapaces de abarcar. En la tradición estoica de la libertad, hay un *logos* (haría, en la terminología de este trabajo, de principio de la cúpula ontológica) del que participan los hombres (“si quieres, te lleva, si no, te arrastra”, que diría Séneca). De este modo, ya sea desde la tradición kantiana o estoica (pero entonces habría que recurrir a algún principio ontológico), se explicaría lo esencial de la *resistencia*, en la que habíamos hecho residir la condición de posibilidad de toda relación de poder.

Volviendo a nuestro planteamiento de la analogía conceptual entre lo ontológico-antropológico-jurídico-ético-político, ¿qué ontología sería la envolvente (*analogatum princeps*) del planteamiento foucaultiano?

Acude a los griegos, y tal vez ahí encontremos alguna pista. “El cuidado de sí ha sido, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual -o la libertad cívica, hasta cierto punto- se ha reflexionado como ética.” (p.396). A Foucault le parece “interesante” ver cómo se ha ido desplegando una sospecha en torno al cuidado de sí: el cristianismo. “A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a

*uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo”* (p.397). Es ahora cuando cobra sentido el planteamiento inicial de este trabajo: en la civilización cristiana gobernaba ontológicamente el principio de la Trinidad (junto con el de la Encarnación). Entonces, el mero cuidado de sí no podía ser visto sino como puro egoísmo. No prima el individuo (ontológicamente), sino la estructura posicional: yo, tú, él; Padre, Hijo (humano) y tercera persona, Espíritu Santo que es puro amor y representa la presencia de terceros a los que hay que amar (deber moral esencial). La propia realización vital no puede llevarse a cabo mediante el cuidado de sí, sino del cuidado de los otros, a los que hay que “*amar como a uno mismo*”. Termina el párrafo Foucault con estas palabras: “*Ahí se da toda una ética [cultura grecorromana] que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: «cuídate de ti mismo»*” (p.397). Pues bien, la ética cristiana (la moral) diría justo aquí: «*cuida de los tuyos*».

Seguidamente habla del *Alcibíades* de Platón, (para el que remitimos al trabajo ya citado de Díaz Marsá). “*El problema para el sujeto o para el alma individual es girar los ojos hacia sí mismo para reconocerse en lo que es y, reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que son semejantes y que ha podido contemplar*” (p.398). No vemos fácilmente en Foucault una ontología o una teoría de la verdad (en términos propositivos), pero sí hay en Platón, para poder construir el cuidado de sí, un apoyo en toda una Filosofía de la Verdad y el Bien. Primero, gobernarse a sí, y solo de este modo tener capacidad para gobernar a los otros. Introduce el concepto griego de *ethos*, que “*era la manera de ser y la manera de comportarse. Era una manera de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. (...) tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad (...) hace falta un trabajo sobre sí mismo*” (p.398-399).

“*Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que cuida de sí deba en primer lugar cuidar de los otros. Dicho tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde*” (p.400). Este “*más tarde*”, ¿es de orden puramente cronológico, o también lógico, ontológico? Seguidamente dice: “*No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera*”. Aquí vuelve a quedar clara la oposición con las posiciones comunitarias católicas. Habla Foucault del cristianismo como renuncia de sí (p.402), pero liga esta renuncia a la salvación. Si bien es cierto que la salvación de las almas forma parte de la teología cristiana, me parece más relevante los mandatos del amor al prójimo bajo la forma de la Trinidad (y esto no aparece en Foucault).

Tras pasar revista al mundo grecorromano y cristiano, le toca el turno a la modernidad. “*La preocupación más importante de la filosofía giraba, a pesar de todo, en torno al sí mismo y el conocimiento del mundo venía después, y en la mayoría de las ocasiones en apoyo de este cuidado espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá*” (p.408). De nuevo, cuando se pierde la cúpula onto-teológica cristiana, se vuelve a la soledad moderna(22).

La producción del sujeto se lleva a cabo mediante juegos de verdad. Se ocupa de definir qué entiende por juego: “*un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego*

en el sentido de imitar o hacer una comedia de..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor” (p.411). Respecto a esto, como se apreciará, es de lo que trata este pequeño ensayo: de mostrar si los juegos o dispositivos foucaultianos podrían encontrar apoyo en una sistemática filosófica y en particular en una cúpula ontológica.

