



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 8 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Cuidado de sí y dirección espiritual. **Foucault y los moralistas casuistas**

Mauricio Beuchot Puente
Ricardo Blanco Beledo

Abstract

En este artículo se trata de exponer algunos rasgos de la interpretación y del cuidado de sí en los moralistas casuistas. Ellos se han dado a través de la historia y han tratado de hacer una interpretación del ser humano a través de los casos difíciles de la moral. Para resolverlos, han privilegiado la *phrónesis* o prudencia, que es la virtud moral por excelencia, una especie de sabiduría de lo concreto y práctico. Todo esto se da en la línea del cuidado de sí mismo, y de la interpretación del yo, según Michel Foucault.

Palabras clave: hermenéutica, cuidado de sí, *phrónesis*, casuística, Foucault.

The aim of this article is to explain some aspects of the interpretation and the care of oneself in the moralists-casuists. They have existed along the history of Ethics, and they tried to do an interpretation of human being through the difficult cases of Morals. In order to resolve them, they privileged the *phronesis* or prudence, which is the moral virtue by excellence, a kind of wisdom of the concrete and practical. All of this goes in the way of the interpretation and the care of oneself according Michel Foucault.

Key words: Hermeneutics, care of oneself, *phronesis*, casuistics, Foucault.

Introducción

Foucault se hizo célebre por traer de nuevo a la discusión las prácticas de la cura de sí, la formación de sí mismo como una especie de ejercicio espiritual. En ello se daba un diálogo entre el que se formaba y un maestro o director. Ahora nos parecería digno de una sonrisa el pensar en eso; pero ha vuelto. Sobre todo se ve en el repunte de las teorías éticas basadas en el concepto de virtud, el cual conlleva el de modelo o paradigma, el de alguien que funge como profesor o asesor, y que inicia o conduce al aspirante por el camino de la moral.

En este trabajo trataremos de conectar esa idea de Foucault con una de esas prácticas de formación moral (ética y espiritual) que se manifestó como la casuística. Se caracterizaba por confiar más en la praxis, en la *phronesis* o prudencia, que en la teoría demasiado elaborada. Se trataba más de una razón práctica que de una razón pura, y esto se ha vuelto a poner en el tapete en la actualidad. De ahí la importancia de revisarlo.

Foucault y la dirección espiritual

Es muy sabido que Michel Foucault se dedicó, en la última etapa de su vida, al estudio de la *epimeleia* o cuidado de sí, en el mundo grecorromano y en el cristianismo incipiente.¹ En ella buscaba las formas de subjetivación, que fueron el tema primordial a lo largo de su trayectoria, de diferentes maneras.

Espigaremos algunas de sus ideas, pues llevan a una revalorización del uso de la analogía, tanto en la llamada “dirección espiritual” como en la resultante de ella, el cultivo de las virtudes, en la línea de la construcción de una personalidad bella (y buena), en la que enlazaba la estética con la ética. Y lo haremos siguiendo una penetrante entrevista que le hicieron dos amigos: Raúl Fernet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, a principios del año 1984, el mismo de su muerte (la entrevista es del 20 de enero y él muere el 25 de junio). Es pues, muy sintomática esa entrevista,

¹ T. Abraham, “Prólogo” a *El último Foucault*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2003, pp. 7 ss.

pues, dado que se da al final de su carrera, recoge de manera esencial los puntos principales de su pensamiento, sintetizados y bien reflexionados por la exigencia de tener que resumir su filosofía.

Foucault comienza respondiendo a la entrevista (para la revista *Concordia*, n. 6, 1984) que la hermenéutica del sujeto siempre fue su tema de estudio, el problema sobre el que reflexionó, aunque de diferentes maneras a lo largo de su carrera, ya desde *Las palabras y las cosas*.² Por eso en dicha etapa estaba estudiando las prácticas del cuidado de sí (*epiméleia*). Explica: “Estas prácticas de sí mismo han tenido en la civilización griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico”.³ Esas prácticas para formar la personalidad eran ascéticas, en cierta manera de dirección espiritual. Exigían un grado de libertad, no solamente política, sino, sobre todo, moral.

