

**EL OTRO Y LAS PRÁCTICAS DE EXCLUSIÓN  
COMO OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ**

**CLAUDIA SOFÍA MELO RODRÍGUEZ**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
BOGOTÁ, JULIO DE 2010**

**EL OTRO Y LAS PRÁCTICAS DE EXCLUSIÓN  
COMO OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ**

**Trabajo de grado presentado por Claudia Sofía Melo Rodríguez bajo la  
dirección del profesor Guillermo Hoyos Vásquez como requisito parcial para  
optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
BOGOTÁ, JULIO DE 2010**

**RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:** (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

**RESUMEN**

En este trabajo se analiza cómo el individuo señalado como *otro*, así como las prácticas de exclusión a las que se le sometió a lo largo de la historia, son el resultado del olvido del cuidado de sí comprendido por el mundo antiguo Occidental como cuidado del cuerpo y del alma. Así, en el Medioevo se observa la sustitución de los conceptos, examen de conciencia y *otro*, por los de confesión, juez y pecador respectivamente. El Renacimiento por su parte presenta la relación dialéctica entre locura y razón, lo que lleva a encerrar a la población de la sinrazón. Por otra parte, en el Clasicismo se observa cómo con Descartes esta relación dialéctica se rompe por medio de la certeza del *pienso luego existo*, clasificando para siempre a los sujetos racionales y a los *otros* sinrazón. Posteriormente en la Edad Moderna se fundamentó de manera objetiva la identificación total del *otro*, por medio de la alianza entre teoría de la evolución, psicología y medición de los cuerpos que permitió la consolidación de teorías racistas y nuevas prácticas de exclusión. Finalmente y haciendo un acercamiento a Colombia, se observa cómo estas prácticas de clasificación-exclusión están presentes desde la Colonia y cómo las prácticas de evaluación actuales borraron el cuidado de sí y el examen de conciencia clasificándolo como otro, por medio del Examen estandarizado que tiene como fin aprobar al más apto y excluir al que no alcanzó los parámetros establecidos bajo la óptica científica y económica.

**ABSTRACT**

In this work there is analyzed how the individual indicated as other one, as well as the practices of exclusion to which one submitted him along the history, there are the result of the oblivion of the care of itself understood by the ancient Western world as care of the body and of the soul. This way, in the Medioevo judge and sinner observes the substitution of the concepts, examination of conscience and other one, for those of confession, respectively. The Renaissance for its part presents the dialectical relation between madness and reason, which leads to enclosing the population of the unreasonableness. On the other hand, in the Classicism is observed how with Descartes cards this dialectical relation breaks by means of the certainty of the fodder then I exist, classifying forever to the rational subjects and to others unreasonableness. Later on the Modern Age the total identification was based in an objective way of other one, by means of the alliance between theory of the evolution, psychology and measurement of the bodies that allowed the consolidation of racist theories and new practices of exclusion. Finally and doing an approximation to Colombia, it is observed how practical these of classification-exclusion are present from the Cologne and how the current practices of evaluation erased the care of itself and the examination of conscience classifying it as other one, by means of the standardized Examination that has as end approve the most suitable and exclude the one that did not reach the parameters established under the scientific and economic optics.

## **AGRADECIMIENTOS**

Expreso mis agradecimientos a la Pontificia Universidad Javeriana, a la Facultad de Filosofía, a los profesores que acompañaron mi proceso a lo largo de mi carrera y mi postgrado y, especialmente, a los profesores Guillermo Hoyos por su apoyo, confianza y compromiso, Marcela Forero por ayudarme en el momento que más lo necesité, Francisco Sierra por su amistad y apoyo y a Franco Vergara por todo su apoyo y cariño. De la misma manera, a las secretarias Leonor y Conchita porque hicieron del proceso de estudio, un tiempo muy agradable.

...Por el soldado que quedó en el camino y  
por el Príncipe que victorioso se alzó entre la muralla...

...Al vacío que dejaron los que se fueron y  
a la luz que encienden los que se quedan"

Claudia

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	14
CAPÍTULO I	
CONCEPTOS FUNDAMENTALES EN LA COMPRENSIÓN DEL SUJETO EN LA ANTIGÜEDAD	18
1.1 Del cuidado de sí al conócete a ti mismo	19
1.1.1 Desplazamientos en las técnicas del sí mismo	25
1.1.2 El papel del otro en la inquietud de sí durante la época antigua. El otro como velador	30
1.1.3 El otro en la cultura helenística y romana	32
1.2 El examen de conciencia	38
1.3 La salvación en las prácticas de sí	40
1.4 Para llegar al yo	42
1.5 El individuo y el sujeto en la antigüedad	46
CAPÍTULO II	
OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ Y EXCLUSIÓN DEL OTRO	49
2.1 Purificación y exclusión del <i>otro</i> en la época Medieval	49
2.2 Verdad, Iconografía y Literatura como el Sistema de la locura	54
2.3. La locura como una de las formas de la razón	60
2.4 El otro y su exclusión a partir del acontecimiento cartesiano	62
2.3.1. El momento cartesiano, un acontecimiento en el saber	67
2.3.2. De la barca al pueblo del internamiento	79
2.4. El internamiento y la creación del otro	93
CAPÍTULO III	
LA EVALUACIÓN COMO PRÁCTICA DE EXCLUSIÓN DEL <i>OTRO</i> EN LA ACTUALIDAD	101
3.1 Examen de conciencia o confesión en la Edad Media	102
3.1.1 El pecado y la práctica de la confesión (examen de conciencia)	104

3.1.2 Características de la práctica de la confesión	111
3.2 La modernidad, la ciencia positiva y el herbario humano	117
3.2.1 La ciencia moderna y el herbario humano	121
3.2.2 Observación, clasificación y exclusión de los negros	122
3.2.3 La craneología y la inferioridad de los negros	124
3.2.4. La medida del cráneo más la medida del cuerpo dan como resultado un criminal	125
3.2.5 La psicometría y el señalamiento de los débiles mentales	128
3.3 Las prácticas de evaluación y exclusión en Colombia	132
3.3.1 Colonia, organización espacial y clasificación social en Colombia	133
3.3.2 La educación como filtro de la pureza de sangre	135
3.3.3 Las formas de evaluación actuales	137
3.3.4 La evaluación en Colombia: de clasificación social a exclusión educativa	143
CONCLUSIONES	152
BIBLIOGRAFÍA	158

## INTRODUCCIÓN

Se ha escrito mucho sobre el sujeto, se habla del sujeto histórico, económico, político y moderno entre otros. Foucault es un ejemplo, así como Castoriadis, de aquellos que han realizado estudios valiosos sobre este tema. De la misma manera, sobre las prácticas y procesos de exclusión se pueden encontrar grandes trabajos. Sin embargo, al hablar de sujeto inmediatamente pienso en que debe haber una contraparte. De esta forma, me pregunto en este trabajo por aquel que sería la contraparte del sujeto, o si se quiere, por el que se escapa de la categoría de sujeto.

Pero al intentar responder esta pregunta, me di cuenta de que para hablar de sujeto, así como para hablar de su contraparte, era necesario haber realizado con anterioridad unos procesos de clasificación de los seres humanos, los cuales están basados a su vez, en parámetros sociales, políticos y religiosos entre otros, que marcan las épocas y las sociedades. Es por medio de estos procesos, que se puede reconocer tanto al sujeto como al *otro*; por lo tanto hablar de uno implica hablar del otro, ya que ambos son resultado de dichas prácticas.

Ahora bien, esos procesos de clasificación redundan en prácticas de exclusión que fortalecen la diferencia entre los seres humanos, seleccionándolos como sujeto o como *otros*; aprobando entonces, a los primeros y excluyendo a los segundos.

El problema de las prácticas de exclusión y su papel en la construcción del *otro* y del sujeto es un problema actual en el sentido que nuestra sociedad está imbuida en procesos constantes de clasificación y de exclusión que llevan al individuo a no pensar en sí mismo, ni en lo que esto implique, sino a diluirse, por miedo a ser excluido, entre los parámetros establecidos por el mercado, la eficiencia y la productividad.

Se pueden observar distintos señalamientos a la diferencia, tales como el que se realiza a las personas que optan por tendencias sexuales diferentes a la establecida.

De la misma manera, en el campo académico, los exámenes de selección generan un sentimiento de rechazo y diferentes formas de exclusión hacia la población que no logró cumplir con los mínimos que éstos establecieron. Si se miran más de cerca los procesos de evaluación-selección de la población se podrá concluir que éstos no surgieron de la nada, sino que representan toda una cultura, la cultura de la evaluación, que se afianzó durante siglos en distintas sociedades como la colombiana.

En el campo religioso se puede observar también esta selección y clasificación por medio de conceptos tales como el pecado y de prácticas como la de la confesión, que le cambiaron el sentido a prácticas antiguas como la del examen de conciencia que buscaba un encuentro del hombre consigo mismo, más que generar arrepentimiento y miedo en el individuo.

En el campo científico, psicológico y médico las clasificaciones están a la orden del día, se pasa del sano al enfermo, del normal al anormal, del apto al no apto, etc. Podría seguir mencionando las distintas clasificaciones que absorben a los seres humanos, pero lo que me interesa resaltar es que esas prácticas de clasificación han generado una exclusión hacia todos aquellos que quedan por fuera de la camisa de fuerza de la clasificación.

Pero además considero fundamental resaltar que dichas prácticas permiten hablar de un sujeto, el cual es muy distinto del de las culturas helenísticas, estoicas y romanas de los siglos I y II d.c.. En éstas el sujeto era aquel que lograba cuidar de sí mismo, para lo cual llevaba a cabo prácticas tales como la del examen de conciencia, que le permitían encontrarse con su yo, meta a la que tendía.

Al olvidarse el cuidado de sí de estas culturas, el sentido del sujeto también cambió y tomó identidades de acuerdo con las épocas y con las prácticas mencionadas anteriormente. Pero de la misma manera, el concepto de *otro* cambió totalmente, pues como se verá en el primer capítulo, el *otro* en las culturas greco-romanas y helenísticas, era un guía que le ayuda al individuo a convertirse en sujeto por medio del cuidado de sí.

Pero esto fue cambiando con la época Medieval y el cristianismo y se olvidó totalmente con el acontecimiento cartesiano y con la ciencia moderna. A partir de allí, el sujeto pasó a ser simplemente el que se ajusta a parámetros externos y homogenizadores demandados por las necesidades de las épocas, mas no el que se dedica a cuidar de sí.

De esta forma, son tres los elementos en los que me centraré en este trabajo: el cuidado de sí de las culturas antiguas, las prácticas de exclusión y la construcción del sujeto y del *otro*. Me interesa realizar un seguimiento al desplazamiento y olvido del cuidado de sí y a sus implicaciones en el cambio de sentido del concepto sujeto y del *otro*, así como resaltar el papel de las prácticas de clasificación y de exclusión en el nuevo sentido que se les otorgó a estos conceptos. Para ello, me guío en un primer momento por Michel Foucault y su obra *La hermenéutica del sujeto*, por medio de la cual presento en el primer capítulo los conceptos que me servirán de base para el análisis del desplazamiento y olvido de los conceptos originarios, como el del cuidado de sí, el *otro*, el sujeto, salvación y yo.

Bajo el sentido de estos conceptos analizaré en el segundo capítulo el surgimiento del *otro* y las prácticas de exclusión en el Medioevo, en el Renacimiento, así como con el acontecimiento cartesiano, para lo cual me apoyaré en la obra de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, mostrando cómo este concepto estuvo marcado por procesos religiosos que en un primer momento lo identificaron con la maldad y que hicieron que la población clasificada dentro de él (los locos),

fuese excluida de distintas maneras, como forma de proteger a la sociedad. El concepto de cuidado de sí es entonces, desplazado por el de prevención hacia el diferente. De la misma manera, cómo la locura en el Renacimiento mantuvo una relación dialéctica con la razón, siendo la primera una de las formas de la segunda; finalmente, cómo esta dialéctica se rompe con el acontecimiento cartesiano que expulsa definitivamente a la locura de la razón y clasifica a los individuos entre racionales y sinrazón, entre razonables e insensatos, borrando cualquier vestigio del cuidado de sí y ratificando el conocimiento objetivo.

En el capítulo tercero, me apoyaré en la lectura de Stephen Gould y su obra *La falsa medida del hombre*, por medio de la cual presento las prácticas de clasificación y de exclusión surgidas en Europa en el siglo XVIII y que fueron sustentadas por el discurso científico-biológico de la selección; para, a partir de éste, observar cómo en la actualidad las prácticas evaluativas en Colombia son prácticas de clasificación, selección y exclusión de la población.

De esta forma, en el presente trabajo deseo demostrar cómo pese a que la sociedad actual es presa de distintas formas de clasificación y de exclusión, es posible si no eliminarlas, al menos limitarlas por medio del retorno al cuidado de sí, que permitirá hablar de sujeto en términos ya no de conocimiento científico, sino en términos de ser humano, al tomar en serio la propia existencia y la de los demás.

Considero que es fundamental volver al sentido originario del cuidado de sí de los siglos I y II d.C., así como de sus prácticas, tales como el examen de conciencia, para que el individuo pueda considerarse sujeto en sí mismo a partir del encuentro con su yo y de la comprensión y aceptación de su ser, borrándose así la figura del *otro* al dejar de clasificar a los hombres y de excluirlos, al dejar de evaluarlos y medirlos, convirtiéndolos en una cifra, código o calificación.

## **CAPÍTULO I**

### **conceptos fundamentales en la comprensión del sujeto en la antigüedad**

¿Las prácticas de sí de la Antigüedad pueden ser consideradas prácticas de subjetivación? ¿Estas prácticas de sí llevan a cabo una hermenéutica del sujeto? ¿Es posible hablar de sujeto durante la Antigüedad? La discusión de estas preguntas orienta la construcción del presente capítulo.

Discuto y construyo las respuestas a estas preguntas desde la perspectiva de *La hermenéutica del sujeto* de Foucault para mostrar que en las culturas estoica, helenística y romana, el *yo* es la meta que persigue y debe perseguir el individuo para convertirse en sujeto; y la forma para llegar a ella es el cuidado de sí por medio de distintas prácticas como el examen de conciencia, práctica fundamental en la constitución del sujeto y que sufrirá modificaciones en la historia occidental, hasta casi desaparecer en la actualidad, como lo mostraré en los capítulos II y III; en este proceso el individuo siempre estará acompañado por un *otro* o maestro quien le ayudará en encuentro con su *yo*.

Por otra parte, este capítulo tiene como objetivo plantear los conceptos fundamentales que rigieron la constitución del sujeto en las culturas mencionadas y que me permiten realizar un análisis posterior (capítulos II y III) de las formas de clasificación-selección como elementos fundamentales en la nueva concepción del sujeto.

## 1.1 Del cuidado de sí al conócete a ti mismo

En *La Hermenéutica del Sujeto*<sup>1</sup> Foucault muestra que hubo un desplazamiento de la noción *Inquietud de sí (epimeleia heautou)* a la noción *Conócete a ti mismo (gnothi seauton)*. Desplazamiento que no es connatural a estas nociones sino que se debe a la interpretación que de ellas hizo la historia y propiamente, la historia de la filosofía occidental. Foucault busca adentrarse en estos preceptos para mostrar cómo, pese a que el *conócete a ti mismo* ha sido comprendido como la noción fundadora de las relaciones entre sujeto y verdad, originariamente, esta noción estaba subordinada a la *Inquietud de sí (epimeleia heautou)*.

Para el autor, la *epimeleia heautou* no es una regla sino una inquietud, mientras que el *gnothi seauton* es una regla que sale de esa inquietud y que por lo tanto depende de ella, siendo entonces, la *epimeleia heautou* la base y marco del *gnothi seauton*. Pero entonces:

¿Cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí) haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al “conócete a ti mismo” y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de inquietud de sí que, de hecho, históricamente, cuando se consideran los documentos y los textos, parece haber enmarcado ante todo el principio de “conócete a ti mismo” y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera?<sup>2</sup>.

Para explicar la relación entre estas dos nociones, así como su desplazamiento y connotaciones, Foucault analiza en un primer momento el *Alcibíades* de Platón<sup>3</sup>, para en un segundo momento, adentrarse en la filosofía helenística y posteriormente en la filosofía romana, pues el *ocuparse de sí* se convertirá, según él, en las culturas helenística y romana en un fenómeno cultural de conjunto, pero

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collage de Françe (1981-1982)*. (Traducido por Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana) México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Clase del 6 de enero de 1982, pág., 29.

<sup>3</sup> Es importante aclarar que el texto el *Alcibíades* citado por Foucault es un texto no canónico que pertenece a la tradición platónica y cristiana.

sobre todo en un acontecimiento del pensamiento. Por tal razón, es necesario que la historia del pensamiento saque a la luz el momento en que un fenómeno cultural se constituye como momento decisivo en el cual se compromete hasta nuestro modo de ser sujetos modernos<sup>4</sup>. Para ello es necesario tener en cuenta los primeros sentidos que tuvo la *epimeleia heautou*, los cuales se presentan desde el siglo V a.C. hasta los siglos IV y V d.C. y que se pueden resumir así:

- La *epimeleia heautou* se presenta en estos siglos como una forma determinada de considerar las cosas, como actitud ante los otros y ante el mundo.
- La *epimeleia heautou* es una forma determinada de *mirada*, de *atención*, es convertir la mirada y trasladarla desde los otros hacía sí mismo.
- La *epimeleia heautou* también designa una serie de acciones sobre sí mismo por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica y se transfigura. Por lo tanto, designa toda una serie de prácticas que se verán reflejadas en las técnicas de meditación, las técnicas de memorización del pasado, y las técnicas de examen de conciencia<sup>5</sup>.