Entramos propiamente en la parte propositiva. “En un juego de verdad dado, siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad (...) ¿Quién dice la verdad? Individuos que son libres, que organizan cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas y de instituciones coercitivas” (p.411). Como admite en la p.412 es imposible suprimir toda dominación, en tanto que hay dirección de la conducta del otro (contra Habermas). Se trata por tanto de que ya que debe haberla, que “se juegue con el mínimo posible de dominación” (p.412). Y aquí queríamos llegar, pues de lo que se trata, en las relaciones humanas, no es de otra cosa que de *jugar*, y como ha de haber dominación, pues que haya la menor posible. Una manera de evitar abusos en este sentido es que el dominado pase a ser dominador y viceversa; así, además, hay más formas de experimentación (p.413, cf., vg, p.422). “Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante resulta” (p.415).

En la segunda entrevista se sigue en esta línea, pero ahora apuesta también, y esto sirve para dar contenido definitivo a su *pars construens*, por la creación de nuevos placeres, de nuevas formas de vida, de nuevas culturas: “la sexualidad es algo que nosotros mismos creamos” (p.417). “Debemos más bien crear un modo de vida gay. Un devenir gay” (p.418). “Debemos crear una cultura” (p.419). “La posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres es algo muy importante” (...) “debemos fabricar buenas drogas” (p.420). “Han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo” (p.421). Por último, para conectarlo con el resto del trabajo extraigo la siguiente cita de la p.427, ya que la familia monógama sería un reflejo antropológico de la Trinidad: “¿Qué instituciones? Al respecto no tengo ninguna idea precisa. Sin duda, pienso que sería completamente contradictorio aplicar a este fin y a este tipo de vida el modelo de la vida familiar”.

#### **IV. Final. Mercado Pletórico frente a Hispanidad.**

¿Qué principios ontológicos animan la Filosofía de Foucault? En su obra, el anti-esencialismo teológico, metafísico y en general filosófico es constante. Sin embargo, su asidero filosófico parece ser la tradición del cuidado de sí grecorromano; ahora bien, la Filosofía platónica, como hemos visto, se sustenta en una cúpula ontológica muy clara, gobernada por la Idea de Bien, de tal modo que cada individuo ha de mirar a la Verdad (la “*vida de la verdad*”, decía Díaz Marsá) y saber relacionarse con ella.

Si, a fin de cuentas, es el individuo, en su relación consigo mismo, lo primero *ontológicamente*, la sociedad política que mejor se vincularía a esta ontología sería la Sociedad de Mercado Pletórico, ya que la construcción de sí alcanzaría sus mayores posibilidades. Se podrían crear los “*placeres más intensos*”; permitiría una avanzada investigación técnica y médica sobre las drogas; pondría a nuestra disposición el mayor número de instrumentos técnicos para la experimentación de nuevas formas de vida, prácticamente infinitas. El alma y el cuerpo tienen infinitas posibilidades. Parecería que es la antropología espinosista la que finalmente opera en

Foucault, aunque sin compromisos con el resto de su ontología: “*El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo*”(23). Un estímulo constante de la creación de placeres es el Mercado pletórico.

La relación con los otros no ya es que no sea primaria (amor al otro como primacía ontológica a través de la Trinidad) sino que es completamente subsidiaria de la relación consigo mismo. En tanto que en la propia construcción de sí sirvan los otros, en esa medida serán instrumentalizados (consumidos) e integrados en los proyectos de vida de esta nueva ética de sí. Se busca la cancelación de la Historia pasada(24), y las nuevas formas de vida han de ser acordes a los nuevos modelos de construcción de sí que permita el nuevo Mercado.

De este modo, como Foucault no termina de formular una ontología precisa, y quiere desvincularse de todas, en particular de las griegas, queda su Filosofía desconectada de todo principio o concepto que sustente la cúpula ontológica, y entonces es el Mercado pletórico el nuevo *analogatum princeps* del empresario de sí. Es el nuevo Dios.

Por el contrario, ¿qué principios ontológicos animaron el proyecto político de la Hispanidad? Juan B. Fuentes, en la obra citada(25), habla de cinco Ideas que habrían sustentado ontológicamente el proyecto: la Idea de Pecado Original (el bien definitivo no es posible en nuestras vidas), de la Idea de Gracia (cuerpo y comunidad), la Libertad (como responsabilidad de restaurar la dicha comunitaria), y el juego entre las Ideas de Inmanencia y Trascendencia, gobernadas por los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, ya comentados. Dejamos para otro trabajo un análisis crítico de esas Ideas y del proyecto hispánico a ellas asociado. Por ahora, cerramos con unas palabras de Fuentes(26):