Respondían a la máxima de Sócrates: “Conócete a ti mismo”, pero fueron reflexionadas sobre todo por los estoicos, como Epicteto, Marco Aurelio, etc. Es bien sabido que ellos trataban de la formación de las virtudes en el individuo. En eso consistía el cuidado de sí. La misma liberación era entendida como dominar las pasiones, ser el dueño de ellas. Para esta educación ética en virtudes morales, era muy importante la analogía o los modelos: “El que tiene un *ethos* noble, un *ethos* que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera. No creo que sea necesaria una conversión para que la libertad sea pensada como *ethos*, sino que la libertad es directamente problematizada como *ethos*. Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo de uno sobre sí mismo”.⁴ El carácter analógico de esta manera de pensar se ve en lo central que resulta la ejemplaridad en ella.

² R. Fernet-Betancourt – A. Gómez-Muller, “Michel Foucault. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en los mismos (eds.), *Posiciones actuales de la filosofía europea*, Bogotá: Tlaminime, 2012, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 54.

⁴ *Ibid.*, p. 62.

Mas no debe pensarse que la *epiméleia heautou* o cuidado de sí es algo egoísta, sino que, antes bien, repercute en cuidado del otro. En efecto, “el cuidado de sí implica también una relación al otro en la medida en que, para ocuparse bien de sí, es preciso escuchar las lecciones de un maestro. Uno tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguien que nos diga la verdad. De este modo el problema de las relaciones con los demás está presente a lo largo de todo ese desarrollo del cuidado de sí”.⁵ Hay que anteponer el cuidado de sí al cuidado del otro porque es ontológicamente primero.

Esto se conecta con otro problema que siempre estuvo en la preocupación de Foucault, como él mismo lo dice, a saber, el de las relaciones entre el sujeto y la verdad.⁶ Todos buscamos la verdad, pero a veces se la busca mal, confundiéndola con el poder; y no es que el poder sea malo, sino sólo en su forma de dominación. Por eso dejaron de interesarle las formas de subjetivación pasiva, cultural, para pasar a la activa, las prácticas de sí, en la que se ejerce la libertad, e incluso el poder. Claro que también estas prácticas de subjetivación están supeditadas a una cultura, y nos llevan al tema de cómo se ejercen en ella las relaciones de poder. Y aquí hay que entender el poder de forma múltiple; no solamente el que se ejerce con violencia, sino incluso la relación de alguien que ostenta mayor saber o experiencia, edad o estudios. Sobre todo, Foucault se enfocó hacia las formas de ejercer ese poder en la política, pero le interesó más el poder moral, de los que decidían quién estaba bien y quién estaba mal, quién era loco, enfermo o delincuente.

En cambio, el cuidado de sí era la manera de llegar a ser libre, toda una práctica espiritual.⁷ Foucault explica: “Por espiritualidad entiendo —circunscribiendo esta definición a este período histórico— lo que se refiere precisamente al acceso del sujeto a un cierto modo de ser y las transformaciones que debe de sufrir en sí mismo para acceder a ese modo de ser. Creo que en la espiritualidad antigua

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ Foucault señaló, precisamente en su seminario *La hermenéutica del sujeto* (1982), que el psicoanálisis era una suerte de ejercicio espiritual, pero eso tuvo que recibir varias distinciones y precisiones; véase J. Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007, pp. 113 ss.

existía, o casi existía, una identidad entre esta espiritualidad y la filosofía”.⁸ Así se entiende que San Justino, el primer filósofo pagano convertido al cristianismo, se considerara filósofo más bien que teólogo, y continuara con ese cuidado de sí mismo que había aprendido de los estoicos. Sin embargo, en el cristianismo cambió el cuidado de sí, adquiriendo un tinte más ascético.