A partir de lo anterior es necesario entonces, observar la relación que se da entre el *cuidado de sí y el conócete a ti mismo* en el *Alcibíades*. Esta relación puede ser advertida en la interpelación de Sócrates a Alcibíades<sup>6</sup> para que se ocupe de sí mismo, sin embargo, este ocuparse tiene como fin poder ocuparse de los otros. Por lo tanto, Alcibíades debe ocuparse de sí mismo para poder gobernar bien la ciudad.

El diálogo con Alcibíades está marcado por la situación de éste, quien por su estatus social desea y está en posibilidad de gobernar la ciudad. Sin embargo, este aristócrata tiene dos características que son a la vez, las que marcarán la

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. Clase del 6 de enero de 1982. Segunda Hora, *Op. Cit.* 26.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 28.

<sup>6</sup> Alcibíades era un aristócrata, hijo de Clinias que a su vez pertenecía al *genos* de los Eupátridas; a su vez su madre pertenecía a la familia de los Alcmeónidas. Alcibíades se está preparando para gobernar la ciudad, pero su situación no es favorable, porque no posee suficiente fortuna para igualar al rey de Persia, pero tampoco suficiente educación, ya que fue educado por Pericles quien confió la educación de Alcibíades a un viejo esclavo.

presencia del *ocúpate de ti mismo* y el *conócete a ti mismo* dentro del diálogo de Platón: 1. Alcibíades ya no es joven sino un hombre maduro. Propiamente Foucault dirá que está en la edad crítica en la cual un hombre sale de su juventud y de las manos de los pedagogos para empezar en la vida política; 2. Alcibíades recibió una educación deficiente, lo cual se explica por dos razones: la primera, porque fue criado por un viejo esclavo ignorante; y la segunda porque los hombres que lo rodearon y que lo amaron en su juventud, nunca se preocuparon por él y por el cuidado que él tuviera de sí mismo, pues lo único que buscaban era su cuerpo.

A partir de esto, Sócrates le hace ver a Alcibíades las desventajas que tiene frente a sus enemigos (los espartanos y los persas) en el momento de gobernar, y por lo tanto, le aconseja que debe *conocerse a sí mismo*, compararse con sus rivales a fin de conocer sus limitaciones.

Foucault aclara que en este momento el *conócete a ti mismo* se presenta sólo como un consejo para que Alcibíades sepa a qué se está enfrentando y tenga conciencia de que, además de la falta de riqueza y educación, le hace falta la *tekhne* para poder superar esas limitaciones; así, Sócrates por medio de sus interrogaciones, hace ver a Alcibíades que desconoce el objeto y el fin de su tarea política, es decir, del gobierno de la ciudad.

A través del *Alcibíades*, el autor francés muestra que, en un primer momento, la noción de *ocuparse de sí* tiene como finalidad el gobierno de los otros, por lo tanto, está ligada al poder. Pero no es que el ocuparse de sí sea una consecuencia de la posición social económica y política favorable del individuo, sino que es una condición que se le pone al individuo que goza de ellas para que pueda llegar a la acción política. “No se puede gobernar a los otros, no se les puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí

mismo. Inquietud de sí entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción”.<sup>7</sup>

Es un hecho que Alcibíades debe ocuparse de sí mismo, y que lo puede hacer gracias a que todavía no es viejo. Surge entonces una condición para el ocuparse de sí mismo: ser joven o estar en la edad crítica, es decir, no haber llegado a la vejez, lo cual se diferenciará de las filosofías epicúreas y estoicas, para quienes el cuidado de sí debe ser una actividad permanente de todos los individuos y durante toda la vida. Surgen aquí las preguntas socráticas: ¿Qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse? ¿En qué debe consistir esa inquietud de sí y qué es ese preocuparse?

En primer lugar, ¿qué es el sí (29b)? El sí es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos. Auto significa “lo mismo”, pero también implica la noción de identidad. El sentido más tardío desplaza la pregunta desde “¿Qué es este sí mismo?” hasta “¿cuál es el marco en que podré encontrar mi identidad?” Alcibíades intenta encontrar este sí en un movimiento dialéctico. Cuando uno se preocupa del cuerpo, uno se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es el del cuerpo sino el del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia<sup>8</sup>.

Como se puede ver, a la primera pregunta Sócrates responde que el *sí mismo* es el alma. Ésta no es tomada como sustancia sino como sujeto de acción. Pero, que el alma sea el sujeto de la acción implica el concepto de *Kresis* que significa *valerse de*, que en este caso es valerse del cuerpo. Pero no es una relación instrumental, sino que muestra la posición trascendente del *sujeto* frente a todo lo que lo rodea incluyendo su cuerpo.

En este diálogo, Sócrates a su vez, mostrará que esa inquietud de sí y ese preocuparse no son otra cosa que conocerse a sí mismo. Las prácticas del

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. Clase del 6 de enero de 1982. Segunda Hora, *Op. Cit.* pág. 51.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. (Introducción de Miguel Morey) Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1990, cap., 1, págs. 58-59.

*cuidado de sí* no son originarias de Platón, ya se encontraban en los pitagóricos, sin embargo, es el alumno de Sócrates quien las reorganiza en sus diálogos alrededor del *conócete a ti mismo*.

Pero lo interesante de Platón y del platonismo, según Foucault, es que esa reorganización no es en ningún momento un olvido de una de las nociones por la otra, sino más bien, un entrelazamiento de ellas, aunque en ciertos momentos se haga más énfasis en alguna de las dos. En ese sentido, el *cuidado de sí* implica un autoconocimiento: es necesario conocer ese sí mismo (el alma). Este conocimiento del sí mismo implica una serie de tecnologías del yo, que estarán presentes en culturas como la helenística y la romana, y que dejan ver las relaciones complejas que tienen las dos nociones y las razones por las cuales no se puede decir que la base de las relaciones entre sujeto y verdad es el *conocimiento de sí mismo* únicamente e independientemente del *cuidado de sí*<sup>9</sup>.

De esta forma, en el diálogo, Alcibíades debe: 1. ocuparse de sí mismo, lo cual implica ocuparse del alma; 2. para ocuparse de sí mismo debe conocerse; 3. para conocerse es necesario mirarse en un elemento que sea, en su naturaleza, idéntico al alma; 4. en ese elemento debe dirigir la mirada al principio que constituye su naturaleza es decir el pensamiento y el saber (*to phronein, to eidenai*); 5. al dirigirse a ese elemento en el cual se encuentra el principio de la sabiduría, el alma podrá verse. Ese elemento es el elemento divino<sup>10</sup>.

Esto significa que para reconocer nuestra alma no basta con verla a través de un alma semejante, sino verla a través de un elemento más puro, a saber la divinidad. Hay que conocer lo divino para reconocerse a sí mismo.

---

<sup>9</sup> Foucault en su obra *Tecnologías del yo*, explica que los seres humanos poseen cuatro tecnologías que les permiten entenderse a sí mismos, la cuarta de ellas es la llamada tecnologías del yo, que según el autor, "les permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma [...] obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo... Op. Cit.*, cap. 1, pág. 48.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto... Op. Cit.*, Segunda Hora, pág., 80.

De lo anterior se puede decir lo siguiente: de la *inquietud de sí mismo*, surge un movimiento de autoconocimiento o *conocimiento de sí mismo*, el cual hace que el individuo dirija la mirada al elemento divino y se reconozca por medio de él; de tal manera que cuando lo observe y se reconozca en él, se mire a sí mismo y reconozca en sí mismo el elemento divino. Cuando el alma conoce el elemento divino adquiere la sabiduría (*sophrosyne*). Al lograr la sabiduría, el alma podrá volver a la Tierra y gobernar la ciudad, pues podrá distinguir lo verdadero de lo falso.

En todo este proceso de conocimiento y reconocimiento sale a la luz una identidad entre el *ocuparse de sí mismo*, la sabiduría y, un elemento nuevo: la justicia<sup>11</sup>. Foucault retomando el diálogo muestra cómo al final del mismo, Alcibíades dice a Sócrates que desde ese momento se compromete a consagrarse a la justicia. No dice que va a consagrarse a sí mismo, lo cual no es indicativo de que el diálogo haya fracasado, sino al contrario, muestra que por fin Sócrates logró que su enamorado viera que el sentido del ocuparse de sí mismo es contemplar la esencia de la sabiduría, la cual no es otra que la justicia.

Pero además este proceso descrito por Foucault a partir del diálogo platónico, permite observar que la forma de expresión por excelencia del cuidado de sí o de la inquietud de sí, es el auto-conocimiento, es el conocerse a sí mismo (*gnothi seauton*).

En efecto, me parece que lo que va a caracterizar la inquietud de sí en la tradición platónica y neoplatónica es, por un lado, el hecho de encontrar su

---

<sup>11</sup> En este punto es necesario aclarar que el traductor de la obra de Michel Foucault, Horacio Pons, expresa que cuando Foucault coloca entre paréntesis la palabra (*dikaiosyne*) que significa *justicia*, después de la palabra *sabiduría*, está tal vez equivocado y que en realidad quiere decir (*sophrosyne*) que significa *sabiduría*. Sin embargo, creo que es intencional de parte del autor colocar (*dikaiosyne*) y no (*sophrosyne*) pues lo que está intentando mostrar es que hay una identidad entre la esencia de la sabiduría y la justicia. Por esa razón lo que coloca en el paréntesis no es la traducción griega del término sabiduría, como lo ha hecho en otras partes del texto, sino que directamente coloca el elemento que le es idéntico. Es decir: sabiduría implica justicia, en ese momento del diálogo: “y descubrirá, por consiguiente, la esencia misma de la sabiduría (*dikaiosyne*) o, a la inversa, cuando dirija su mirada a la esencia de la sabiduría (*dikaiosyne*), verá al mismo tiempo el elemento divino”. *Ibid.* págs., 80-81.

forma y su realización en el autoconocimiento, como forma si no única, sí al menos absolutamente soberana de la inquietud de sí. En segundo lugar, la corriente platónica y neoplatónica tendrá también como característica el hecho de que ese autoconocimiento, como expresión fundamental y soberana de la inquietud de sí, dará acceso a la verdad y a la verdad en general. En tercero y último lugar será característico de la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí el hecho de que el acceso a la verdad permita, al mismo tiempo, reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo: creo que esto es fundamental en la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí. No encontraremos estos elementos [en todo caso, no los encontraremos así distribuidos y organizados] en las otras formas de la inquietud de sí<sup>12</sup>.

El *Alcibíades* permite observar también que en el platonismo y en el neoplatonismo se encontrará la inquietud de sí marcada por tres elementos: 1. Pedagogía: la inquietud de sí o el ocuparse de sí mismo se presenta como complemento a esta educación deficiente; 2. Política: Alcibíades, y en general el gobernante, tiene el deber de ocuparse de sí mismo para poder gobernar bien; 3. Erótica: los amantes de Alcibíades no se preocuparon por él ni porque él se ocupara de sí mismo, es Sócrates el que juega un papel fundamental en el ocuparse de sí mismo y en el auto-conocimiento de Alcibíades, pues Sócrates será el *otro*, el maestro, el que velará para que su proceso de autoconocimiento e inquietud de sí puedan realizarse en el discípulo amado. Es necesario resaltar el tercer elemento ya que en las época helenística y romana esos lazos de amor no estarán presentes o al menos no de la misma manera que se pueden observar en los diálogos platónicos.

**1.1.1 Desplazamientos en las técnicas del sí mismo.** Foucault muestra que Platón y el platonismo realizaron un doble juego respecto de las nociones *ocuparse de sí mismo* y *conocerse a sí mismo*. Por un lado, como se observa en el diálogo, son necesarias una serie de prácticas para alcanzar la verdad, prácticas que son en últimas, condiciones de espiritualidad. Es decir, el individuo debe tener cierta calidad espiritual marcada por las prácticas, de lo contrario no podrá acceder a la verdad.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág., 86.

Por otro lado, el platonismo reabsorbe, según Foucault, la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, un conocimiento de sí mismo, un conocimiento de las esencias y un conocimiento de lo divino, pero conocimiento en definitiva. Por tal razón, el platonismo abre la puerta a una serie de movimientos en relación con la inquietud de sí, movimientos por un lado puramente espirituales y por otro lado, de conocimiento puro sin relación alguna con la espiritualidad, en el sentido que, para el platonismo el cuidado de sí tiene como fin llegar a la verdad, pero sólo llega a ella por medio de un autoconocimiento, de conocerse a sí mismo. “Y en esa dimensión, el autoconocimiento y el conocimiento de la verdad (el acto del conocimiento, el camino y el método del conocimiento en general) van, en cierto modo, a absorber, a reabsorber en ellos las exigencias de espiritualidad”<sup>13</sup>.

Así como, la inquietud de sí se presentaba en el platonismo con ciertas relaciones (con la acción política, con la pedagogía, con la erótica), de la misma manera en las tradiciones estoica, romana y cristiana<sup>14</sup>, las relaciones entre inquietud de sí y política, inquietud de sí y pedagogía y finalmente, las relaciones entre la inquietud de sí y la erótica sufrieron desplazamientos.

Se observa así en el diálogo, que el imperativo de inquietud de sí se aplica al gobernante y surge frente a la pregunta ¿cómo gobernar bien? Por lo tanto, este imperativo es un privilegio para el gobernante, pero también es un deber propio de su condición. Sin embargo, en las culturas estoica, romana y cristiana se da un desplazamiento en la medida que este imperativo se aplicará a todo el mundo, es decir que ya no será un privilegio y un deber para los gobernantes, sino que se dirá que es para toda clase de personas.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág., 88.

<sup>14</sup> El cristianismo no será abordado en este párrafo, simplemente se menciona para luego poder llevar a cabo la comparación de las técnicas de sí y del papel del desplazamiento que sufrieron éstas en el cristianismo.

No obstante, ese principio tiene unas exigencias que lo hacen clasificatorio y que impiden que todos puedan aplicarlo a su vida, restringiéndolo de nuevo a una elite, puesto que para poder llevar a cabo la inquietud de sí es necesario primero que todo tener unas condiciones económicas y sociales favorables que le permitan dedicarse a ello por completo; por otro lado, las prácticas de la inquietud de sí son de tal naturaleza que alejan y separan a los que las practican de los que no las practican, es decir del común de la gente.

Este desplazamiento es importante porque permite mostrar una primera clasificación e identificación de los *otros* o del *otro*, pues en el diálogo *Alcibíades*, el *otro* era el maestro (Sócrates), que ayuda a su discípulo (Alcibíades) a ver la verdad de lo que ignora y a darse cuenta de que ignora que ignora; mientras que en las épocas posteriores vemos que el *otro* surge de una diferenciación entre los escogidos por sus condiciones tanto sociales y económicas como espirituales y los que llevan una vida común, los no escogidos, los diferentes. Se podría decir que se da implícitamente una selección de los individuos.

El segundo desplazamiento, el que se da en la relación de inquietud de sí y pedagogía, se presenta en torno a la pregunta por la edad propicia para el cuidado de sí. En Platón y el neoplatonismo, el individuo debe ocuparse de sí en el momento en que deja la adolescencia y se prepara para el gobierno de la ciudad, mientras que, como se verá con los helénicos, la inquietud de sí debe ser una constante preparación para la vida y sobre todo para la vejez. Por lo tanto, la inquietud de sí ya no es un sustituto de la pedagogía deficiente de un futuro soberano, sino que es un complemento pedagógico del individuo que se prepara para la vida y en ese sentido para la vejez.

Precisamente esta “generalidad” de la inquietud de sí, es decir el que no se restrinja a un momento determinado de la vida, ni a un grupo específico de individuos, es lo que permitirá que en las tradiciones helenística y romana surja una cultura de sí, que la inquietud de sí se vuelva coextensa con la vida individual y que sea asumida como *arte de la vida*. Arte de la vida que tendrá como único fin

el yo. Este yo debe ser tomado con precaución porque no se refiere al yo objeto de estudio, de análisis y de interpretación; sino que es tomado en las culturas helenística, estoica y romana como fin, la meta a la que el individuo debe llegar. Sin embargo, este tema lo tocaré posteriormente en otro capítulo del presente trabajo.

Finalmente, respecto a la tercera relación, el filósofo francés centrará la erótica, en la erótica de los muchachos, y en ese sentido dice que también allí hubo un desplazamiento porque en las culturas helenística y romana, la inquietud de sí no estará relacionada con ésta, como sí se podía observar en Platón, y en su diálogo el *Alcibíades*, pues allí entre el maestro y el discípulo existían lazos estrechos que marcaron su relación y la inquietud de sí de Alcibíades.

Como se recordará, Sócrates considera que los hombres que dijeron amar a Alcibíades se preocuparon más por su belleza antes que por su inquietud de sí, es decir, de cuidar de su cuidado de sí; sólo Sócrates será ese *otro* por el cual era necesario pasar en el proceso de la inquietud de sí de Alcibíades. En el helenismo y en la tradición romana seguirá presente la necesidad del *otro* pero como se verá más adelante, este *otro* tiene un papel muy definido en la inquietud de sí, mas no estará relacionado con la erótica de los muchachos sino con ciertas prácticas de la inquietud de sí.

Ahora bien, hasta ahora hemos visto cómo el cuidado de sí está estrechamente relacionado con el conócete a ti mismo, tanto así que es el que enmarca a este último. Sin embargo, como aclara Foucault, la historia de la filosofía occidental oculta el cuidado de sí y deja solamente el conócete a ti mismo como base y origen explicativo de las relaciones entre sujeto y verdad.