No es éste desde luego el lugar para abundar en ello, pero tampoco podemos dejar siquiera de mencionarlo. Y es que el Imperio hispano, en efecto, por la singular manera histórica de constitución de la unidad nacional política española, constituyó una excepción crítica de primera importancia por comparación con el resto de los Imperios modernos predominantemente depredadores. Pues España, en efecto, antes que ser una nación política más, análoga a las de su entorno histórico-geográfico, fue desde la Edad Media, y precisamente en virtud de su lucha de Reconquista frente al Islam, un proyecto imperial político y metapolítico universal en cuanto que católico de fraternidad comunitaria ilimitada entre fraternidades comunitarias locales. Una fraternidad católica ésta que, por tanto, y una vez expulsado el Islam del suelo ibérico, no podía ni quería limitarse a sus iniciales fronteras geográficas ibéricas, sino que, movida por su propio impulso universal en cuanto que católico, se veía llevada a extenderse ilimitadamente por todo el orbe. Y ello tanto frente al Islam en el Mediterráneo, como frente a las nuevas naciones protestantes en el continente europeo, como frente a los imperios depredadores de estas naciones en los mares y continentes de todo el mundo. Pues fue España, en efecto, la que no sólo estableció la unidad geofísica del orbe mediante la circunvalación del planeta, sino la que a su vez se propuso propagar la universalidad católica por ese mundo planetario que había construido. De este modo, fue España la que mediante su Imperio hispano mantuvo erguido por primera y única vez en la Historia Universal un proyecto efectivamente universal en el sentido católico tanto por su intención formal como por su extensión planetaria. Un proyecto éste que pudo mantener erguido hasta donde le acabaron dejando las potencias

imperiales depredadoras protestantes que se acabaron mostrando más fuertes desde el punto de vista económico y técnico, como justamente se correspondía con su condición de potencias predominantemente económico-técnicas indiferentes a la vida comunitaria. Y fue precisamente a resultas de la destrucción histórica del Imperio hispano a manos de los imperios depredadores protestantes como el mundo moderno fue alcanzando la morfología cultural y la fisonomía social y moral que le acabaría en efecto caracterizando –que acabaría por caracterizar a la modernidad efectivamente triunfante. En relación con esta singularidad de la historia de España nos parece de primera importancia el libro de Gustavo Bueno *España frente a Europa*.

#### Notas:

(1) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, entrevista de 1984, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III*. Paidós Ibérica, 2001, p. 400.

(2) Entrevista Michel Foucault, *una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*, ib. p. 420.

(3) Remito a mi trabajo de *El Catoblepas*, sección titulada “Ontología”, disponible en línea: <http://www.nodulo.org/ec/2013/n134p09.htm#kpo1>, en particular, nota {1}: “El «Mundo» [Materia ontológico especial] que envuelve a los hombres (y a los animales) no tiene una morfología que pueda considerarse como inmutable e independiente de quienes forman parte de él, interviniendo en el proceso de su variación. El Mundo es el resultado de la «organización» que algunas de sus partes (por ejemplo, los hombres) establecen sobre todo aquello que incide sobre ellas, y está en función, por lo tanto, del radio de acción que tales partes alcanzan en cada momento. El Mundo no es algo previo, por tanto, al «estado del Mundo» que se refleja en el mapamundi (que es una forma latina de expresar lo que los alemanes designan como *Weltanschauung* de cada época) (...) El mundo no es, en resumen, la «totalidad de las cosas» –omnitud *rerum*–; sólo es la totalidad de las cosas que nos son accesibles en función del radio de acción de nuestro poder de con-formación de las mismas. Para los sapos del cuento que vivían en el fondo de un pozo el mundo era ese pozo; cuando regresó al pozo un sapo, que el día anterior había sido recogido sin querer en el cubo por el sacristán que sacaba el agua para regar el huerto, pudo decir a sus compañeros: «el mundo es mucho más grande de lo que pensáis: se extiende hasta las tapias del huerto del señor cura.» Gustavo Bueno, *¿Qué es la Ciencia?* Texto disponible en línea: [filosofia.org/aut/gbm/1995qc.htm](http://filosofia.org/aut/gbm/1995qc.htm)”. Además, Gustavo Bueno entiende la materia como GB, *Materia*, IV, 2 «El término materia designará inicialmente a la materia determinada, es decir, a todo tipo de entidad que, dotada de algún tipo de unidad, consta necesariamente de multiplicidades de partes variables (cuantitativas o cualitativas) que, sin embargo, se codeterminan recíprocamente (causalmente, estructuralmente). La materia determinada comprende diversos géneros de materialidad: un primer género, que engloba a las materialidades dadas en el espacio y en el tiempo (a las materialidades físicas); un segundo género que comprende a las materialidades dadas antes en una dimensión temporal que espacial (son las materialidades de orden subjetivo) y un tercer género de materialidades, en el que se incluyen los sistemas ideales de índole matemático, lógico, &c. y que propiamente no se recluyen en un lugar o tiempo propios.»