Foucault dice que no es que pretenda que la filosofía vuelva a ser cuidado de sí, *epiméleia*, pero sí reconoce que perdió algo muy bueno cuando dejó de serlo. Hay relaciones de poder y juegos de verdad, y conviene conocer las técnicas que tiene el estado para ejercer el poder como dominación, con el fin de poder defenderse de ellas, siempre por los derechos. Los que dicen la verdad son “individuos que son libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas de poder y de instituciones coercitivas”.⁹ No es que la verdad sea siempre construcción de otros; lo es a veces, pero también puede tener apoyo en la realidad. Las mismas relaciones de poder son necesarias para la marcha de la sociedad; se vuelven nocivas cuando sólo sirven para la dominación. La mejor estrategia para evitarlo es consolidar los derechos de los individuos. La libertad del sujeto se obtiene velando por construir un sujeto de derechos.

Ahora ha cambiado un tanto la situación con respecto a la que le tocó a Foucault. En efecto, ahora tenemos las “nuevas subjetividades”, producto de la globalización, que conjunta y arrastra el nihilismo de la posmodernidad. Tenemos que tratarlas, aunque sea poco a poco. Ya algo se ha venido haciendo al respecto. Estas nuevas subjetividades, que ya se notan en los jóvenes, son típico producto de la homogeneización de estilos de vida que trae consigo la globalización, y participa de la actitud nihilista que se percibe en la mayoría de los ámbitos de la posmodernidad. Es algo con lo que se encuentra todos los días la psicoterapia.¹⁰

⁸ R. Fernet-Betancourt – A. Gómez-Muller, *op. cit.*, p. 75.

⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰ Más acerca de este tema puede verse en R. Blanco, R. Blanco Beledo, “Sobre hermenéutica, analogía, metáforas del significante y subjetividades contemporáneas”, en J. Esteban Ortega (ed.), *Hermenéutica analógica en España*, Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes – Instituto Superior de Filosofía, 2008, pp. 31-40.

La hermenéutica del sujeto ha tendido a ayudar en esa construcción, es algo que compete a la filosofía. “Esta tarea ha constituido siempre una de las funciones de la filosofía, La filosofía en su vertiente crítica —y entiendo crítica en su sentido amplio— ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma que adoptan —política, económica, sexual, institucional, etc.—. Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*”.¹¹ De esta manera termina la entrevista, con una frase que podría corresponder al imperativo categórico kantiano, expresado como “compórtate de tal manera que todos puedan adoptar tu conducta como norma”.

Vemos, así, la importancia que da Foucault al cuidado de sí, a la hermenéutica del sujeto, que conjunta a Aristóteles y a Kant, a través de los estoicos. Con un ideal de la formación de una personalidad bella (ética y estética), la cual se realiza como adquisición de las virtudes, por medio de esa ascesis o dirección espiritual, por la que el maestro conduce al alumno a la perfección. Ha puesto nuevamente en ejercicio algo de la antigüedad que necesitábamos mucho para la actualidad.

La dirección espiritual casuística

Y, después de haber visto con qué afán estudió Foucault la dirección espiritual, como una manera de cuidado de sí, nos damos cuenta de que una de las formas de la dirección espiritual fue la casuística. Ese examinar detenidamente y hasta con obsesión las circunstancias del caso, y buscar (con una especie de juicio reflexivo kantiano) los principios o máximas que les correspondían, indica un cuidado muy notable por la prudencia y una atención muy benemérita a lo particular y concreto.