Es innegable que este desplazamiento tiene su mayor esplendor en el siglo XVII o época clásica como la identifica el autor y en la época moderna, pero en ello profundizaré más adelante. Por ahora es necesario analizar un concepto

fundamental en la práctica de sí, el cual es fundamental en la respuesta a la pregunta inicial que hace Foucault sobre el porqué del desplazamiento de estas nociones. Este concepto es el *otro*.

En el párrafo me ocuparé de analizar las relaciones que tuvo dicho concepto con el cuidado de sí y con el conócete a ti mismo en el periodo socrático-platónico, así como en las culturas helenísticas, estoicas y romanas de los siglos I y II d.C. No analizaré su papel en la modernidad porque este es un tema posterior, sin embargo, haré las referencias que sean necesarias si su análisis así lo exige.

**1.1.2 El papel del otro en la inquietud de sí durante la época antigua. El otro como velador.** En el diálogo platónico el *Alcibíades*, se puede observar que el *otro* cumple una función de orientador en la búsqueda de la verdad del discípulo, un discípulo que ha dejado la adolescencia y debe enfrentarse a la vida pública. El *otro*, que en este caso es el maestro Sócrates, orienta a Alcibíades en su indagación sobre su labor como gobernante, es decir, sobre el gobierno de la ciudad.

En ese recorrido que realiza Alcibíades de la mano de Sócrates, éste se encuentra, en un primer momento, con que desconoce en qué debe consistir el buen gobierno, Sócrates le hace ver su ignorancia por medio del diálogo, por medio de preguntas que llevan al futuro gobernante a darse cuenta de su ignorancia respecto a su función. Sin embargo, el papel de Sócrates no se limita a ayudar a descubrir la ignorancia de su interlocutor, sino que debe abonar el camino por medio de la misma técnica, es decir la interrogación, para que el indagado encuentre las respuestas y en últimas la verdad. Es así como Alcibíades se da cuenta de que el sentido del ocuparse de sí mismo es contemplar la esencia de la sabiduría, la cual no es otra que la justicia.

En otras palabras, el acompañamiento del maestro le debe permitir al discípulo comprender que es necesario que se ocupe de sí mismo, para así descubrir la esencia de la verdad y gobernar bien la ciudad.

Es importante observar que el *otro*, en los diálogos platónicos, es el que ayuda en el proceso de autoconocimiento, mas no como el que le dice la verdad al discípulo, o el que realiza una hermenéutica de su ser, sino como un acompañante que ayuda a que el discípulo se pueda interrogar a sí mismo, es decir, se pueda ocupar de sí mismo, conocerse a sí mismo y por lo tanto, gobernar bien.

El *otro* en estos diálogos es un velador, un vigilante que se preocupa y se ocupa del cuidado de sí del que tiene bajo su cuidado. Este *otro* indica también, la

presencia para el maestro o velador de aquél por quien vela, es decir, el otro que está en el proceso de cuidado de sí y de autoconocimiento; el velador es en últimas el velador del cuidado de sí y del autoconocimiento del *otro*. La presencia de estos *otros* es importante porque como se verá más adelante, en las épocas clásica (siglo XVII) y moderna, sólo habrá un *otro*, aquél que se aleja de los parámetros de la razón, aquél que es diferente, que no pertenece a lo mismo, aquel que debe ser internado y así, excluido; mientras que los que lo catalogan y clasifican como otro, no son *otros*, son los que tienen y pueden enunciar la verdad, son los dueños de la verdad.

El *otro* en la antigüedad es indispensable en la formación del joven y según el autor de *La hermenéutica del sujeto*, se pueden identificar varias formas de relación con ese otro, al que también llama prójimo:

...se pueden reconocer con facilidad tres tipos de magisterio, tres tipos de relación con el prójimo como indispensables para la formación del joven. Primero, el magisterio del ejemplo. El otro es un modelo de comportamiento, un modelo de comportamiento transmitido y propuesto al más joven e indispensable para su formación. Este ejemplo puede ser transmitido por la tradición: son los héroes, los grandes hombres que aprendemos a conocer por los relatos, las epopeyas etcétera. El magisterio del ejemplo también está asegurado por la presencia de los grandes mayores prestigiosos, de los ancianos gloriosos de la ciudad. Asimismo, este magisterio del ejemplo está garantizado, de manera más íntima, por los enamorados que, en torno del joven, le proponen un modelo -deben, deberían, en todo caso, proponerle un modelo- de comportamiento. El segundo tipo de magisterio es el de la competencia, es decir, simplemente el que transmite al más joven conocimientos, principios, aptitudes, destrezas técnicas, etcétera. Por último, el tercer tipo de magisterio: desde luego el socrático, que es el magisterio de la turbación y el descubrimiento y que se ejerce a través del diálogo. Lo que es preciso señalar, creo, es que estos tres tipos de magisterio se apoyan en cierto juego de ignorancia y memoria<sup>15</sup>.

La memoria en estas formas de magisterio es la que permite pasar al individuo de la ignorancia a la no ignorancia, y es allí donde el *otro* es fundamental, porque nadie puede dar ese paso sin la ayuda de otro, es decir nadie puede salir de la

---

<sup>15</sup> FOUCAULT. *La Hermenéutica del Sujeto...* Op. Cit., Clase del 27 de enero de 1982, págs., 131, 132.

ignorancia solo, por lo que se puede afirmar que el hombre es incapaz de verdad y ese es el papel de Sócrates, ayudar a dar a luz a la verdad.

**1.1.3 El otro en la cultura helenística y romana.** A diferencia del momento socrático-platónico, en las culturas helenística y romana, (siglos I y II d.C) el *otro* aparece dentro de las prácticas de autoconocimiento y a la vez, unido con el concepto *askesis* o ascesis, la cual se presenta como condición de posibilidad para acceder a la verdad, para acceder al *yo*. Es importante no confundir la ascesis helenístico-romana con la cristiana, pues en esta última se trata de una renuncia al *yo*.

La ascesis es una práctica que tiene como objeto, que el sujeto se ligue a la verdad; es una práctica de la verdad que realiza el individuo para llegar a su autoconocimiento, en ese sentido, el *otro* es el que le da las pautas a seguir en su proceso de conocimiento. En la mediación romana, ese *otro*, en algunos casos es un familiar, un amigo o simplemente el maestro, el consejero que ayuda a su discípulo en problemas relacionados con la vida cotidiana, tales como la economía del hogar, la dietética y la erótica<sup>16</sup>.

Sin embargo, es importante decir que en las culturas helenística y romana, a diferencia de la griega, la práctica de sí y el *otro* no buscan sacar al individuo de la ignorancia, sino transformarlo, corregirlo, por eso el papel del filósofo como operador; y el papel de la filosofía como conjunto de prácticas, así como la importancia de la Escuela como mediación entre el filósofo y los individuos (escuela epicúrea y escuela estoica, Epicteto).

---

<sup>16</sup> El papel y la figura del *otro* cambia cuando se pasa del maestro al consejero, pues el consejero no necesariamente es filósofo y mantiene con el discípulo una relación de amistad, pero sobre todo, política, económica y social, lo cual determina también la relación del individuo consigo mismo, tal como se apreciará más adelante. Sin embargo, es fundamental aclarar que el consejero se limita a dar consejos de prudencia para la vida práctica, mas no ofrece modelos generales para la vida, como sí los ofrecía por ejemplo Platón en sus diálogos.

Entre los consejeros encontramos a Séneca, Epicteto y Filón, entre otros. La presencia de estos consejeros, profesores e instituciones<sup>17</sup>, refleja como aspecto importante del cuidado de sí su peso ético, pues en estos grupos de filósofos, las prácticas que se llevan a cabo están marcadas tanto por la espiritualidad, por su papel crítico y formativo -pues se trata de hacer una crítica de los propios hábitos y valores-; así como por la inquietud de sí y sus prácticas orientadas por estos maestros.

Estas prácticas se convierten en una armadura para la vida, en un dispositivo del individuo, el cual se activa cuando se necesita, permitiendo actuar de una forma debida ante las situaciones de la vida, como la enfermedad, la muerte, los problemas económicos, etc.; de tal manera, que la vejez se convierte en la meta a la que se tiende; es necesario entonces, actuar como si la vida hubiese culminado sin esperar nada, por eso la importancia de la preparación mediante ciertos ejercicios como los de la vejez y los de la muerte. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que a la vejez no se tiende por ella misma, sino porque en ella se produce el encuentro con el *yo*, sólo en ella es posible pasar de individuo a sujeto.

En estas prácticas de autoconocimiento existe una relación distinta entre el operador<sup>18</sup>, o guía, en el cambio del discípulo y el individuo que realiza la práctica de sí. Por lo general estas prácticas están enmarcadas en grupos que siguen unas normas, y se mantienen dentro de una espiritualidad, convirtiéndose en parte de la vida del individuo, realizándose dentro de un espacio definido como la escuela (mediación helenística y pitagórica), o las instituciones que funcionaban como seminternados, en donde se impartían clases de

---

<sup>17</sup> Se debe recordar, que mientras Séneca enseña individualmente a algunos personajes de la sociedad, Epicteto enseña en la Escuela.

<sup>18</sup> Es importante aclarar que el *otro* aparece como operador, debido a que, a diferencia del periodo clásico, en los periodos helenístico y romano, se parte del hecho de que el individuo no debe guiarse hacia la sabiduría (saber que no sabe y que no sabe lo que ignora) por medio de la memoria, sino que debe guiarse hacia el ser sujeto, hacia el estatus de sujeto; en otras palabras, pasar de individuo a sujeto de *stultus* a *sapiens*, lo cual logra con la ayuda del operador, es decir, del filósofo, que es operador en cuanto realiza una operación que afecta el modo de ser del individuo.

filosofía a distintos públicos, desde los que buscaban convertirse en filósofos, hasta los ocasionales que asistían por un problema particular (mediación estoica).

Como se puede observar, la orientación ya no es para el político que desea ser gobernante, sino para todo aquel que busca vivir bien, lo cual aparentemente, permitiría pensar que el cuidado de sí se generalizó en estas culturas y se hizo asequible a todos, lo cual no es preciso, pues solamente accedían a ésta aquellos que tenían las condiciones para hacerlo, como se verá un poco más adelante.

En las culturas helenístico-romanas, la inquietud de sí no tiene un fin distinto al de conocerse a sí mismo para poder vivir bien y así, lograr el encuentro con el *yo*, ni tampoco se reduce a una edad determinada, puesto que es una práctica llevada a cabo durante toda la vida; debe tomarse como una preparación para la vejez, en la cual el individuo se encuentra con sí mismo, con su *yo*. El cuidado de sí se convierte entonces en el *arte de vivir*.

Pero, ¿por qué es tan importante la vejez?, porque es en ella donde el individuo se convierte en sujeto, es decir en un ser ético y moral; por eso necesita del *otro*, pues por medio suyo puede corregir su naturaleza, lo que es fundamental en las culturas helenísticas y romanas<sup>19</sup>. En otras palabras, todos los hombres son individuos, pero no todos son sujetos. Para lograrlo, es necesario un operador (filósofo) que corrija sus malos hábitos por medio de la filosofía, es decir, de un conjunto de prácticas y de principios, que le permiten al individuo cuidar de sí mismo<sup>20</sup>. Para comprender mejor la relación entre cuidado de sí, *otro* y sujeto,

---

<sup>19</sup> Se muestra entonces el cambio entre el momento socrático-platónico y el momento helenístico-romano, pues en el primero, el *otro* le permitía al hombre salir de su ignorancia, mientras que en el helenístico-romano, el *otro* es necesario para transformar el cambio en la naturaleza del hombre y no para sacarlo de la ignorancia.

<sup>20</sup> Es necesario aclarar que la mediación de la escuela en el encuentro con el *yo*, es propia del periodo helénico, y de escuelas como la epicúrea y la estoica, porque en la cultura romana la mediación no es la escuela sino directamente el consejero privado y en muchos de los casos tiene un fin comercial, lo cual desdibuja o modifica el papel del filósofo, a la vez que adquiere cada vez más relevancia. Entonces, en la cultura romana se replantea el papel del *otro* en relación con el papel desempeñado en los diálogos platónicos y en las culturas helenísticas y estoicas, pero sigue siendo necesario y se sigue recurriendo a él.

podemos tomar el concepto de *stultitia* - *stultus* que Séneca en su *Carta 52 a Lucilio* define como sinrazón y que es expuesto por el autor francés.

¿Cuál es, Lucilio, esta fuerza que nos atrae en un sentido cuando nosotros tendemos hacia otro, y nos empuja al lugar donde no queremos ir? ¿Qué es esto que lucha contra nuestra alma y que no permite que nosotros queramos una cosa de una vez para siempre? Fluctuamos entre diversos propósitos: no queremos nada con libertad libre, absoluta y perpetua. “Es”, me dices, “la estulticia, que no se detiene ante nada, a la que nada place mucho tiempo”. Pero ¿cómo y cuándo nos desasiremos de ella? Nadie por sí mismo tiene poder bastante para elevarse por encima de la estulticia; es menester que alguien le tienda la mano, que alguien le levante<sup>21</sup>.

De esta manera, se puede decir que el *stultus* se caracteriza por no cuidar de sí mismo, por no poseer voluntad libre, por no tener deliberación y en últimas por no tener razón. Estas características tienen una secuencia lógica, pues cada una se sigue de las demás, de tal manera, que el *stultus*, al no cuidar de sí mismo por medio de la práctica de cuidado de sí, no tiene una voluntad libre pues estará determinado por las cosas accidentales mas no por las verdaderas; por lo mismo, no sabrá discernir, pues estará imbuido en dichas cosas y situaciones superfluas, lo que lo lleva en últimas a actuar sin razón.

La voluntad libre implica querer libremente, pero surge entonces la pregunta ¿qué es aquello que se puede querer libremente? Según Séneca, lo único que se puede querer libremente es el *yo*. Por lo tanto, el *stultus* carece de la relación entre voluntad y *yo*; se puede observar además que para que la voluntad sea realmente libre debe desear al *yo*, el

---

<sup>21</sup> SENECA. *Cartas morales a Lucilio*. Carta LII Elección del maestro. Buenos Aires: Ediciones Orbis, S.A. Argentina, 1984, pág., 113.

cual, según Foucault -siguiendo a Séneca- es la característica, el efecto y la raíz más profunda de la voluntad<sup>22</sup>.

La práctica de sí se generaliza, ya no es, como se ha repetido varias veces, exclusiva del gobernante, ni tampoco para la elite política y social, sino para todo individuo. Sin embargo, el hecho de que la práctica de sí se realice dentro de determinadas instituciones y grupos que en su interior mantienen una normatividad para cambiar el modo de ser del discípulo, o mejor, sus malos hábitos y valores, hace que la práctica de sí siga siendo exclusiva de unos pocos, aquellos que siguen la normatividad, aquellos que por pertenecer al grupo de escogidos de determinado grupo o corriente, se distancian de los otros, de los no escogidos, de los que no hacen de su vida un arte, de los que no se preparan para la vejez y para el encuentro con su yo. En otras palabras de los no quieren para sí la salvación<sup>23</sup>.

En consecuencia, es preciso reconocer que la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, con combinaciones entre lo cultural, lo terapéutico –en el sentido que ya dijimos- y el saber la teoría, pero se trata de relaciones variables según los grupos, los medios y los casos<sup>24</sup>.

Por todo lo anterior, pienso que no se puede decir que el cuidado de sí se hubiese vuelto una ley universal, al contrario, al pertenecer a aquellos pocos que la pueden llevar a cabo, se genera una clasificación entre los hombres. Por un lado están los que pertenecen a esos grupos, y dentro de ellos, la forma en que cada uno lleva la práctica de sí; y por el otro, todos los demás que no escucharon el llamado.

---

<sup>22</sup> Cfr., FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto...* Clase del 27 de enero de 1982, *Op. Cit.*, pág. 138.

<sup>23</sup> Recordemos que en estas culturas, la salvación no era algo distinto al encuentro con el yo.

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica...* Clase del 27 de enero de 1982, *Op. Cit.*, pág., 125.

De lo anterior se puede decir que en los siglos I y II d.C., la inquietud de sí no tiene que ver solamente con el autoconocimiento sino que supera esta forma y se refiere más bien a un conjunto de prácticas, que tienen como fin el *yo*; pero éste entendido como un encuentro consigo mismo, y no como un objeto de discurso y verdad -como sí lo será para la época moderna-, ni como una preparación para el futuro gobernante como se observó en el *Alcibíades*.

Por lo tanto, la inquietud de sí se generalizará en dos ejes:

a) la inquietud de sí se extiende a la vida misma del individuo: lo que quiere decir que el cuidado de sí ya no se centra sólo en la adolescencia sino que se realiza durante toda la vida, especialmente en la adultez, por ser en esta etapa donde el hombre se puede encontrar con su *yo*. Esta generalización permitió que se hablara de la inquietud de sí como arte de la vida.

b) la inquietud de sí se extiende a todos los individuos: lo que significa que ya no sólo se refiere a los futuros gobernantes. Sin embargo, como se mostró anteriormente, pese a que el llamado es universal, esta generalización se logra solamente en los individuos que deciden y pueden aceptarla, pues ella exige ciertas condiciones tales como económicas, actitudinales y de tiempo que dificultan su seguimiento.