(4) Con Mercado pletórico seguimos la terminología de Gustavo Bueno, que la utiliza para referirse a las democracias homologadas extendidas sobre todo tras la caída de la URSS. Puede verse, por ejemplo, el siguiente trabajo de Carlos Madrid *De compras en el mercado pletórico* <http://www.nodulo.org/ec/2007/no6opo1.htm>. En Foucault, la sociedad equivalente sería la neoliberal, descrita en *El nacimiento de la biopolítica*.

(5) Trotta, Madrid, 2009, cap. III.

(6) Puede ser útil recordar la terminología ascendente/descendente de Gustavo Bueno que utiliza en sus libros de análisis político. El cuerpo político se articula en torno a nueve poderes (organizados en tres ramas y tres capas), y en cada uno de estos poderes hay vectores ascendentes y descendentes. Remito a [http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Capas\\_%28de\\_poder%29](http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Capas_%28de_poder%29).

(7) *“Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (...) el poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes (...) hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”* Foucault, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Cap. IV: *“El dispositivo de la sexualidad”*: La apuesta, pp. 112-113.

(8) Ib. pp.107-108.

(9) *“Lo que trato de subrayar con ese nombre [dispositivo] es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que quería situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos”*. En *Saber y Verdad*, entrevista de 1977: *“El juego de Michel Foucault”*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 128-129. Queda para otro trabajo el análisis comparativo entre estos dispositivos foucaultianos y las instituciones tal y como las entiende Gustavo Bueno: *“En «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones» (El Basilisco, nº 37, 2005, págs. 3-52), Gustavo Bueno expone las razones para considerar a las «instituciones» (en cuanto que figuras de la cultura intersomática y cultura extrasomática) como categorías gnoseológicamente supremas del material antropológico, en su calidad de conceptos universales y diferenciales de un tal material, que habrían de subsumir a las «ceremonias», y ello de modo que las ceremonias mismas acabarían por redefinirse como «instituciones» de una clase particular («instituciones ceremoniales») frente a otras clases posibles («instituciones no ceremoniales»). «Cuando definimos al hombre como animal racional, no lo hacemos atribuyendo la racionalidad a los hombres a*

través, o por mediación, de su *espíritu* (al modo de los tomistas o de los cartesianos), pero tampoco atribuyéndosela a través, o por mediación, de su cerebro (por ejemplo, de su corteza cerebral, al modo de tantos neurólogos o psicólogos materialistas). Lo hacemos atribuyendo la racionalidad a los hombres a través de las instituciones que, sin duda, implican, aunque a otro nivel, un determinado desarrollo cerebral, al que por otra parte también contribuyen». Gustavo Bueno, *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.* <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Instituciones>.

**(10)** Aquí tendría el mayor sentido el análisis comparativo anunciado entre el concepto de dispositivo foucaultiano y el de institución antropológica de Bueno.

**(11)** *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón*, 2003. Disponible en línea: [www.uned.es/dpto\\_fil/revista/polemos/articulos/Pla-fou\\_MARCO.doc](http://www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulos/Pla-fou_MARCO.doc).

**(12)** Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

**(13)** Juan B. Fuentes Ortega, *La impostura freudiana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009., nota 41, p. 139.

**(14)** No comparto esta afirmación de Fuentes, relativa a que la República platónica, de cumplirse, sería un “*inmenso establo colectivista*”, aunque solo sea por el peso platónico concedido a la educación humana, no reducible en cualquier caso a “*la satisfacción de necesidades meramente zoológicas*”.