Alentado por esa atención que le concede Foucault a la dirección espiritual, como forma de cuidado de sí, examinaremos aquí la relación de la casuística con la analogía. La casuística, es un aspecto muy necesario de la moral, pero es sólo una

¹¹ R. Fornet-Betancourt – A. Gómez-Muller, *op. cit.*, pp. 86-87.

de sus dos partes, pues la otra es la de los principios. La casuística fue todo un arte de los moralistas, y usaba de la noción de la analogía, ya que los casos se relacionan por sus semejanzas y sus diferencias, y a partir de ellas se obtienen algunos principios para proceder en cuanto a ellos.

Una definición muy aceptable de la casuística es la que dan Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin: “el análisis de los temas morales, usando procedimientos de razonamiento basados en paradigmas y analogías, conduciendo a la formulación de opiniones expertas acerca de la existencia de astringencia de obligaciones morales particulares, delineadas en términos de reglas o máximas que eran generales pero no universales o invariables, ya que se aplicaban bien con certeza sólo en las condiciones típicas del agente y las circunstancias de la acción”.¹²

Así, pues, se ha entendido por “casuística” la atención a los casos, morales o jurídicos, más que a las teorías que ayudan a resolverlos. Por supuesto que no es sólo atención a casos, ya que hay algunos principios regulativos, que se han obtenido por la experiencia. Pero es el predominio de éstos sobre la teoría moral. Por supuesto que tiene el peligro de quedarse en lo solamente particular, en una especie de nominalismo ético, y se escapa de él accediendo a cierta teoría, muy módica, consistente en algunos principios que guían la acción.

La casuística surge en la Edad Media, prospera en el Renacimiento y el Barroco, y decae posteriormente. Se dio sobre todo en la Iglesia Católica y fue combatida por los reformados. Dentro del catolicismo, fue rechazada por los jansenistas. Sus principales sostenedores fueron los jesuitas. Recordemos la polémica de Pascal, jansenista, en contra de ellos.¹³ Con todo, persistió después, y se apagó, aunque ha tenido algunos reflujos incluso en la actualidad.

En la moral, eran los confesores los que examinaban los casos y aconsejaban qué hacer. Colectaban algunas máximas o principios, y se guiaban por ellos. Pascal veía la casuística como laxismo, y la atacaba en los jesuitas. Era laxismo en

¹² A. R. Jonsen - S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988, p. 257.

¹³ A. Valensin, “Pascal y la casuística”, en *Lecciones sobre Pascal*, Madrid: Taurus, 1963, pp. 63-82.

comparación con el rigorismo de los jansenistas. Pascal decía que se siguiera a Dios, es decir, la ley. Gran matemático, tal vez se quedaba en los principios superiores, sin alcanzar a ver los detalles de lo particular. Él contraponía el espíritu de geometría al espíritu de fineza. Pero quizá tenía más del primero y menos del segundo. Como dije, era gran matemático, y eso lo coloca como un gran espíritu de geometría, atento a los principios, pero le faltó espíritu de fineza para captar la importancia de lo particular, de los casos.

Después de ese tiempo, se prefirieron las construcciones morales más teóricas y sistemáticas, de estructura casi axiomática (parece que ése era el sueño de Pascal). Con principios universales que se aplicaban a lo concreto en forma de teoremas. Cosa demasiado rígida.

La casuística está muy en la línea de Aristóteles. Él veía la ética como un saber teórico pero concernido con la praxis; era, pues, más bien práctico, del orden de la *phrónesis* o prudencia. Era el estudio de las circunstancias que rodeaban al acto moral, al caso, estableciendo una tipología de los casos y las búsquedas de líneas de acción. Se hacía taxonomía, y a partir de ella abstraían algunas máximas o principios muy generales. En la Edad Media, fue la ley natural, con sus preceptos primarios y secundarios; y en el Renacimiento, con sus preceptos terciarios.¹⁴ Se añadía una teoría de la conciencia y otra de las circunstancias. Pero eran demasiado elásticas; nunca se formó una teoría unitaria. Los moralistas casuistas eran como los médicos: diagnosticaban, prescribían y aconsejaban. Su doctrina fue el probabilismo, el cual enseñaba a elegir entre una acción probablemente buena y otra que tenía semejante probabilidad. Se trataba de formar una opinión, esto es, de formar el juicio. Solían poner seis pasos: “la confianza en paradigmas y analogías, la apelación a máximas, el análisis de circunstancias, los grados de probabilidad, el uso de argumentos cumulativos y la presentación de una resolución final”.¹⁵

¹⁴ A. R. Jonsen - S. Toulmin, *op. cit.*, p. 250.