Es importante destacar que el *otro* no es exclusivo de las culturas helenísticas, estoicas y romanas, sino que está presente también en los griegos y resaltado en los diálogos platónicos; el *otro* como mediador entre el sujeto y su *yo*, el *otro* como velador, como ejemplo, como guía espiritual; el *otro*, en fin, como pieza clave en el cuidado de sí y autoconocimiento del individuo. Sin embargo, en la mediación romana, cambian también la relación con el *otro* y la práctica de sí. En esta cultura, la mediación de la escuela desaparece y el guía está marcado por relaciones sociales políticas y comerciales; aparecen así, los consejeros privados como Séneca y Plutarco que ayudan con sus consejos a su amigo o cliente cuando éste lo solicita. La práctica de sí se convierte en práctica social y la

relación de uno mismo consigo mismo se determina por las relaciones de uno mismo con el *otro*.

...pues bien, esa práctica de sí se convirtió en una práctica social. Comenzó a desarrollarse entre individuos que propiamente hablando no eran gente del oficio. Hubo toda una tendencia a ejercer, difundir, desarrollar la práctica de sí al margen de la institución filosófica, al margen incluso de la profesión filosófica, y a hacer de ella un modo determinado de relación entre los individuos, erigiéndola en una especie de principio de control del individuo por los otros, de formación.<sup>25</sup>

Esta cita es fundamental porque muestra dos cosas: 1. aunque la institución se presentaba como forma o mediación para que los individuos logaran llegar al *yo*, la figura del maestro al estilo Epicteto, o del hombre sabio y casi divino, al estilo Sócrates, se ve desbordada por una práctica de sí que es a la vez una práctica social; 2. la relación que se vislumbra ahora entre el guía y el discípulo tiene por un lado, una base de amistad distinta a la amistad reinante en tiempos de Epicteto; y, por otro lado, se basa en el principio de control, que no es otro que un control de conducta, el cual tiene como aspecto fundamental el examen de conciencia.

## ***1.2 El examen de conciencia***

Esta práctica en las culturas helenísticas, estoicas y romanas tendrá como hilo conductor el autoconocimiento y la corrección de sus malos hábitos; no se trata ya de sacar de su ignorancia al joven, como en los diálogos platónicos, sino de corregir al individuo; en el

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág., 157.

examen de conciencia en el cual se cuestiona su comportamiento frente a tres aspectos: 1. la dietética (cuerpo); 2. la económica; 3. la erótica.

El alumno puede realizar el examen de conciencia de forma individual, en la noche y en la soledad. Para ello, en la mañana revisará lo que será su jornada, las labores y deberes pendientes; luego en la noche, realizará una mirada retrospectiva del día y observará si los realizó, o si le quedó faltando alguno. Pero también puede realizar el examen de conciencia acompañado por su maestro, quien responde con orientaciones y reflexiones a sus inquietudes.

El examen de conciencia y toda la relación entre el guía y su discípulo está basado por un lado, en la amistad con fines a cambiar la conducta del discípulo; y por el otro lado, en la *parresia* o franqueza, pues el guiado debe decir la verdad a su guía, pero ella no implica solamente la sinceridad por parte del alumno, sino que implica además, que el maestro le diga la verdad al discípulo cuando y donde deba decírsela. Esto quiere decir, que el maestro debe conocer las condiciones del alumno y debe saber cuándo es el momento adecuado para revelar la verdad. De esta forma, la *parresia* se presenta como un concepto fundamental dentro del cuidado de sí, así como en la relación entre el maestro y el discípulo y en las relaciones entre sujeto y verdad.

Si bien es cierto que el examen de conciencia en estos siglos busca un cambio de conducta, no lo hace bajo la mirada del pecador que necesita arrepentirse y olvidarse de sí para salvarse, sino de un individuo que busca encontrarse con su *yo*, que busca ser sujeto. Por lo tanto, esta práctica presenta diferencias con la de la confesión del cristianismo, pues en esta última, el examen se realiza con un fin específico, que es que el individuo se descubra como pecador, que se arrepienta y posteriormente, renuncie a sí mismo para salvarse; mientras que en los siglos I y II d.C., el examen de conciencia lo realiza el individuo para poder reconocer las falencias de su comportamiento, que lo alejan del conocimiento de sí mismo, y del encuentro con su *yo*. Empero, este reconocimiento no implica culpabilidad ni renuncia, sino memoria de las cosas que dejó de hacer o que le faltan para llegar a la meta.

Pero para llegar a esa meta -a la verdad- el individuo debe tener una condición de espiritualidad y a la vez, un acompañamiento por parte del maestro, de lo contrario no podrá acceder a ella. Con esto se refleja la incapacidad del hombre para alcanzar por sí mismo la verdad, situación que cambia rotundamente con Descartes, cuando el maestro y la catarsis son desplazados por el pensamiento -con su método y sus reglas- que le permiten al hombre, por sí mismo acceder a la verdad, o mejor, al conocimiento; conocimiento que está enmarcado en un dominio de objetos.<sup>26</sup>

### ***1.3 La salvación en las prácticas de sí***

Las prácticas espirituales, que permiten el encuentro con el *yo*, permiten a la vez la salvación del individuo, ésta es la meta de dichas prácticas. De esta forma, sólo el que logra el encuentro con el *yo*, el que logra el conocimiento de sí mismo mediante el cuidado de sí, se salva.

En el camino de esa salvación el *otro* es el guía y el mediador, su acompañamiento es fundamental para que el individuo logre esa meta. “El prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro.”<sup>27</sup>

Sin embargo, la palabra Salvación para las culturas helenística, estoica y romana no tiene la misma significación que para el cristianismo, pues en éste, la salvación consiste en el premio que se le otorga al individuo que ha renunciado a su naturaleza, a su cuerpo y a su vida. Este premio es precisamente, la vida eterna. Es decir, el individuo que acepta renunciar a la vida terrena y a su ser es el que puede acceder a la eternidad; a diferencia de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág., 191.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág., 131.

las culturas helenístico-romanas y estoicas en donde Salvación se refiere propiamente al encuentro con el yo, siendo éste la única meta del examen de conciencia.

Es importante entonces, recordar que para las culturas helenísticas, estoicas y romanas la Salvación implica:

- el encuentro del individuo con el yo.
- una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto.
- que el individuo vuelva la mirada a sí mismo, alejándose de lo externo.

Por lo tanto, la salvación es la forma consumada de la relación consigo mismo, que tiene como única meta el yo; pero es un yo en y durante la vida, no para una vida posterior a la muerte, ni tampoco un yo para gobernar a otros como en Platón.

Se invierte así la relación presentada en los diálogos platónicos: el gobernante ya no se salva a sí mismo al salvar la ciudad, sino que al buscarse a sí mismo como fin y salvarse a sí mismo, la ciudad, como consecuencia, se salva, pues él ha accedido a la verdad de su ser príncipe, a su yo.

Pues bien, me parece que ahora la relación es inversa: hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo, y simplemente para sí. Y el beneficio para los otros, la salvación de los otros, o esa manera de preocuparse por ellos que permitirá su salvación o los ayudará a salvarse por sí mismos, pues bien, vendrá a título de beneficio complementario o, si lo prefieren, se derivará en calidad de efecto –efecto necesario sin duda, pero simplemente conexo- de la inquietud que uno debe depositar en sí mismo, de la voluntad y la aplicación que pone para alcanzar su propia salvación.

La salvación de los otros es algo así como una recompensa complementaria a la operación y actividad de salvación que uno ejerce obstinadamente sobre sí mismo.<sup>28</sup>

### **1.4 Para llegar al yo**

Desde los párrafos anteriores se ha hecho evidente que el *yo* es el fin al que apuntan las prácticas de sí. Ahora es importante mostrar cómo se llega a él y una de estas formas es la conversión. Con ella se pretende que el hombre pueda encontrar su propio centro y mantenerse en él; se trata pues, de convertir la mirada a sí mismo y buscar su autoconocimiento. Sin embargo, es importante aclarar que este autoconocimiento no hace referencia a una exégesis o a una confesión (cristiana); ni mucho menos se trata de un análisis objetivo del *yo*, en donde éste se convierte en objeto de discurso, racionalidad y poder.

En un primer momento, la conversión se encuentra en Platón como *epistrophe*, la cual implica, primero que todo, una oposición entre este mundo y el mundo de las esencias; se hace necesario por lo tanto, que el individuo se aleje de las apariencias, de todo lo que no es verdad, para volver sobre sí mismo -reconociendo su ignorancia- y de esta forma, por medio de la reminiscencia, retornar al mundo de las esencias y de la verdad del ser. El conocer entonces, es un privilegio que le otorga la libertad al que conoce, pues el hombre que realiza la conversión, puede conocer y al conocer se hace libre de las apariencias y del mundo y puede acceder a la verdad y al ser<sup>29</sup>.

En un segundo momento, se encuentran las culturas estoica, helenística y romana. En ellas, la noción de salvación sufre cambios frente a la *epistrophe* platónica, los cuales se pueden

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, págs., 191-192.

<sup>29</sup> *Ibid.*, págs., 207-208.

reunir en los siguientes: 1. El problema de la oposición, pues mientras que en el platonismo hay oposición entre dos mundos, en la conversión estoica, helenística y romana se trata de retornar a sí desde la inmanencia del mundo. 2. De la misma manera, mientras que en el platonismo el cuerpo se opone al alma, en las culturas mencionadas, se trata de una relación completa y consumada consigo mismo, en la cual no cabe pensar en la liberación del cuerpo, ni de éste como cárcel del alma; la oposición que se encuentra en estas culturas es entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, por lo tanto, la liberación se da en ese sentido, en liberarnos de lo que no somos amos, de lo que no depende de nosotros, para llegar a aquello que sí nos incumbe, el *yo*. 3. Finalmente el conocimiento es el otro elemento diferenciador en la noción de conversión entre el platonismo y las culturas tratadas, pues mientras que para el platonismo, éste era el aspecto más importante de la conversión, pues por medio de él se llegaba a la verdad y se era libre, para estas culturas, lo más importante es la práctica y las acciones por medio de las cuales se logra llegar al *yo*.

Es así como la noción de conversión en los estoicos, helenos y romanos implica un cambio en la mirada dirigiéndola al *yo*. El *yo* es la meta a la que se tiende por medio de todo el proceso de conversión. Sin embargo, como lo explica Foucault, volver la mirada no tiene el sentido de autoconocimiento como en el platonismo, ni tampoco un examen de conciencia como en el cristianismo, sino que ella implica que el individuo que desea ser sujeto

- desvíe la mirada de los otros, es decir, de lo ajeno a sí mismo, por lo tanto, de las cosas del mundo;
- aparte la mirada de la curiosidad y la centre en sí mismo, para poder estar atento, en actitud de alerta;
- lleve a cabo un desplazamiento de los otros, de la curiosidad que estos le generan, a cosas más agradables como la lectura, el ocio productivo, la naturaleza y la historia. Este desplazamiento está acompañado de tres ejercicios como son: 1. memoria; 2. caminar con la mirada siempre recta; 3. resistencia a la curiosidad.

El *yo* no es un punto de partida, tampoco es algo con lo que se debe romper o a lo que se debe renunciar, es la meta de aquél que busca ser sujeto, por lo tanto, el individuo debe tener la mirada puesta en él como un atleta tiene puesta su mirada en la meta y no en su contrincante, pues si lo hiciera, lo más posible es que perdiera la carrera o se saliera de la pista; esto lo lleva a mantenerse alerta de cualquier cosa que lo pueda alejar de ella.

La atención no se centra en un mundo de esencias fuera de éste y lejos del cuerpo, tampoco, en una vida después de la muerte, ni mucho menos, en una verdad y en un conocimiento objetivo. Si bien es cierto existe un autoconocimiento, éste no hace referencia a una teoría explicativa y objetiva del “fenómeno *yo*”, sino que está anclado en la conversión y en las prácticas de sí, que le permiten al individuo comprenderse dentro de un todo. Por esta razón, no se habla de renuncia sino de encuentro, de inmanencia en lugar de trascendencia y de proceso, de ejercicios y de práctica en lugar de verdad y de conocimiento. Así, la conversión y por ende, sus prácticas, son el puente entre el individuo y el *yo*, son las que permiten pasar de individuo a sujeto. El autoconocimiento al que se hace referencia en los siglos I y II d.C., está enmarcado en la práctica de sí, pues cuando el individuo se ocupa de sí, el individuo se reconoce y se ubica dentro del todo.

De ahí el lugar que Séneca le da al conocimiento de la naturaleza, como algo que debe llevarse a cabo en la vejez, pues es en ella donde el hombre puede dedicarse a la pregunta por las causas, ya que ha alcanzado la plenitud de la vida. Sin embargo, no se trata de acumular conocimiento intelectual, ni tampoco de cambiar el mundo, puesto que lo que ocurre en la naturaleza pertenece al campo de las cosas que no dependen del hombre, de las cuales el hombre no puede ser amo, y por lo tanto, no influyen en su comportamiento ni en su ser, sino que simplemente le permiten reconocerse como un punto más en la infinidad de puntos que componen el mundo.

Esta actitud le permite al individuo no alterarse por aquello que no puede controlar, liberarse de sí, no en el sentido platónico o cristiano, como oposición entre dos mundos y dos substancias, o renunciando a la naturaleza pecadora, sino liberarse de las preocupaciones aceptando aquellas que no se pueden cambiar, aceptando el hecho de ser un

yo individual, un punto específico de la naturaleza que tiene como características la vida, la muerte, la razón para discernir entre los conocimientos útiles y los inútiles, para prepararse para la muerte, para el infortunio, etc..

De esta forma, las culturas pertenecientes a los siglos mencionados no identificaron el autoconocimiento con la práctica de sí. No obstante, aunque tanto el modelo cristiano, como el platónico sí los identificaron, es la lectura más aceptada y familiar del sujeto occidental. En otras palabras, el cristianismo y el platonismo tuvieron fines distintos al *yo*.

Para el cristianismo, el *yo* nunca es la meta o el fin, como ya se ha dicho en otras oportunidades, la meta es la renuncia de sí, por lo tanto, la adopción que hizo de la moral austera y de las prácticas de sí realizadas por los epicúreos, por lo cínicos y por los estoicos, fueron oscurecidas por el autoconocimiento, el cual a su vez, se lograba por medio de unas técnicas como las de evitar el pecado, y por medio de un método que consistía en la exégesis de sí, en el sentido de reconocimiento de los pecados y del examen de conciencia convertido en confesión de los pecados, en donde el *otro* no es el guía, ni el profesor, sino un juez que dicta una sentencia, que no lleva a un encuentro del sujeto consigo mismo, sino a un arrepentimiento, al dolor del pecado y a la tranquilidad de ser perdonado por dejar en el confesionario la naturaleza pecadora.

En el cristianismo, el autoconocimiento está marcado por la verdad revelada, por el texto; mas no por la contemplación de sí mismo, o por volver la mirada a sí mismo, ni mucho menos, por contemplar el mundo y la naturaleza con el fin de saber de lo que no se debe preocupar el individuo y poder seguir con la mirada en sí mismo, seguro de que sólo existe este lugar para vivir y morir, sin la angustia por encontrar una tercera vía. En el cristianismo, en últimas, el *yo* pierde su subjetividad, sólo es aquello que debo conocer para poder renunciar a él.

En el platonismo como ya se explicó anteriormente, la inquietud de sí es despertada por la ignorancia, el individuo se ocupa de sí porque es ignorante y debe conocer sobre qué es ignorante. Desde este momento el preocuparse por sí mismo consistirá en conocerse a sí mismo. Pero hay un tercer elemento que es a la vez el que une la inquietud de sí con el autoconocimiento y que le da todo el peso a este último, la reminiscencia, pues es por medio de ella que el individuo accede a la verdad:

El alma descubre qué es al recordar lo que vio. Y al recordar qué es, recupera el acceso a lo que vio. Puede decirse que en la reminiscencia platónica se encuentran, reunidos y bloqueados en un solo movimiento del alma, autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser<sup>30</sup>.

Tanto en el cristianismo como en el platonismo se encuentra la búsqueda de la verdad, pero esta verdad en el caso del cristianismo, es la verdad de las escrituras, porque la verdad del sí mismo, no se cuestiona, pues es clara: el individuo es pecador. Esta es la verdad desde la que parte el cristianismo, por eso la importancia de conocer la verdad revelada y de volver a sí por medio del examen de conciencia, de la confesión, para reconocer el pecado, exteriorizarlo y por fin eliminarlo; por eso la importancia de que la confesión se realice con cierta regularidad, para evitar así el pecado. El platonismo por su parte, apunta a la verdad, externa al individuo como tal; para acceder a ella debe separarse de una parte de sí como es el cuerpo, separarse del mundo; el mundo es único según Séneca, pero para Platón sólo es la sombra del verdadero, al cual se debe aspirar.

### ***1.5 El individuo y el sujeto en la antigüedad***

Por todo lo anterior, se hace manifiesto que en los siglos I y II d.C., el sujeto es algo a lo que se llega por medio de prácticas, por medio de tecnologías del *yo*. Este sujeto es un sujeto ético, pero no porque esté basado y guíe su vida mediante normas racionales

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág., 250.

establecidas por consenso, por leyes generales que determinan a una sociedad, sino por el cuidado que ha tenido de sí mismo, porque por medio de la conversión, de volver la mirada a sí mismo, se ha posicionado en esta vida como un ser libre, libre de conocimientos inútiles, de preocupaciones inútiles, de dominios inventados, etc.