**(15)** Por sintetizar muy brevemente la importancia de este dogma trinitario tomo las siguientes palabras de Desiderio Parrilla Martínez, que en este punto sigue a Fuentes: “*¿En qué consiste la sabiduría antropológica de este dogma católico? La teología que se elabora es coherente con una visión donde prima lo comunitario. El secreto es que Dios no es soledad. Son tres personas y tiene, por tanto, una estructura familiar y comunitaria: Padre, Hijo, vinculados por ese amor universal que es el Espíritu Santo. Frente al Dios de los filósofos, Acto Puro, este Dios es persona y comunidad: es amor virtualmente universal entre dos personas en las que, además, una de ellas tiene la figura carnal del hombre. Ese amor compromete a cada uno de los hombres y por ello ahí se encuentra el motivo por el que el cristianismo está obligado a propagar comunidad (...) Desde un punto de vista histórico es impresionante comprobar que en los primeros siglos de nuestra era el cristianismo, que se consideraba una herejía, fuera creando lazos comunitarios y familiares allí donde faltan, en un momento de descomposición del Imperio. Gracias a ello, sin duda, Europa pudo salir a flote de aquel colapso civilizatorio; en torno a los monasterios, allí donde hay un cristiano se genera vida comunitaria, arropo, caridad. Pero esto sólo es posible en una sociedad civil y política constituida por la estructura trascendental trinitaria.*” <http://www.nodulo.org/ec/2011/n114p11.htm>. Quedaría para otra investigación, siguiendo la metodología aquí propuesta, un análisis de la relación entre el fanatismo musulmán y el Dios Uno y Único de su teología. Sería interesante compararlo también con el Acto Puro aristotélico que lo inspira: no es un Dios personal, pero habría que explicar por qué la política de Aristóteles no lleva al fanatismo de formato musulmán, sino que más bien favorece la *pluralidad*, en sentido de Arendt. Tal vez tenga mucho que ver la concepción antropológica, donde hay conjugación alma/cuerpo, algo que sintoniza muy bien con el Dogma de la Encarnación (logos/carne, del que se habla en el trabajo recién señalado de Desiderio Parrilla). De este modo, el desencaje del Acto Puro tendría que ver con el modelo ideal de vida aristotélico del libro X de la *Ética a Nicómaco*, que sería la vida dedicada a la *theoría*. En

cambio, el dogma Trinitario favorecería un modelo de vida comunitario, amoroso, como el más pleno; es el “no se entra en la Verdad sino por la Caridad” de san Agustín. Sobre la importancia de la antropología se habla en este trabajo en lo que sigue. Por eso dice Fuentes “*Así pues, y en resolución, el conocimiento, el apetito, la voluntad, la memoria y la imaginación no son sino propiedades funcionales inherentes a la conducta en su propio ejercicio y por tanto inexcusables funciones orgánicas de un cuerpo vivo que debe conocer lo remoto en cuanto que ha de desplazarse en su dirección al objeto de encontrar los alimentos que se encuentran remotos a su cuerpo –y no otra cosa.*” Juan B. Fuentes, *La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró*, 2010, en *Psicología latina*, 1, 27-69.

**(16)** Sobre esto hablaré en la parte dedicada al análisis de las dos entrevistas de 1984.

**(17)** Sobre esto hablaré en la parte dedicada al análisis de las dos entrevistas de 1984.

**(18)** Una cuestión interesante para analizar, a estas alturas ya previsible, podría ser hasta qué punto estos dispositivos tienen una unidad con respecto al analogado principal de la cúpula ontológica.

**(19)** Precizando que por alma no hay que entender necesariamente *espíritu*, pues en el mismo Aristóteles se entendía como “acto primero de un cuerpo que en potencia tiene vida”. *De Anima*, II 1, 412a28. Y sabemos que en Freud el alma no es más que el conjunto de sistemas represivos del *Ello*, que tendría su reflejo en la cultura, etc.

**(20)** Ambas entrevistas de 1984, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III*. Paidós Ibérica, 2001, pp. 393-429.

**(21)** Santiago Armesilla ha destacado la importancia que para el materialismo filosófico tendría la Idea de Mal. La anulación completa de las operaciones de los sujetos corpóreos humanos sería el límite del *mal circular*. Sería este el equivalente de la resistencia foucaultiana como condición de posibilidad de las relaciones de poder (y de la libertad positiva, que necesita de la negativa). Cf. *La influencia causal y la estructura ontológica del mal*, <http://izquierdahispanica.org/2013/influencia-causal-mal/>

**(22)** En este punto vuelvo a remitir al libro de Fuentes *La impostura freudiana*, cap. 8, donde pretende realizar una “crítica sin concesiones”, de la Modernidad.

**(23)** *Ética*, II, 14, traducción de Vidal Peña.

**(24)** “*Diseñamos el esquema de una filosofía de la historia, fijando la relación entre los modos anular y secular del tiempo histórico, lo que involucra la crítica al programa moderno de cancelación del curso histórico por culminación de un proyecto de pacificación-racionalización del mundo. Definimos, finalmente, la “turbulencia” producida en la dimensión anular-antropológica, afectada por la deriva moderna hacia formas de producción-consumo capaces de descomponer el endoesqueleto cultural de la sociedad. Esto requirió determinar la función de endoesqueleto de la sociedad atribuida a los enseres*”, resumen del trabajo de Juan B. Fuentes y Fernando Muñoz, *Antropología e historia. Elementos para una crítica de la modernidad*, en *Pensamiento* vol. 64. núm. 239 pp. 27-52.

**(25)** pp. 114ss.

(26) *Ib.* nota 35, pp.122-3.