¹⁵ *Ibid.*, p. 251.

La taxonomía se basaba en paradigmas, y proveía ejemplos. A partir de mediados del siglo XVI se dejaron de lado las listas alfabéticas y se hicieron clasificaciones siguiendo los diez mandamientos o los siete pecados capitales. Se definían los términos y se ofrecían casos paradigmáticos, los ejemplos. Se comenzaba con los más extremos. “Estos ejemplos extremos servían como ‘casos paradigmáticos’ que ilustraban las infracciones más manifiestos del principio general, tomado en su significado más obvio. Los casos paradigmáticos gozaban tanto de ‘certeza intrínseca como extrínseca’: todos los autores coincidirían en que no hay razón para *no* considerar el acto como una ofensa”.¹⁶ Se complicaban cambiando las circunstancias, combinándolas y haciéndolas más complejas. Iban de los casos más simples a los más difíciles. Para las clasificaciones y las soluciones seguían el principio de la analogía: ordenaban los casos por paradigmas y semejanzas.

El uso de máximas para aplicar a los casos era como sigue. “Si las clasificaciones más generales de casos reposaba en un principio moral incuestionable, tal como un mandamiento del Decálogo, argumentos más particulares invocaban fórmulas trazadas a partir de discusiones tradicionales y parafraseadas de manera aforística que servían como apoyos y justificaciones para argumentar”.¹⁷ Por ejemplo, “La fuerza puede ser repelida por la fuerza” y “La defensa es medida por la necesidad de la ocasión”. Provenían del derecho romano y del derecho canónico, y se decía que descansaban en la ley natural.

Las circunstancias, con las que se obtenían casos complejos, se sacaban de las retóricas, como la de Aristóteles y la de Cicerón. Eran los tópicos de éstas. Las circunstancias hacían el caso. La probabilidad era la de las soluciones a los casos. Se les daba la nota de cierto, más o menos probable, poco probable y difícilmente probable. Las soluciones tenían que ser susceptibles de argumentación. Aunque los casuistas eran meticulosos con la lógica, más que con argumentos formales, se procedía por acumulación de razones que apoyaban la solución.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 252-253.

¹⁸ *Ibid.*, p. 256.

Lo que puede sacarse son juicios que se generalizan en máximas, las cuales sólo se pueden aplicar a casos que están cerca de los paradigmáticos. El juicio sería para saber qué tan cerca está un caso de su paradigma. “La clase de sabiduría envuelta en la respuesta a cuestiones de este tipo es exactamente el talento personal que Aristóteles describió como sabiduría práctica, o *phrónesis*. Ésta no demanda sólo la capacidad de aprender reglas generales y hacer deducciones válidas: ella descansa, más bien, en tener un sentimiento o una captación de lo que es *epiekés* —equitativo, justo, adecuado o razonable— dadas todas las circunstancias detalladas de alguna situación práctica particular”.¹⁹ Más importante que saber aplicar las reglas generales era saber cuándo las circunstancias se dan o no para un caso. No era una axiomática deductiva, sino una inteligencia para captar cuándo se cumple un paradigma o no lo hace.