Se me podría refutar que estas culturas también se guiaron por reglas tal vez más estrictas que las de otros individuos, empero, considero que aunque esto puede ser cierto y de hecho no se trata de hacer apología de la anarquía, la diferencia radica en que la aceptación de las reglas es el resultado de todo un trabajo de cuestionamiento sobre sí mismo, de todo un cuidado de sí que le permite observar el valor de determinadas normas de conducta; pero siempre bajo la búsqueda del *yo*. El sujeto de los siglos I y II d.C. es lo que se alcanza al encontrarse con el *yo*, no es punto de partida, ni un objeto construido por medio del discurso científico, es a lo que se llega después de replegarse y contemplarse a sí mismo.

Si bien es cierto, Séneca diferencia al *stultus* del *sapiens*, no lo hace teniendo en cuenta el método que sigue, ni la racionalidad con que lo hace para llegar a la verdad objetiva del mundo, sino que el *stultus* es aquél como se mencionó anteriormente, que no se preocupa por sí mismo, mientras que el *sapiens*, es el que se preocupa por sí mismo, se toma como fin, se reconoce como individuo particular, como un punto en el universo, y por lo tanto, actúa libremente, pues su voluntad está libre de condicionamientos externos, de intereses, de ansias de conocimiento, de miedo a la muerte o a la pobreza y al desamor; su acción no está motivada por nada externo a él, sólo por sí mismo.

El sujeto no es ese ser racional metódico, discursivo, es vida, es acción, es el *yo*. Entre el *yo* y el sujeto no hay distancia ni diferencia. Sólo el *yo* es sujeto, porque es el que ha alcanzado lo máximo del cuidado de sí y del autoconocimiento, ha alcanzado la subjetividad. La subjetividad entonces, se podría decir que es lo que se alcanza con el cuidado de sí. Con el cuidado de sí no se busca lograr un decir veraz del sujeto, se busca ser sujeto, pero esto sólo se logra si se da el encuentro con el *yo*.

El *yo* es la verdad del individuo, es la subjetividad del individuo. Por esa razón, se puede diferenciar entre individuos y sujetos, los primeros son lo que aunque tengan muchos conocimientos desconocen el más importante, el de sí mismo por sí mismo, sin otro fin que el *yo*; mientras que los sujetos son los que pueden desconocer muchas cosas pero saben la más importante, su *yo*, pero no con un conocimiento discursivo teórico, sino con la sabiduría que da el encuentro con ese *yo*, que más que un conocimiento es el acceso a la verdad de su ser, que se resume en últimas como descubrimiento del *yo*.

Como se puede observar, el conocimiento del que se ocupa de sí mismo y la verdad de este conocimiento, siempre remiten al *yo*. Es necesario tener presente el *yo*, el sujeto del que estas culturas nos han hablado para observar lo que ocurre con él en el siglo XVII, así como lo que ocurre con el conocimiento, la razón y el *otro*. En el siglo XVII, así como propiamente en la época moderna se introducirán elementos nuevos que terminarán por ocultar la práctica de sí bajo la sombra del autoconocimiento, pero sobre todo, del conocimiento racional, objetivo, verdadero. Es necesario observar entonces, qué dirección toma la razón, quién podrá ser llamado *stultus* y quién *sapiens*, quién en últimas podrá ser llamado sujeto.

## **CAPÍTULO II**

### **OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ Y EXCLUSIÓN DEL OTRO**

En este capítulo me orientaré por la obra de Michel Foucault, *La historia de la locura en la época clásica*, para mostrar en un primer momento, el cambio en los conceptos de salvación, de *otro* y de cuidado de sí. Y en un segundo momento, el desplazamiento que se generó de la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*, al conocimiento objetivo de la naturaleza, debido al acontecimiento o momento cartesiano<sup>31</sup>, el cual implicó la separación entre razón y sinrazón, entre razón y locura.

Es importante entonces, observar qué ocurre con Descartes en el campo del saber y por qué se afecta toda la experiencia de una época. Pero aunado a ello, es necesario observar los desplazamientos que sufren las prácticas de cuidado de sí presentes en las culturas helenística, estoica y romana, y por qué no griega, a partir de la presencia del cristianismo, del Renacimiento y de Descartes.

#### ***2.1 Purificación y exclusión del otro en la época Medieval***

Para dar inicio a este apartado es importante decir que las prácticas de exclusión en los períodos medieval y renacentista tuvieron un objeto muy bien definido: el loco, éste fue el *otro* digno de ser purificado, embarcado, recluido y exiliado. A partir de esto, puedo presentar el seguimiento que realiza el autor a estas prácticas.

Foucault parte de un hecho y es que a finales de la Edad Media desaparece la lepra. Lo que hace que algunos de los leprosarios que existían en el año 1266 (2000 aproximadamente) se convirtieran en “asilos” como el de Saint Germain,

---

<sup>31</sup> Es importante traer a colación la aclaración que Foucault realiza frente al llamado momento cartesiano, como un nombre que él considera inadecuado, porque no quiere decir que Descartes fue el inventor, ni que todos los cambios surgidos hayan sido premeditados por él. *Ibid.*, págs., 32, 36.

que después del siglo XV se vuelve una correccional. Estos lugares se caracterizaron porque lo que recluían no era al hombre enfermo, sino a lo inhumano, a lo sobrenatural, pues la lepra fue relacionada directamente con la maldad del alma; así, enfermedad igual a maldad.

Pero al terminar la lepra, la práctica de exclusión se dirigió entonces, a una nueva población que ya no era la de los leprosos, sino la de los pobres, la de los vagabundos, la de los muchachos de correccional y la de las “cabezas alienadas”, de los que se esperaba que se salvaran por medio de dichas prácticas.<sup>32</sup> Es así como después de la lepra, en el momento en que surge la locura, los valores, las reacciones y los vínculos que surgieron en torno a la primera, se mantuvieron, tal como ocurrió con las relaciones existentes entre la enfermedad y la maldad, las fuerzas sobrenaturales y la divinidad; hecho que permitió que la práctica de exclusión se mantuviera después de desaparecida la lepra y que se fortaleciera con la exclusión del loco, en la época clásica.

Dentro de la época medieval y propiamente con el cristianismo surge una relación interesante entre la lepra y la divinidad, la cual está dada por la idea de salvación. El leproso es una marca de la cólera de Dios por los pecados de los hombres, pero también es una marca de la bondad y gracia suyas; de esta forma, la lepra es el puente que debe atravesar el hombre invadido por el pecado y por la maldad para poderse purificar y de esta forma, salvarse; en otras palabras, la lepra es el puente que permite el tránsito de esta vida terrenal pecaminosa y dolorosa, a la vida eterna. Pero para poder salvarse, el leproso debe asumir una práctica que se le impone, una forma de separación rigurosa: la práctica de exclusión social. Esta práctica permite la reintegración espiritual del leproso; sólo cuando la reintegración espiritual acompaña a la exclusión social, el individuo logra la salvación.

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. (traducción de Juan José Utrilla) Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000, volumen I., pág. 18.

Como se puede observar, la salvación de la época medieval dista mucho de la salvación de los siglos I y II d.C., pues en el Medioevo está relacionada con el abandono y la exclusión a los que es sometido el leproso, con lo cual, la sociedad -que lo abandona y lo excluye- le abre las puertas a la salvación; mientras que, la salvación para las culturas antiguas, consistía en el encuentro con el yo.

De la misma manera, según Foucault, la locura fue relacionada en el siglo XV con el agua, pues algunos místicos de este siglo compararon el Alma con una navecilla o barquilla abandonada que navegaba en el centro de la sinrazón mundana, la cual a la vez representaba el falso saber, los deseos, las preocupaciones y la ignorancia de los seres humanos. Esta explicación de la sinrazón se puede resumir en dos palabras: pecado-pasiones: sólo el Alma o barquilla se salva de la locura del mar por medio de la fe.

Muchas veces reaparece el tema al correr de los tiempos: en los místicos del siglo XV se ha convertido en el motivo del alma como una barquilla abandonada, que navega por un mar infinito de deseos, por el campo estéril de las preocupaciones y de la ignorancia, entre los falsos deseos del saber, en pleno centro de la sinrazón mundana; navecilla que es presa de la gran locura del mar, si no sabe echar el ancla sólida, la fe, o desplegar sus velas espirituales para que el sople de Dios la conduzca a puerto<sup>33</sup>.

Por todo lo anterior es que la lepra y la locura no pudieron ser consideradas enfermedades, es decir, objeto médico, ya que ellas fueron expresión de los miedos de los individuos y de su visión del mundo. Caso contrario ocurrió con las enfermedades venéreas, las cuales no se relacionaron con la divinidad ni con la maldad, ni mucho menos con el alma y su salvación; sino que fueron relacionadas con la moral, lo que les permitió ser consideradas y tratadas científicamente como objeto médico y que por lo tanto, recibieran tratamiento médico.

Pero no bastó con que los leprosos y los locos no recibieran tratamientos médicos, terapias o algo por el estilo, sino que los convirtieron en prisioneros del exterior, sometiéndolos a rituales y prácticas con la excusa de que buscaban su salvación,

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág., 27.

cuando en realidad la única salvación que perseguían era la de la sociedad. De esta forma, dice el autor de la *Historia de la locura*, que la verdadera heredera de la lepra, en todo lo que se refiere a sus connotaciones espirituales y sociales, fue la locura y no la enfermedad venérea. Sin embargo, es importante resaltar que en esta época, la locura fue un vicio entre vicios, es decir, no va a tener la exclusividad como sí la tendrá en el Renacimiento, en donde ocupará el primer lugar entre los vicios.

Sin embargo, la exclusión del loco está marcada por el agua, por el mar. El loco para ser purificado debe ser prisionero del agua, la cual lo lleva al más allá y lo trae del más allá<sup>34</sup>. Esta práctica o ritual puede ser considerada como una forma de cuidado de sí del hombre medieval, pero en realidad posee unas diferencias muy marcadas con las prácticas del cuidado de sí de las culturas de los siglos I y II a.C.

A diferencia de estas culturas, el posible “cuidado de sí” en el mundo medieval, está reducido a la salvación del alma, al alejamiento del pecado, razón por la cual, aparece la Prisión que se hace manifiesta de dos maneras: 1. como agua, pues el agua es la prisión en la que lo locos estarán confinados en un eterno embarco; 2. como internado, en el que en un primer momento estuvieron confinados los leprosos y luego los locos, los pobres, los jóvenes rebeldes, etc.

En cualquiera de sus dos formas se observa que el “cuidado de sí” del hombre medieval se comprende como prevención al *otro* y como exclusión de ese *otro* o loco, porque éste es una amenaza del poder sobrenatural, lo cual dista mucho del sentido primario de estos términos. Por otro lado, la prisión no es entonces, una edificación, ni una institución como tal, sino que es la relación surgida entre el agua y la práctica misma de la exclusión. En otras palabras, la exclusión es la misma prisión: “su exclusión debe recluirlo.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág., 25.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág., 25.

A partir de lo anterior considero posible afirmar que el primer elemento diferenciador entre las culturas antigua y medieval es el elemento religioso, que en esta última está marcado por el cristianismo y que será la causa del ocultamiento que sufrieron las prácticas del cuidado de sí de las culturas estoica, helenística y romana y, por qué no, griega. El cristianismo cambia por completo la noción de salvación, al igual que el *arte de vivir*, pues como se observó en el capítulo anterior, la inquietud de sí en los siglos I y II d.C., está estrechamente relacionada con el conocerse a sí mismo para poder vivir bien y lograr el encuentro con el *yo*, que permite a su vez, la salvación del individuo.

Para el cristianismo en cambio, se debe morir al cuerpo y a la vida terrenal, se debe renunciar a la naturaleza del individuo para poder acceder a la salvación, que se da en una vida posterior a la muerte y es otorgada por un ser superior al hombre. De esta forma, no se trata de conocerse a sí mismo, como parte del cuidado de sí, sino de reconocerse con una naturaleza pecadora para poder renunciar a ella. Claro está que en las prácticas del cuidado de sí también se habla de una conversión, pero no en el sentido de un pecador arrepentido, sino de una conversión de la mirada que le permita al sujeto centrarse en sí mismo, transformar los hábitos que le alejan de sí, de su *yo*.

Así mismo, la práctica del examen de conciencia que realizaban los antiguos como forma de conocerse a sí mismos y que podía realizarse a solas, o con la participación de su maestro, en el cristianismo es desplazada por la confesión, en la cual, el hombre pecador narra a otro sus pecados. Este otro ya no es su maestro ni su guía, sino su juez, aquél que puede otorgarle el perdón y abrirle la puerta de la salvación, o condenarlo y excluirlo.

Ahora bien, a partir del primer elemento diferenciador, se puede encontrar un segundo elemento diferenciador caracterizado también por el cristianismo. Este elemento es el *otro*. Como lo mencioné en el primer capítulo, desde el *Alcibíades*,

se hace patente la presencia del *otro*, a quien identifiqué con un *velador*, pues ese *otro* cuidaba del cuidado de sí del discípulo, lo orientaba en su proceso de autoconocimiento para que pudiese encontrarse con su *yo*. Sin embargo, en la época medieval, el *otro*, puede ser tomado en dos sentidos: 1. el *otro* como juez; y 2. el *otro* como pecador. Pero ninguno de los dos sentidos mantiene el sentido “original”, o mejor, primario del término, es decir, ninguno va en la dirección otorgada a éste por las culturas antiguas.

En el primer sentido, el *otro* es alguien superior, pues es el que tiene la autoridad otorgada por Dios, es su representante en la Tierra y por lo tanto, puede absolver o condenar; por su parte, el *otro*, en el segundo sentido es el pecador que debe reconocerse como tal y arrepentirse; alguien que debe temer a Dios y al castigo, pero a la vez aceptarlo y agradecer porque por medio del castigo podrá salvar su alma, podrá morir con la esperanza de que algo mejor lo espera en la eternidad: sólo si muere podrá salvarse.

## ***2.2 Verdad, Iconografía y Literatura como el Sistema de la locura***

Después del acercamiento a la exclusión en la época medieval y el cristianismo y de observar el cambio de sentido que sufren los conceptos de cuidado de sí, *otro* y salvación, considero importante realizar un acercamiento a la experiencia de la locura en el Renacimiento, la cual estará marcada por el cambio que se generó en la imagen y visión del mundo.

Según Foucault, a diferencia del siglo XIV, en el siglo XV, no hay esperanza de una vida futura; no hay un orden divino; al contrario, la muerte, el fin, devoran dicho orden que no es más que la vieja razón del mundo. Éste queda entonces sin

razón, sin sabiduría, puesto que ese fin permanente la ha aniquilado; no hay un fin transitorio, sino que es definitivo<sup>36</sup>.

“El mundo zozobra en el furor universal. La victoria no es ni de Dios ni del Diablo; es de la locura.”<sup>37</sup> La locura saca a la superficie las verdades ocultas del hombre, ya no lleva al hombre a mirar fuera de él y del mundo el peligro y la amenaza, sino que lo interna en su propia naturaleza para descubrir dentro de ella su propia animalidad. “Cuando el hombre despliega la arbitrariedad de su locura, encuentra la oscura necesidad del mundo; el animal que acecha en sus pesadillas, en sus noches de privación, es su propia naturaleza, la que descubrirá la despiadada verdad del infierno; las imágenes vanas de la ciega bobería forman el gran saber del mundo”.<sup>38</sup>

En este periodo hay un inconformismo y un rechazo a los secretos del mundo sostenidos por la fe, pero al mismo tiempo, el develarlos implica romper los límites existentes entre la razón y la locura, entre la razón y el pecado; el develarlos implica también, que el hombre se ha dejado llevar por la sinrazón, o mejor, es aceptar su sinrazón, su animalidad, la oscuridad del existir. Por eso el lenguaje en que se enuncian las ilusiones constituidas de verdad es el lenguaje del loco, el lenguaje de la sinrazón que lleva en sí la razón del mundo y del hombre.

De esta forma, los valores adjudicados a la animalidad desde siempre, se invierten en el Renacimiento, pues en este periodo, la animalidad es la naturaleza oculta del hombre, la que revela su locura. La locura ya no viene de afuera como en la experiencia medieval, sino que es intrínseca al ser humano.

En el siglo XVI la locura tiene una relación dialéctica con la razón, lo que significa que, por un lado, la locura es juzgada y dominada por la razón; y por el otro, es en la locura donde posa la verdad de la razón. Esta dialéctica se extiende a la

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 40.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 41.

<sup>38</sup> *Idem.*

relación de Dios y el mundo, pues en el momento en que el hombre intenta acercarse a Dios y comprenderlo, toda su razón y en ese sentido, todos sus conocimientos se develan como sinrazón. De esta forma, según el autor, tanto el mundo como el hombre y su espíritu no son más que locura frente a Dios, quien es el único conocimiento y la única verdad.

Como lo muestra Calvino, entre más conocimiento tenga el hombre y más intente saber de Dios, más grande y evidente se hace el vacío de su sinrazón. Para este pensador, la sabiduría humana es locura. Para el cristianismo, y como se puede ver con Calvino, la confesión buscaba que el hombre reconociera su naturaleza pecadora y renunciara a ella, para poder salvarse. Por esto Calvino se refiere al saber humano como locura, por eso, el hombre debe renunciar a sí mismo, renunciar a su naturaleza, a sus debilidades, a su pecado: “Al elevarse hasta Dios, el hombre no sólo debe sobrepasarse, sino arrancarse a su flaqueza esencial, dominar de un salto la oposición entre las cosas del mundo y la esencia divina, pues lo que se transparenta en la apariencia no es su reflejo, sino una cruel contradicción”<sup>39</sup>.