Si se basaba el caso en los paradigmas que compelián más, se pasaba del probabilismo al probabiliorismo, esto es, a la postura en la que se elegía la solución más probable (y no sólo igualmente probable) que otra para la acción. Era pasar de lo razonable a lo más razonable.²⁰ Era la diferencia entre Platón y Aristóteles: el primero veía la moral como más teórica, y el segundo como más práctica. “Los que veían los problemas morales como esencialmente *prácticos*, dentro del rango de la *phrónesis*, veían méritos incuestionables en el modo taxonómico de análisis. Al explorar el cumplimiento de los ‘paradigmas’ y ‘analogías’ morales involucrados, uno confrontaba directamente temas de equidad; y el mal uso posible del método, por parte de confesores que hacían excepciones injustificadas a favor del rico o poderoso, era un pequeño precio a pagar por esos méritos”.²¹ Tal era la línea aristotélica, contraria a la de los que pensaban que la ética podía ser un sistema teórico de principios universales, aplicables deductivamente a los casos concretos. Aquí se trataba más bien de un saber teórico-práctico, del tipo de la *phrónesis*, con sus riesgos de fallar, pero alcanzaba la verdad precisamente con lo que se denominaba *certeza moral*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 259.

²⁰ *Ibid.*, pp. 260-261.

²¹ *Ibid.*, p. 263.

Por lo demás, era propia de los católicos, porque los reformados acudían más bien a la conciencia individual, formada a la luz de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, como San Agustín. Los moralistas católicos ponían algunas máximas y se centraban en el análisis de las circunstancias del caso. Para ello tenía mucha relevancia el paradigma o ejemplo. Dado que era algo particular, era muy ilustrativo de lo que había que hacer, aunque no alcanzaba la universalidad plena.

El ejemplo era un tópico o argumento dialéctico-retórico. Era una inducción incompleta, no alcanzaba a establecer una ley. Pero iluminaba suficientemente el caso, y ayudaba a encontrar pistas de acción. A comprender y a resolver.

En el ejemplo tenía una fuerza notable la analogía, pues procedía por semejanza, nunca se obtenía la identidad. Era sólo aproximativo, pero suficiente. Al no ser un principio universal, sólo alcanzaba probabilidad, no era apodíctico. Aquí se ve la fuerza del ejemplo, que arrastra y orienta la acción. Atendiendo a los casos, se sacaba un principio o máxima, más apoyada en ejemplos y casos concretos.

El ejemplo tiene la energía de la iconicidad, del signo icónico. Es el modelo o paradigma. Un caso paradigmático posee la fuerza coercitiva suficiente para iluminar la acción. Además, la prudencia o *phrónesis* aristotélica se basa más en los ejemplos que en teorías o argumentaciones. Y es que en ética, más que con argumentos, se convence con el modelo de ser humano que se muestra.

Reflexión hermenéutica

¿Qué nos muestra todo esto? ¿A qué nos conduce todo lo anterior? Nos muestra la pujanza de la noción de analogía y, por lo mismo, de una hermenéutica analógica como herramienta para el conocimiento de sí y las prácticas de subjetivación.

En efecto, el cuidado de sí, o *epiméleia*, que tanto estudió Foucault, es algo que se dio en la filosofía grecorromana, principalmente estoica, y que llegó al cristianismo (por eso nuestro autor estudió mucho a los santos padres, se zambulló en la

patrología o patrística). Y en ese contexto es una formación de la personalidad buena y bella (ética y estética), a base de dirección espiritual.

Los griegos y romanos, antes que los cristianos, practicaron esa dirección espiritual, como lo documenta Foucault. Y en ella se tenía la orientación de un maestro del espíritu. Era el filósofo, que incorporaba funciones de teólogo y confesor. Allí se conjuntaban el decir y el mostrar, que tanto separaba Wittgenstein.

Efectivamente, la dirección espiritual supone un diálogo en el que el maestro, más que decir, tiene que mostrar al discípulo el camino espiritual, el sesgo de la subjetivación, cómo cuidar de sí para devenir sujeto de pleno derecho. El maestro, pues, es más un modelo, un ícono, un paradigma. En todo ello funciona la analogía, ya que el discípulo tiene que mantener con el maestro lo que Wittgenstein llamaba parecidos de familia. Tiene que analogarse o analogizarse con él.