La locura tiene que ver también con la apariencia, apariencia que ha mandado Dios a los hombres; el mundo es una apariencia totalmente contraria a la realidad. La contradicción entre verdad y apariencia se da al interior mismo de la apariencia, por eso ésta no hace la más mínima alusión a la verdad. Por lo tanto, el orden del mundo no es más que locura. El hombre está absorbido por la locura, ésta es: 1. apariencia contraria a la verdad de Dios, esta verdad a la vez, es inasequible a la naturaleza pecadora del hombre; 2. renuncia, pues la locura se manifiesta también cuando el hombre renuncia al mundo y a su ser, para encontrarse con Dios; esta es la locura de los místicos, que lejos de encontrar en Dios en su búsqueda, la verdad y la razón, encuentran en la Gracia sólo sinrazón: Dios es la gran locura.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 54.

Es importante resaltar el hecho que para el Renacimiento el pecado no se refiere al deseo carnal, sino que propiamente el pecado surge al transgredir los límites del saber. Y aquel que transgrede esos límites es el loco, por eso la tentación del hombre no es la carne, sino la curiosidad.<sup>40</sup> Ahora bien, a diferencia del Medioevo donde la locura ocupa un lugar inferior entre los vicios, en el Renacimiento y en su literatura, la locura ocupa el primer lugar. En este sentido encontramos que la iconografía y la literatura -como figuras<sup>41</sup> de la locura- son distintas, o mejor, que la locura en cada una de ellas se expresa de manera diferente. La locura en la iconografía presenta una visión del mundo trágica que fascina; en ésta, la locura mantiene una relación con el saber, pues la locura es la que saca los secretos a la luz, mientras que el saber es el que guarda los secretos. Por otro lado, para la literatura en el Renacimiento ya no hay secretos, todo es transparente y brillante, su relación con el saber se da en forma de castigo a la ciencia inútil y desordenada, que no se guía por la experiencia.

Foucault resalta a Bosco y a Erasmo como representantes de estas dos figuras (la pintura y la literatura). El Bosco representa esa imagen trágica del mundo, en sus obras, la locura está unida al mundo; en Erasmo, por su parte, la locura se relaciona sutilmente con el hombre, a la vez que el hombre constituye la locura debido al afecto que se tiene a sí mismo, siendo el apego a sí, la primera señal de locura, pues por ese apego, el hombre termina aceptando el error como verdad, surgiendo la figura de la locura como espejo de lo que el hombre quiere ver en sí mismo: puede ser feo, pero se verá bello, inepto, pero se creará inteligente; de esta forma, hay una verdad de sí mismo –la que quiere ver- pero no hay verdad en sí misma.

Por esto, según Foucault, en Erasmo la locura está unida al hombre y desemboca en un universo moral: el mal no es castigo o fin de los tiempos, sino falta y defecto. En general en el siglo XVII, la locura es tomada por la literatura como una sátira

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 39.

<sup>41</sup> Se toma el término Figura en el sentido de expresión de la locura en las distintas experiencias que se tienen de ella; en este caso las figuras se refieren a la literatura y a la pintura.

moral. Para este autor, Erasmo presenta una conciencia crítica de la locura, en la cual esta última ya no es amenaza de una fuerza externa, sino que es aquello que se aparta de la razón; Erasmo está por encima de la locura como espectador: “la locura ya no es la rareza familiar del mundo; es solamente un espectáculo muy conocido para el espectador extraño; no es ya una imagen del cosmos, sino el rasgo característico del aevum”.<sup>42</sup>

Por otro lado, la pintura con sus representantes, Bosco, Brughel y Durero entre otros, presentan una experiencia cósmica de la locura, o un momento apocalíptico; ellos son espectadores terrestres implicados en aquella locura que se levantaba alrededor de ellos. Para ellos, la locura es Revelación. La experiencia trágica y la conciencia crítica son entonces, las que constituyen el perfil de la locura:

➤ **Experiencia trágica (cósmica):** en esta experiencia, la locura tiene fuerza de revelación en dos sentidos: 1. Revelación de que lo onírico es real; 2. Revelación inversa de que toda la realidad del mundo será reabsorbida por la imagen fantástica<sup>43</sup>. En esta experiencia, la locura es preámbulo del fin, es el momento entre el ser y la nada, es el desorden que precede al orden monótono del mundo: “toda esta trama de la apariencia y del secreto, de la imagen inmediata y del enigma reservado se despliega, en la pintura del siglo XV como *la trágica locura del mundo*”<sup>44</sup>.

➤ **Conciencia crítica:** con el Humanismo, la locura queda atrapada en el universo del discurso; en la literatura, la locura tiene el poder de modificar la conducta del hombre, pues está dentro de él. Sin embargo, aunque la locura diga la verdad del ser, esta verdad no es válida ante la de la ciencia, ante la de las cosas, ni mucho menos ante la razón de la naturaleza. Por tal razón, la locura debe inclinarse ante la sabiduría del científico, del sabio. Su poder queda reducido al discurso<sup>45</sup>, aunque este sea objeto de la burla del sabio. Sin embargo,

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, volumen I, pág., 47.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág.49

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 50

solamente el discurso de la locura surge de una conciencia crítica, enunciadora, no de la gran razón del sabio que sólo puede ver el orden mas no el caos, rechazando a éste como ausencia del orden, olvidando que por el caos y en el caos, el orden es.

Con la experiencia trágica ocurre algo parecido a lo que ocurrió con el cuidado de sí del que hablé en el primer capítulo, pues éste fue ocultado en el mundo occidental por Descartes con el conocimiento objetivo; de la misma manera, la experiencia trágica es ocultada por la experiencia crítica, pues ésta es la única que se toma en cuenta; la locura es positivizada gracias a esa conciencia crítica, puesto que es esta conciencia la que posibilita que la gran razón moderna (S.XVIII) estudie a la locura y la encierre en un dictamen médico.

Sin embargo, según Foucault, a diferencia del cuidado de sí, con la experiencia trágica se nota más claramente que quedan huellas, vestigios o destellos de ella en autores como Nietzsche, Van Gogh, Freud y Artaud; sus obras no son más que un grito al mundo de la conciencia trágica, un mundo que no sólo permite saber que ella continúa existiendo, sino que es un grito de atención sobre la verdad del mundo, sobre esa verdad que está por fuera de los límites de la ciencia, pero que es verdad de la existencia, es la verdad de la no verdad o la no verdad de la verdad científica racional, es la sinrazón de la razón, o la razón de la sinrazón.

Son estos descubrimientos extremos, ellos solos, los que nos permiten en nuestra época juzgar finalmente que la experiencia de la locura, que se extiende desde el siglo XVI hasta hoy debe su figura particular y el origen de su sentido a esta ausencia, a esta noche y a todo lo que la llena. La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y también más peligrosa, esta experiencia trágica a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En el punto último del freno, era necesaria la explosión a la que asistimos desde Nietzsche<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 52

### ***2.3. La locura como una de las formas de la razón***

La Razón y la Sinrazón marcan a la época clásica. Foucault muestra cómo en el siglo XVII la razón no puede ser separada de la sinrazón, y cómo a su vez, estas dos palabras permitieron la identificación y la clasificación dentro de la sociedad, de lo *mismo* y de lo *otro*, de los *unos* y de los *otros*. Sólo por medio de la presencia de la sinrazón se manifiesta la razón, siendo entonces, la sinrazón su posibilitadora; a la vez, la razón buscará hacer hablar a la sinrazón en términos racionales (discursivos, científicos, morales, religiosos). Pero una y otra en su trabajo de exclusión y comprensión mutua, conformarán al *sujeto moderno*.

El sistema de la locura en la época clásica funciona entonces, en forma dialéctica, sin embargo, toda la verdad de la razón consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a la vez en una locura que la disipa.<sup>47</sup> La locura entonces, se convierte en una de las formas de la razón y sólo conservará su valor en la razón. Pero la razón sólo es posible en la aceptación que hace el hombre del círculo de la locura y de la razón, del sistema dialéctico de la locura. Esto lo demuestra Foucault por medio de representantes de la literatura renacentista: Montaigne, Charron, Erasmo Shakespeare y Cervantes.

De esta forma, para Montaigne la locura del hombre consiste en rechazar dicho círculo y en no reconocer la miseria que le es propia: “Rechazar esta sinrazón que es el signo mismo de su estado, es privarse para siempre de utilizar razonablemente su razón”.<sup>48</sup> Según el autor, tanto para Montaigne como para Charron, la razón al reconocer a la locura como una de sus formas, la desarma y la desplaza, pero a la vez, la coloca en el centro de su propia naturaleza: “La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era para ella, su fuerza viva y secreta.”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 57

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 58

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 61

De la misma manera, Erasmo antes que Montaigne y Charron ha enunciado una locura inmanente a la razón y por lo tanto, su desdoblamiento en: 1. una locura loca que rechaza a la locura propia de la razón y por lo tanto la redobla; 2. una locura sabia que reconoce a la locura de la razón, pero al hacerlo se protege más de la locura. Por lo tanto, “la verdad de la locura es ser interior a la razón, ser una figura suya, una fuerza y como una necesidad momentánea para asegurarse mejor de sí misma”.<sup>50</sup> Así, Erasmo presenta la locura como espejismo, figura en la cual el loco se apega y hace suyas todas las cualidades del héroe creyendo que es él, es decir, el loco, quien las posee, cuando en realidad está desprovisto de ellas. A esta figura, Foucault bautiza como figura de la vana presunción. Anterior a ella, se reconoce la figura de locura por identificación novelesca con Cervantes y la novela *Don Quijote*, en donde Cervantes transmite al lector todas las quimeras, las cuales son tomadas por este último como realidad: en ella, los valores de otro tiempo son puestos en tela de juicio en la locura.

Finalmente se dan una tercera y cuarta figuras de la locura a nivel de la literatura: la tercera hace referencia a Shakespeare y a su personaje Leidy Mac Beth, en los cuales la locura se manifiesta como arrepentimiento que lleva a decir la verdad, a confesar; esta figura es denominada el justo castigo. La cuarta figura se hace visible en la obra *La locura del sabio*, en la cual la locura se presenta como el amor engañado que se pierde en el delirio.

Foucault afirma que Shakespeare y Cervantes son testigos de la locura trágica del siglo XV, más que de la conciencia crítica y moral de la sinrazón, pues en sus obras siempre está presente la muerte y el homicidio. Por lo tanto, la locura en la figura literaria de principios del siglo XVII es plenitud de la muerte: la locura es la vida imperecedera de la muerte. Sin embargo, en el transcurso del mismo Siglo, la locura no estará más relacionada con ella, sino que estará en las cercanías de la ilusión y del error; ilusión que en su dinámica misma lleva a la verdad, permitiendo

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 62

que haya una reconciliación entre la razón y la verdad. La locura permite que la verdad permanezca oculta bajo el error, pero luego es ella misma la que hace que esta última florezca; es en la locura en que se establece el equilibrio, pero lo oculta bajo el desorden fingido. De esta manera, aparece el teatro como locura misma, pues su verdad es ser ilusión.

## ***2.4 El otro y su exclusión a partir del acontecimiento cartesiano***

Con su frase “pienso luego existo”, Descartes abrió las puertas a un conocimiento seguro y evidente; permitió la confianza en el método para llegar a la verdad. Este método científico que estaba latente desde Galileo y, por qué no, desde Tico Brahe y Copérnico, pues se debe recordar que cuando Copérnico en su obra *Sobre las revoluciones*<sup>51</sup>, utiliza los casos de la experiencia cotidiana como argumentos de su teoría respecto a la posición y movimiento de la Tierra (capítulos I-V) está buscando nuevas formas de explicación más acordes con lo que los fenómenos de la experiencia revelaban, pero sobre todo, nuevas formas de conocimiento que por su naturaleza se alejarían del dogma y de las teorías establecidas como verdaderas, léase la teoría de Ptolomeo.

Aunque es claro que Copérnico no buscaba una demostración, ni implantar un nuevo método, también es claro que en su inquietud y en su deseo de presentar una nueva explicación, se pueden vislumbrar las semillas de una época de interrogantes y búsqueda de respuestas por la vía racional demostrativa y por el análisis profundo de los datos que la experiencia le entrega al hombre.

---

<sup>51</sup> COPÉRNICO, Nicolás. *Sobre la revoluciones*. (Traducción, estudio preliminar y notas, Carlos Minués Pérez) Barcelona: Ediciones Altaza, 1994.

De la misma forma, Galileo en su necesidad de demostrar las teorías de Copérnico, hace todo un despliegue en sus obras, tales como el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, de la lectura del mundo como esa realidad físico-matemática que puede ser explicada a partir de un modelo racional demostrativo, propiamente matemático, que excluya cualquier especulación e inexactitud; es importante recordar con Ernst Fischer, que los primeros científicos modernos consideraron al universo como un universo exacto que responde a un plan matemático diseñado por Dios, con lo cual se alejan de la visión griega, pues para ésta, aunque el universo responde a un plan matemático, éste no es adjudicado a ningún creador.

Ese despertar de una época se manifiesta en Descartes, que desde muy joven se interesó por el saber, pero que a la vez fue desilusionado por éste al darse cuenta que desde la base del conocimiento existían dudas y sombras, pero que sin embargo, éstas eran ocultadas por la gran confianza en la autoridad de la Iglesia y de sus verdades.

Esta desilusión e inquietud, lo llevan a pensar en un método que le permita tener una seguridad similar a la que tiene la ciencia sobre la naturaleza, pero respecto a toda la realidad, incluyendo aquellos temas que nunca fueron analizados objetivamente debido a la certeza que significaban para la época, como era el tema de Dios.

De esta forma, Descartes plantea un método que no buscará verdades en una región de la realidad o del conocimiento, sino que tendrá como objeto y objetivo a la realidad misma, es decir: Descartes pretende hacer de la realidad, de la existencia humana, del alma y de Dios, un objeto de estudio, tal y como se puede observar con el título de su tercera meditación, titulada *De Dios; que existe*, en la cual, el autor muestra que la certeza del sujeto, en este caso Descartes, es la que le garantiza su conocimiento de Dios.

De la misma forma, la quinta parte del *Discurso del método* en la que toca, entre otros aspectos, la circulación de la sangre, se hace manifiesta la visión mecanicista y la del hombre máquina, propias de la época, las cuales asemejan al cuerpo humano con el de una máquina, lo que permite estudiarlo de una forma similar. Esta visión del hombre máquina se extiende a toda la realidad, incluyendo la social, es decir, la sociedad debe funcionar como máquina, en donde cada parte tiene un papel definido, lo cual asegura el buen funcionamiento de ésta.

Para esto, Descartes afirma que si Dios hubiese creado un cuerpo semejante al del hombre con todos sus órganos y miembros iguales, pero sin alma, éste no se diferenciaría en nada del cuerpo de un animal o del de una máquina; pero, si ese Dios le imprime a dicho cuerpo, el alma, entonces este cuerpo imaginado se diferenciará del de los animales y del de la máquina: “pero, suponiendo que Dios creó un alma racional y la unió al cuerpo en la forma que describía, identificaba en él todas las funciones racionales”.<sup>52</sup>

En el libro *Descartes y la formación del hombre moderno*, José Artigas sostiene que la diferencia entre las épocas antigua, medieval y moderna es el giro que esta última le da a las ciencias, pues “... a partir del Renacimiento, se imprime un viraje a la dirección de la ciencia, orientándola en un nuevo sentido. La Antigüedad y la Edad Media cultivan el saber sin esperar de ello cristalizaciones materiales”,<sup>53</sup> mientras que si recordamos con Bacon, Galileo y Descartes, la ciencia adquiere un valor práctico, es decir que ésta le debe permitir al hombre lograr beneficios para él y la sociedad. Sin embargo, dice Artigas: “Pero no se trata tanto de un descubrimiento objetivo, como de una desviación subjetiva del interés y la

---

<sup>52</sup> DESCARTES, René. *Discurso del método. Dióptrica, Meteoros y Geometría*. (Prólogo y Traducción de Guillermo Quintas Alonso) Madrid: Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981, Quinta Parte, pág., 34.

<sup>53</sup> ARTIGAS, José. *Descartes y la formación del hombre moderno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1951, capítulo tercero, pág., 94.

atención”<sup>54</sup>, lo cual implica propiamente, la forma en que la modernidad y, especialmente Descartes<sup>55</sup>, tomaron el término práctico.

Según Artigas, en Descartes los términos virtud y bien no implican lo mismo que para los antiguos, pues para este filósofo racionalista, esos términos están relacionados con la técnica y los resultados que a partir de ella el hombre pueda lograr en beneficio de su vida. Siguiendo a Artigas, desde la Antigüedad, se había establecido una distinción entre los términos *facere* y *agere*, los cuales estaban emparejados y hacían referencia a lo *operable*, lo cual a su vez era distinto del mundo de lo puro y simplemente especulable, sin embargo, en ambos se encuentra la presencia de un saber.

En este sentido, lo agible es lo práctico y el término práctico es el que está presente desde la Antigüedad, la tradición mantiene el sentido del término operable como lo que tiene que ver con *agere* o lo práctico, que se contrapone con lo meramente especulativo; pero además dentro de lo operable se encontraba también lo poético o *factible*.

Para Descartes, el término praxis hace referencia a lo *factible*, es decir al segundo aspecto que abarcaba el término operable; de esta forma, el padre del racionalismo considera el término *práctico* de manera distinta a como lo consideraron, por ejemplo, Aristóteles o santo Tomás, pues para Descartes y gracias a él, para los modernos, este término significa “aquello que pueda conseguir una plasmación positiva en la materia”<sup>56</sup>.

El sabio, según Artigas, “ha pasado a ser un hombre especulativo y no ciertamente porque se le niegue el ejercicio de la virtud”<sup>57</sup>; según lo dicho por este

---

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Es importante aclarar que a diferencia de Foucault, Artigas sí considera a Descartes como el iniciador de la modernidad, mientras que Foucault, lo considera como protagonista de la época clásica, pues para Foucault, la modernidad empieza con Kant.

<sup>56</sup> *Ibid.*, Capítulo tercero, pág., 102.

<sup>57</sup> *Idem.*

autor se puede pensar que Descartes toma el término práctico como aquello que permite lograr cambios en la materia y adquirir habilidades que le ayudarán a hacer de su vida algo más agradable, gozando de los frutos de la tierra sin tanta dificultad; por lo tanto, la ciencia es la más oñionada, porque ella puede generar el bien dentro de los hombres. Sin embargo, el bien ya no estará restringido a la moral, sino que abarcará por ejemplo, la salud, así como lo práctico se relacionará más con bienes observables que con bienes morales, teniendo en cuenta que estos últimos derivan de los primeros. En otras palabras, lo práctico apunta necesariamente al bien en Descartes<sup>58</sup> e implica buscar medios para lograr fines visibles como la salud, el progreso, etc.

Por otro lado, la diferencia entre certeza y verdad marca el cambio en el punto de partida de la indagación de este filósofo, pues Descartes no se apoyará en las verdades de la fe ni en la existencia de Dios, al contrario, indagará por ésta y por su posibilidad. En este sentido, el método que plantea, se hace desde cero, sin ningún supuesto, pero a la vez, se hace más exigente, pues debe partir de todo y a la vez de nada, en la medida en que aunque parte de lo que el mundo y sus sentidos le ofrecen, debe tomar distancia de ellos y suponerlos como posibles ilusiones, que deben ser sometidas a prueba para saber si pueden en verdad ayudarlo en su conocimiento del mundo o si al contrario simplemente lo engañan.

Ahora bien, a partir de este contexto sobre Descartes es necesario entrar propiamente a lo que Foucault llama el momento cartesiano, y ver por qué el trabajo de un hombre puede convertirse en una ruptura y en un acontecimiento de la historia. Para esto empezaremos por observar el trabajo realizado por Descartes en el *Discurso del método* y *Las meditaciones metafísicas*, sacando a la luz aspectos tales como el método y la evidencia de *yo*; y el desplazamiento del concepto *yo* como punto de llegada (culturas siglos I y II d.C), al *yo* como punto de partida (Descartes); y de esta forma, el desplazamiento y ocultamiento del cuidado de sí por el conocimiento objetivo.

---

<sup>58</sup> *Idem.*

**2.3.1. El momento cartesiano, un acontecimiento<sup>59</sup> en el saber<sup>60</sup>.** El *ocuparse de sí* significó un acontecer en el pensamiento para las culturas helenística, estoica y romana, porque,

...con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad, o si lo prefieren en la historia de las prácticas de subjetividad<sup>61</sup>.

Pero de la misma manera, Descartes y su evidencia del yo, significaron un acontecimiento para el saber y para el pensamiento occidental. Para Foucault este momento cartesiano fue decisivo para el descuido en el que cayó la *epimeleia heautou*, puesto que Descartes descalificó esta noción y recalificó el *gnothi seauton*:

En primer lugar, ese momento cartesiano recalificó filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). En efecto, y aquí las cosas son muy simples, el proceder cartesiano, el que se lee muy explícitamente en las *Meditaciones*, situó en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible. (Por consiguiente,) el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de prueba de la evidencia, sino con la de indubitabilidad de

---

<sup>59</sup> Tomo el concepto *acontecimiento* en el sentido foucaultiano de fisura, de aquello que hace que el pensamiento cambie de dirección y ya no regrese a la que traía.

<sup>60</sup> Shorto explica la importancia de Descartes en los siguientes términos: "No fue el matemático más grande del siglo XVII (Newton, de la generación anterior, merecería seguramente ese título), ni el científico más influyente (en ese sentido, habría quizá un empate entre Newton y Galileo), y podría argumentarse que tanto Leibniz como Spinoza fueron filósofos más sutiles. Pero Descartes puede considerarse, como ha dicho un filósofo de nuestro tiempo, <<no sólo el padre de la filosofía moderna, sino en muchos aspectos importantes, el de la cultura moderna: el padre de la cultura occidental moderna y, más adelante, a través de la exportación de sus ideas, el padre de gran parte de la cultura mundial moderna>>, y la principal razón es el *Discurso del método*. SHORTO, Russell. *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*. Traducción de Claudia Conte, Barcelona, 2009, Duomo ediciones, pág., 36.

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto... Op. Cit.*, Clase del 27 de enero de 1982, pág 29.

mi existencia como sujeto) el que hacía del “conócete a ti mismo” un acceso fundamental a la verdad<sup>62</sup>.

Tanto en *La hermenéutica del sujeto*, como en la *Historia de la locura*, se puede observar que la evidencia del yo cambia por completo la concepción de las prácticas del cuidado de sí presentes en la Antigüedad; éstas cambian su finalidad, porque gracias a Descartes y a la elaboración de su método, el yo ya no es el fin al que se dirigen las prácticas, sino que es el punto de partida y el sustento de toda verdad. Ya no se hablará de prácticas de cuidado de sí y de autoconocimiento, en una relación de complementariedad, sino que el peso recaerá sobre el método y el conocimiento objetivo; ya no se trata de conocernos a nosotros mismos para cuidar de nosotros, sino de partir de la evidencia de nuestra propia existencia, para conocer la naturaleza y utilizarla según nuestras necesidades.

Por tal razón, en el siglo XVII y en la modernidad, el hombre no necesita llevar a cabo prácticas de cuidado de sí que le permitan un encuentro con su yo, porque el yo, al ser él mismo evidencia, certeza, no necesita conocerse a sí mismo, no necesita de prácticas que le permitan cuidar de sí y encontrarse al final consigo mismo. Pero también, porque el sentido que tienen estas prácticas en la Antigüedad es distinto en y con Descartes.

Como se recordará, en las culturas antiguas, las prácticas de cuidado de sí están enmarcadas por la espiritualidad. Es la espiritualidad la que diferencia el cuidado de sí de la Antigüedad y el conocimiento de la época clásica y de la modernidad. En la Antigüedad, la verdad no es algo que el sujeto por su simple acto de pensamiento alcance, descubra o demuestre.

La verdad tiene que ver con el encuentro con el yo, por esta razón no exige un proceso demostrativo a partir de una premisa, sino que exige todo un cambio en la mirada del hombre que la busca. Para estas culturas, el hombre no es capaz de

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, págs. 32-33.

verdad, por eso debe realizar una serie de prácticas que lo transformen, que modifiquen sus hábitos; es un volver la mirada al hombre mismo, apartándola de las cosas externas, de aquellas cosas que no dependen de él, para ocuparse así, de lo que sí le atañe como es el encuentro con el yo.

Por el contrario, con Descartes, la verdad se alcanza gracias al sujeto y a la evidencia de su existencia, es un proceso del pensamiento; es el sujeto pensante el único que puede llegar a la verdad. No es necesario volver la mirada a sí mismo, porque ya se parte de la evidencia del yo, entonces sólo resta orientar la mirada al mundo, a la naturaleza, a lo externo; el proceso realizado por Descartes no está enmarcado dentro de la espiritualidad, sino dentro de la filosofía, que a la vez, se mueve exclusivamente dentro de los parámetros del conocimiento, cuestionándose “acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad”<sup>63</sup>.

Es el yo el que, a partir de Descartes, dirigirá todo conocimiento del mundo, de la naturaleza y de la realidad. Es fundamental resaltar que con Descartes se da un desplazamiento de la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton* de la época antigua, al *gnothi seauton como* autoconocimiento del sujeto, como punto de partida del conocimiento objetivo de las épocas clásica y moderna; el *gnothi seauton* oculta por completo a la *epimeleia heautou*. Dentro de este conocimiento objetivo se llevarán a cabo clasificaciones, significaciones y denominaciones de las cuales, el sujeto y el loco harán parte.

Con Descartes entonces, se da un acontecimiento: la separación entre la razón y la no-razón. Es necesario recordar que para Descartes es posible equivocarse, mas no estar loco, pues el que se equivoca tiene como punto de referencia al pensamiento que le permite darse cuenta de que está equivocado, mientras que el loco no tiene la posibilidad de esa referencia, es decir, “si yo pienso, puedo equivocarme”, mas es imposible que “yo que pienso esté loco”. Con esta

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 33.

separación, la locura queda por fuera de la razón, convirtiéndose en lo *otro*. Se rompe entonces, la relación dialéctica entre la locura y la razón manifestada en la literatura renacentista.

Descartes busca así, un punto seguro en el conocimiento que esté libre de dudas, sobre el cual pueda edificar todo el conocimiento, pues así como la matemática y la filosofía de la naturaleza han logrado verdades y credibilidad gracias al método científico, lo mismo debe ocurrir con la filosofía primera considerada como la raíz de todo conocimiento; sin embargo, este autor encuentra que en ella lo que reina es el desacuerdo, las opiniones encontradas que cambian de acuerdo con la corriente que las plantee porque carece de método. Por lo tanto, si en la raíz del conocimiento no existe acuerdo, si no existe un conocimiento seguro, si no se encuentran en él verdades ¿qué se puede esperar de todas las demás ciencias que se desprenden de él? Lo más probable es que estén erradas también.

Descartes decide así, elaborar un método que provea de verdades al conocimiento en general, que permita ir por el camino seguro del conocimiento y que evite cualquier supuesto o verdad no demostrada. En su obra el *Discurso del método*, el filósofo plantea cuatro pasos del método: 1. No aceptar nada como verdadero que no se le presente como claro y evidente; 2. Dividir cada una de las dificultades en partes elementales según lo requiera su resolución; 3. Conducir ordenadamente sus pensamientos, partiendo de los elementos hasta llegar gradualmente a los más complejos, suponiendo un orden aún en aquellos que no preceden naturalmente; 4. Realizar enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que le aseguren no omitir nada<sup>64</sup>.

De esta forma, Descartes arranca con todo su proceder investigativo; como dije anteriormente, lo que lo mueve es alcanzar un conocimiento claro y distinto, que no se apoye en verdades mantenidas por la tradición, sino que hayan surgido como resultado de toda una puesta a prueba, de todo un proceso demostrativo, en

---

<sup>64</sup> Cfr. DESCARTES. René. *Discurso del método. Dióptrica, Meteoros y Geometría*. (Prólogo y Traducción de Guillermo Quintas Alonso) Madrid: Ediciones Alfaguara, 1981, Quinta Parte, págs., 15-16.

el cual partirá de lo más cercano y por lo tanto, lo más seguro, para ver si en realidad es lo más seguro.

Como se puede observar, Descartes no duda un momento de que haya algo cierto que se pueda encontrar al final del proceso. Es más, dice que, al menos algo cierto puede quedar y es que no exista nada cierto. Por lo tanto, toda la investigación de este filósofo estará encaminada a encontrar esa certeza, es decir, su investigación tiene claro el punto de llegada, el cual así sea el mismo entregado por la tradición, tendrá como diferencia que él no lo heredó, sino que lo descubrió, mejor, lo demostró.

Ya en las reglas de su método, se puede observar que sigue el modelo de la matemática, como ciencia exacta que se orienta por un método preciso y estricto. Sin embargo, llama la atención que de la misma manera como la matemática procede, estableciendo un orden, Descartes, también lo haga y además lo generalice para el conocimiento de todo lo existente. En otras palabras, cuando Descartes en su tercera regla plantea avanzar gradualmente de lo más simple a lo más complejo, dice además que va a presuponer un orden aún en donde éste no sea evidente. En otras palabras, para este autor, tiene una importancia fundamental la continuidad de los elementos a analizar.

Pero cabe preguntar si al extender este método a toda la realidad son tan ciertos la continuidad y el orden; al parecer, para este autor, el orden del mundo y por lo tanto, su regularidad, observado ya por los griegos y resaltado por la ciencia renacentista se extiende a toda la realidad, de la cual el hombre es parte. Por lo tanto, el hombre hará parte de esa exactitud y de su regularidad y podrá ser analizado, estudiado y medido como cualquier elemento del universo.

La primera regla del método es fundamental. En ella se plantea la evidencia y la claridad como principios inquebrantables al momento de aceptar algo como verdadero. Pero ¿cómo saber qué puede ser tomado como evidente, como claro y evidente, es decir, como certeza? Para esto, el autor parte de lo más conocido y

por lo tanto, lo que se considera como cierto, es decir, de los sentidos, pues es obvio que son ellos los que le presentan el mundo al ser humano. Sin embargo, siendo coherente con su método no puede aceptar esta “verdad” sin antes ponerla a prueba, sobre todo si parte del hecho de que en muchas ocasiones la ciencia ha desmentido lo que los sentidos presentan como verdad, demostrando así que éstos se equivocan. Por lo tanto, dice el autor, si se equivocan una vez, lo más probable es que se equivoquen de nuevo, y de acuerdo con su primera regla del método, no puede aceptarse algo como verdadero si presenta algún asomo de duda.

De esta forma, considera que debe someter todo lo que conoce a pruebas que lo afirmen o lo nieguen. Es decir, las cosas que pasen la prueba pueden ser consideradas ciertas. Así, empieza poniendo a prueba los sentidos; al hacerlo, está poniendo a prueba el mundo exterior y por lo tanto, las ciencias de la naturaleza, pues ellas tienen como punto de partida los sentidos. Cuando éstos no logran superar la prueba, son eliminados como punto de apoyo del conocimiento, es decir, desaparecen temporalmente dentro de la suposición cartesiana. Traigo a colación aquí la prueba o mejor, el argumento en contra de los sentidos expuesto en *Las meditaciones metafísicas*:

¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado mientras dormía por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con

claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.<sup>65</sup>

Los sentidos no logran superar el argumento del sueño, porque ellos no garantizan el estado de vigilia, es decir, tanto dormido como despierto yo puedo tener sensaciones, percibir colores, sentir miedo o alegría. Pero si mis sentidos me engañan y se equivocan, entonces ¿qué pasa con el mundo que percibo por medio de ellos? Definitivamente no tengo ninguna seguridad sobre él, es mas, es posible que no exista, pues todo puede ser un sueño; de la misma manera, las ciencias que se ocupan de él y que se basan en los sentidos, pierden credibilidad pues su base es muy débil, quedando entonces hasta ahora libre de dudas el pensamiento y las matemáticas y demás ciencias abstractas.

Pero, como lo que le interesa a este filósofo es poner a prueba todo conocimiento, entonces no puede dar por sentada la verdad de estas ciencias (matemáticas) ni del pensamiento. Sin embargo, el argumento del sueño ya no le sirve, porque aunque esté soñando, en éste siempre  $2+2$  será igual a 4; y esto es algo que no puede negar pues estaría en el mismo lugar de los insensatos (*otros*) que no sólo afirman que tienen cuerpo de vidrio, sino que además caminan por la calle con cuidado de romperse.

De esta manera surge el argumento de Dios, o del genio maligno, como decide llamarlo inmediatamente el autor, y que para su propósito es el más apropiado, porque no se contradice con su definición, pues el genio maligno es el que le pone trampas al hombre y lo hace creer cosas como ciertas cuando no lo son, mientras que la definición de Dios no permite asociarlo con la mentira y el error pues Él es perfecto. El genio maligno, entonces, es el argumento en contra de la seguridad de las matemáticas, pero no sólo de ellas sino del pensamiento porque ellas son

---

<sup>65</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. (Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña) Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977, Meditación Primera, pág., 18.

propriadamente realizadas por éste. Ahora bien, Descartes inicia su reflexión suponiendo que existe un genio maligno que tiene el poder de hacerle creer que  $2+2$  es igual a 4, cuando en realidad no lo es. Ese genio tiene tanto poder que no sólo lo engaña respecto de las matemáticas, sino también sobre sí mismo, pues le hace creer que él –Descartes- es alguien cuando en realidad no es nada, cuando en realidad no existe.

Pero si esto es así ¿cómo es posible salir del error? Descartes descubre que por más que el genio lo engañe, él, que es el engañado, debe necesariamente existir, ya que para que haya un engañador debe haber un engañado. De esta forma, Descartes llega a la conclusión de que él es algo, pero ¿qué algo es?: una cosa, pero una cosa incorpórea, pues se debe recordar que lo primero que puso en duda fue su cuerpo; sólo le queda entonces, el pensamiento que no fue eliminado con el primer argumento. Por lo tanto, el genio intenta engañar al pensamiento pero al hacerlo reafirma su existencia, ya que si en verdad no existiera, no habría necesidad de engañarlo.

Entonces, Descartes concluye que él es una cosa que piensa, es decir, que sueña, que duda, que se equivoca y que siente. Pero esta conclusión no es sólo una respuesta a la pregunta ¿qué cosa soy?, sino que a partir de concluir que “yo soy algo que piensa”, se hace evidente para Descartes la certeza: *pienso luego existo*, pues es imposible que si pienso no exista, sería una contradicción. Esta certeza entonces es el punto arquimédico desde el cual fundará todo el conocimiento.