Y esto ha vuelto en la actualidad. No en balde han proliferado las éticas de la virtud,²² es decir, basadas en la formación de virtudes en el alumno, que era precisamente lo que se buscaba hacer con la dirección espiritual. Sobre todo formar en él la virtud de la *phrónesis* o prudencia, que se adquiría poco a poco, con el tiempo y la experiencia.

Si alguien preguntara cómo se formaba, cómo se adquiría, la respuesta es la de siempre: con buenos modelos y mucho ejercicio. Es decir, con el ejemplo y con la praxis. Esto ha entrado también en la pedagogía, ya se entiende como educación en virtudes. Allí cobra un gran papel el ejemplo (modelo, ícono o paradigma) y la analogía, pues hay que lograr la semejanza con el maestro.²³ La imitación nunca es unívoca, basta con que llegue a ser análoga, alcanzar la semejanza. Y es que el ejemplo arrastra, más que los discursos; eso es lo que se ha visto recientemente.

²² J. López Santamaría, "La ética de las virtudes", en *Estudios Filosóficos*, vol. LVII, n. 164 (2008), pp. 145 ss.

²³ A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 69 ss.

Es una reivindicación de la tesis aristotélica, de que la ética es más una racionalidad práctica, en la línea de la *phrónesis*, que una construcción teórica que proceda por axiomas y teoremas. Además, se ha solido añadir la perspectiva kantiana, de que conlleva un juicio reflexionante, es decir, un juicio sin principios firmes ni conceptos claros y, sin embargo, suficiente para orientar la acción (ética y política).

Y en esto lleva la mano el concepto de analogía, pues se basa en paradigmas o modelos, con los que hay que alcanzar bastante semejanza, un parecido de familia que no se diluya, que nos sirva para orientarnos en las acciones. Por eso puede hablarse de una hermenéutica analógica del sí mismo, es decir, del sujeto, que ilustre las formas que se siguen para lograr la subjetivación, y poder encauzarlas de la mejor manera. Es algo que nos toca hoy como filósofos.

La misma praxis de la libertad, como nos lo señaló Foucault, al igual que la puesta en su lugar del poder y del saber, depende del maestro o asesor moral. Es lo que estudió mucho en la práctica de la confesión, la cual se practicaba antes del cristianismo y, de manera connotada, en él. Según este pensador, debe ser una ayuda en la formación de la personalidad, en la escritura de sí, y no un modo de dominación. Un maestro impositivo, al igual que un confesor dominante, son algo que hay que evitar. Es una hermenéutica de la persona, una interpretación del ser humano en lo concreto y vivo, como es la ética, la cual determina la política que se lleve a cabo.

Todo esto nos indica la presencia de una moral de contexto, es decir, no abstracta y desencarnada, sino atenta a la circunstancia (sin que caiga en el extremo de la moral de situación). Implica, además, una escucha hermenéutico-analógica, como la que debe darse en la confesión y en la dirección espiritual, en general, pues de otro modo será imposición, y ahora se insiste mucho en un acompañamiento “no directivo”, es decir, más centrado en el otro.

Conclusión

Nuestro recurso a los estudios foucaultianos sobre la *epiméleia*, así como a los de los moralistas casuistas, nos han hecho comprender la necesidad y relevancia de una hermenéutica de sí, una hermenéutica del sujeto, que analiza las formas de subjetivación, las relaciones de poder y de saber, principalmente para evitar los excesos, el dominio sobre el otro. Parece que una hermenéutica analógica de sí, o del sujeto, resultará muy fecunda e interesante. Como continuación de lo que ya iniciaron Foucault y Paul Ricoeur.²⁴ Y es algo que aún continúa como tarea pendiente, como algo a realizar.

²⁴ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.), pp. XXVIII ss.