A partir de esta certeza Descartes demuestra la existencia del cuerpo como *res extensa*, por medio del ejemplo de la cera, que consiste en afirmar que pese a los cambios que sufre la cera, el hombre sigue reconociéndola. Pero ¿qué es lo que reconoce en ella? Cuando está la cera sólida, identifica en ella un color, una forma y una textura determinados. Pero estas características cambian cuando la cera es calentada. Entonces ¿qué queda? ¿se puede seguir llamando cera? Es mas, si

alguien que no sabe que eso se llama cera, ¿podrá reconocerla como tal? Tal vez no, tal vez le dé otro nombre, pero sigue reconociendo algo común en ella, algo que no desaparece por más cambios que la cera sufra. Ese algo es que ella ocupa un espacio, es decir, es extensa; la extensión es entonces, la que se mantiene pese a los cambios. Por lo tanto, aunque la cera cambie, el pensamiento muestra clara y distintamente la idea de extensión, pues el hombre como pensamiento no ocupa un espacio, pero el cuerpo sí lo ocupa, es decir es extenso y eso lo demuestra el pensamiento. Con esto Descartes a partir de la evidencia del yo como *res inextensa*, demuestra la extensión, el cuerpo como *res extensa*.

Finalmente demuestra la verdad de Dios –sin que esto quiera decir que la existencia de Dios dependa de la certeza del pensamiento-, con el ejercicio basado en la ley de causa-efecto de la física, la cual plantea que el efecto no puede ser mayor que su causa. Por lo tanto, para Descartes, es imposible que la idea de Dios que ha tenido desde siempre y que hace referencia a un ser supremo perfecto, es decir, perfecto en su bondad, perfecto en su inteligencia -que nunca se equivoca-, perfecto en su existencia pues es eterno, omnipresente, sea una idea producida por el hombre, ya que el hombre es lo contrario a la perfección: se equivoca, miente, es injusto, es corruptible, finito, no puede estar en dos lugares a la vez; además, el hombre nunca ha tenido la experiencia de la perfección, no ha conocido a nadie ni a nada que la represente.

Así, la imposibilidad de que un ser imperfecto produzca algo perfecto, lleva al autor francés a la conclusión de que la idea de perfección, la idea de Dios es creada por un ser igualmente perfecto, que no puede ser otro sino Dios mismo, que reúne todos estos atributos y que necesariamente debe existir, porque si se dice de Él que es perfecto pero que no existe, cae en una contradicción, porque la inexistencia sería imperfección. Entonces, la definición de Dios implica su existencia.

Como se puede observar, dentro del pensamiento está el soñar, el sentir y hasta el error, pero no lo irracional, o mejor, la sinrazón. Esto es, dentro de la razón, yo me puedo equivocar, pues me puedo dejar llevar por mi voluntad y deseos y de esta manera, calcular mal los pros y los contras de una acción, cayendo en el error. Sin embargo, no cabe la menor posibilidad de que yo, que pienso, es decir que tengo a la razón como fundamento de mi proceder, pueda actuar sin razón, es decir, estar loco:

Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo<sup>66</sup>.

Con esta conclusión Descartes se convierte en un acontecimiento del saber y del pensamiento, pues separa radicalmente la razón y la sinrazón, que en el Renacimiento tenían una relación dialéctica. Es a partir de Descartes que existe la razón, que existo lo *otro* en donde son clasificados todos aquellos que actúan por fuera de lo establecido por la razón, todos aquellos que son *otros*.

De esta forma, se puede observar que Descartes tiene un papel fundamental en el olvido que sufrió el cuidado de sí; así como en la separación entre el sujeto y el loco, que trajo como consecuencia la exclusión de este último. Ambos cambios son consecuencia del acontecimiento cartesiano, basado en la evidencia y certeza del sujeto-yo pensante y racional. Es importante recordar que en las culturas estoica, helenística y romana, el yo era el fin al que las prácticas de sí tendían. En

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 18.

otras palabras, los hombres que llevaban a cabo estas prácticas no perseguían otra cosa distinta al yo, es decir, a su encuentro consigo mismos.

Sin embargo, a partir de Descartes, el yo pasó a ser el punto de partida de todo conocimiento, pues es la certeza, el punto inicial de toda demostración; a raíz de esto las prácticas de cuidado de sí que le permitían al sujeto conocerse a sí mismo, dejan de ser necesarias, porque el individuo ya tiene certeza de lo que es: es pensamiento, es razón. Entonces, ¿qué le queda ahora al sujeto por conocer? pues lo que está fuera del pensamiento, es decir, el mundo, la naturaleza con sus leyes, las cosas, todo aquello que gracias al pensamiento es objeto medible y cuantificable, todo aquello de lo que es posible extraer conocimientos prácticos para la vida.

Ya no se trata de que el hombre al cuidar de sí se conozca a sí mismo para vivir bien, no se trata del *arte de vivir*, sino de conocer lo otro que se le enfrenta como objeto de conocimiento. Se trata de acceder a la verdad por la vía racional; entonces ya no es necesaria ninguna conversión de la mirada, sólo es necesario un método, pues la razón nunca se equivoca y ella por sus propios medios puede alcanzar la verdad, pero debe establecer un método que la dirija por el camino racional y no por el camino de la voluntad y los deseos, pues éste lleva al error. Es el mundo el que necesita del yo, del pensamiento ordenador y controlador, es el mundo el que necesita de la ciencia elaborada por el sujeto y es el objeto analizado el que necesita de la verdad impuesta por el sujeto.

El sujeto cartesiano no necesita poner en juego su ser para acceder a la verdad, porque su razón le permite por medio del conocimiento objetivo llegar a ella, la cual es una verdad objetiva; mientras que en la espiritualidad que enmarca a las prácticas de sí, la verdad no puede ser alcanzada simplemente por la vía racional y del conocimiento, es necesario elaborar un trabajo sobre el ser mismo del sujeto: la verdad no se da al sujeto hasta que éste no se transforme en su ser:

Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad al alma. [...] En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad, si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.<sup>67</sup>

¿Cuál es el fin entonces al que se tiende? A diferencia de las culturas antiguas, con el yo cartesiano, ya no se tiende a la salvación por medio del encuentro consigo mismo, sino a la verdad. Pero esta verdad no es de sí mismo, sino que es una verdad objetiva, una verdad que se dirige fuera del individuo; es una verdad sobre las cosas que a la vez, han sido organizadas, clasificadas, leídas y analizadas por el pensamiento. Con Descartes, no hay un sujeto que se interroga por su ser; hay un sujeto que ofrece las respuestas a los cuestionamientos sobre el objeto.

Así como Descartes separa al sujeto que conoce del objeto conocido, de la misma manera, separa la razón de la sinrazón. Como dije anteriormente, para este autor, el hombre puede equivocarse gracias a que tiene razón que le permite darse cuenta de que se equivocó; pero, no puede estar loco porque la locura es ausencia de razón. Según esto, la evidencia del pensamiento garantiza la existencia de la razón, pues son uno solo.

Por lo anterior se concluye que aquellos que se comportan por fuera de lo que la razón establece, mas no por error o por voluntad, sino porque desconocen la

---

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto...* Clase del 27 de enero de 1982, *Op. Cit.*, pág 34.

razón misma y sus límites, carecen de pensamiento. En otras palabras, éstos no pueden ser los que llevan a cabo el conocimiento del mundo, no pueden ser los que por su ciencia traigan el progreso a la sociedad. No pueden ser sujetos, pues no poseen razón, no pueden deliberar sobre sus acciones, sino que actúan con irresponsabilidad pues son conducidos por sus impulsos, ilusiones y fantasías. Podrían entenderse como esos cuerpos máquina que tienen las mismas funciones físicas, pero que carecen de razón y que por lo tanto son esclavos de los movimientos irracionales de éste. Pero, si no son sujetos, ¿qué son los locos? ¿qué son entonces aquellos seres que no poseen razón? Son lo *otro*, lo que está fuera, lo que no soy yo.

Este es el acontecimiento cartesiano ocurrido en el saber y en el pensamiento, pues si bien es cierto que tal vez Descartes no pensó en todas estas implicaciones desde un principio, su argumentación sobre la evidencia del yo, tuvo como consecuencia, para Foucault, esta separación entre razón y locura, así como la descalificación de la *epimeleia heautou* y la recalificación del *gnothi seauton*, lo cual llevó necesariamente al ocultamiento de la *epimeleia heautou* por parte del *gnothi seauton*.

Pero además, esta separación trajo como consecuencia la separación y clasificación entre los hombres. De esta forma, algunos de ellos fueron clasificados como sujetos porque actuaban bajo la razón, es decir, que tenían un comportamiento razonable, un comportamiento moral aceptable, mientras que aquellos que se alejaban de las normas aceptadas y del comportamiento homogéneo, fueron clasificados como *otros* o sinrazón, siendo por esto excluidos.

**2.3.2. De la barca al pueblo del internamiento.** Cuando hablé del acontecimiento cartesiano mostré la importancia que había tenido Descartes en el conocimiento, en el pensamiento y en el saber de Occidente. Ahora es necesario mencionarlo de nuevo, pues el acontecimiento cartesiano es el punto de partida

para el exilio al que se condenará en la época clásica a la locura, pues para este autor, el sujeto no puede estar loco, ya que como se dijo en el numeral inmediatamente anterior, la locura es cuestión de imposibilidad del pensamiento. De esta forma, mientras que el sueño y el error son superados en la estructura misma de la verdad, la locura es excluida por el sujeto mismo que duda; la duda es una manifestación de la razón. Con Descartes, el pensamiento es el ejercicio de soberanía del sujeto, por lo que se puede deducir en un primer momento, que el loco no es sujeto y que por lo tanto, debe ser exiliado.

El encantamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se haya conjurado y que la locura está por fuera del dominio de pertenencia en el que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada<sup>68</sup>.

El acontecimiento cartesiano no se reduce a la inauguración de una corriente filosófica en la modernidad, sino que éste configuró la *ratio* de Occidente, que está constituida por un lado, por la separación cartesiana entre razón y sinrazón; y por otro lado, por la consecuencia de esa separación, que no fue otra que el ocultamiento y silencio al que fue sometida la sinrazón.

Ahora bien, afirmé en un primer momento que Descartes ayudó a la condena y al exilio de la locura; pero después, en las palabras de Foucault se lee que su acontecimiento consistió en la separación entre razón y sinrazón. Es necesario hacer una aclaración respecto a estos términos, pues se puede pensar que locura y sinrazón son lo mismo y que da igual referirse a ellos de una forma o de otra. Sin embargo, uno de los puntos fuertes de los capítulos *El encierro* y *El mundo correccional*, de la *Historia de la locura*, es precisamente mostrar esa diferencia y sus consecuencias o implicaciones.

Por tal razón, es importante tener claridad que, si bien es cierto, Descartes con su duda metódica y sus meditaciones, excluye a la locura, también es cierto que las

---

<sup>68</sup> FOUCAULT., *Historia de la locura...* Op. Cit., pág., 78.

consecuencias de esto no fueron solamente la exclusión de la locura, es decir, no se manifestaron solamente en los locos, en los carentes de pensamiento, sino en toda una población que no estaba o no actuaba de acuerdo con lo prescrito por la razón burguesa y por el Estado; en toda una población que se encontraba según el siglo XVII en el error.

Esa población es la sinrazón, y la locura es una parte de ella y tendrá formas de exilio y de internamiento distintas a las de la locura: la sinrazón tendrá como exilio el internamiento y el silencio; la locura tendrá como exilio el internamiento y el espectáculo, la mostración. Mientras que, gracias a Descartes, el sujeto se ve libre de la locura y ésta deja de representar peligro para él, la sinrazón se convierte en algo peligroso, algo que amenaza al hombre, de la que nadie está exento, ella es una amenaza constante. Es necesario entonces adentrarse en esta población de la sinrazón, o lo que es lo mismo, en los habitantes de la gran República del Bien o del internamiento.

Entre los muros de los internados se encuentra una población indiferenciada, homogénea, pues allí están los condenados del derecho común, los muchachos que dilapidan la fortuna, los vagabundos, los insensatos, esos insensatos de Descartes. Todos se encuentran dentro del mismo muro, el muro que los exilia, pero encerrándolos, el muro que los expulsa de la ciudad, pero reteniéndolos dentro de ella. El internamiento es entonces, el ritual de la época clásica. Siguiendo a Foucault, esta gran población de la sinrazón no aparece en el siglo XVII, sino que proviene de ciertas experiencias del siglo XVI, tales como, la sexualidad, la profanación y el libertinaje. Estas experiencias fueron recluidas en el siglo XVII junto con la locura.

Por esa razón es posible afirmar que en el clasicismo se encierra a la sinrazón, pues estas experiencias se refieren más a faltas morales y religiosas, al pecado y al error, que a una ausencia de pensamiento. No se encierra sólo a los locos, a los carentes de pensamiento, sino al libre pensador, al “desordenado sexual”, a la mala madre, a la esposa que no cumple con sus deberes conyugales, a los que

profanan el nombre de Dios, etc.; todos ellos pueden gozar de un gran pensamiento, pero desafortunadamente se han dejado llevar por su voluntad, han decidido bajo sus pasiones y por eso son culpables y deben ser castigados con la exclusión dentro del internamiento.

Por lo visto, la sinrazón abarca un campo más amplio que la locura a la que contiene, pues como se observó, los miserables, los pobres, los locos, todos ellos eran manifestación de desorden y de falta, y a todos ellos se les encerraba y se les condenaba a la homogeneidad.

Hay, en efecto, ciertas experiencias que el siglo XVI había aceptado o rechazado, que había formulado o, por el contrario, dejado al margen y que, ahora, el siglo XVII va a retomar, agrupar y prohibir de un solo gesto, para enviarlas al exilio donde tendrán como vecina a la locura, formando así un mundo uniforme de la sinrazón<sup>69</sup>.

Se trata de una falta contra la moral, de dejarse llevar por la voluntad y los deseos, se trata del pecado, de la inmoralidad, que los hacía culpables y merecedores de la exclusión y la segregación, brillando así la culpa. Por tal razón, la experiencia misma de la enfermedad venérea que anteriormente fue tratada como enfermedad; en la experiencia clásica, será manifestación del desorden del corazón, que no es otro que el pecado, por eso serán consideradas enfermedades del “gran mal”, manifestaciones de la sinrazón. En la época clásica, entonces, estas enfermedades tienen que ver con lo que Descartes denunció de los hombres que utilizan mal la razón, y es que su falta radica en el error, en la forma en que conducen su razón, pues los que la utilizan mal son los que se dejan llevar por su voluntad.

De esta forma, se puede pensar que, aunque en ese gran encierro, la población a la que se interna es homogénea, sí existe una diferencia entre los locos y los insensatos, es decir los libertinos, los profanos, los venéreos, y todos aquellos que hacen parte del mundo de la sinrazón. Por eso Foucault, dice que éstos tendrán

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 132,133.

como vecina a la locura, mas no los identifica con los locos, aunque todos conforman el mundo de la sinrazón.

A esta población se le aplican los ritos de la purificación, los cuales son muy diferentes a los tratamientos; estos últimos hacen referencia a terapéutica, a medicina; y como se observa, los sinrazón, los *otros* no son tratados de esta forma. Aún los venéreos quienes en la época medieval fueron tratados con medicamentos, en la época clásica están limitados a ser objeto de las prácticas de purificación; es mas, el *Hôspital General*, sólo los acepta después de que ellos hayan pagado su culpa y bajo condiciones especiales.

Es importante resaltar que los ritos de purificación no se aplican a todos los venéreos, sino sólo a aquéllos que hayan tenido la intención, la voluntad de pecar; se busca entonces con ellos el arrepentimiento y la aceptación del orden en su corazón. Por tal motivo, las esposas que contraen estas enfermedades de sus maridos, así como las nodrizas que las adquieren por el contacto con los niños, mas no por su voluntad, solamente serán tratadas médicamente, sin culparlas. En la época clásica a diferencia de la medieval, la enfermedad venérea se convierte en impureza, en mal moral, más que en enfermedad. Por lo tanto, se debe castigar el cuerpo, la carne porque son ellos los que nos unen al pecado.

...nunca más y rara vez menos de seis semanas de cuidados; muy naturalmente, todo comienza por una sangría, seguida inmediatamente por una purga. Se dedica entonces, una semana a los baños, a razón de dos horas diarias, aproximadamente; después nuevas purgas y, para cerrar esta primera fase del tratamiento, se impone una buena y completa confesión. Las fricciones con mercurio pueden comenzar entonces, con toda su eficacia; se prolongan durante un mes, al cabo del cual dos purgas y una sangría deben arrojar los últimos humores morbíficos. Se destinan entonces 15 días a la convalecencia. Después de quedar definitivamente en regla con Dios, se declara curado al paciente, y dado de alta<sup>70</sup>.

El internado es el lugar común de los locos y los venéreos, pues en él se castigan las faltas contra el cuerpo y contra la razón. La locura será vecina del pecado. Por

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, págs. 136-137.

lo tanto, se entrelazará con la culpa. Con la confesión ubicada entre el castigo y el remedio, la religión reprime y controla bajo la amenaza del castigo eterno, a la vez que muestra la necesidad del castigo terreno para salvarse del primero. Estos castigos morales se aplican en el cuerpo para curar el alma. Reina entonces, una razón cristiana, el hombre es sujeto razonable si sigue la fe cristiana; es más, el hombre sólo es hombre si es sujeto moral, la cual no es otra que una moral constituida por la fe.

Otros integrantes del pueblo de la sinrazón son los homosexuales; la homosexualidad que tenía libertad de expresión en el Renacimiento, en la época clásica es silenciada y prohibida junto con la sodomía. Esto se explica porque en la época clásica se da un amor a la razón normal y buena, mientras que los que aceptan la homosexualidad son los que aman la sinrazón; posteriormente, la homosexualidad será considerada como una más de las estratificaciones de la locura, pero en la época clásica sólo es manifestación de la sinrazón.

Una de las posibles causas que hacen que experiencias como la homosexualidad, el libertinaje o libre pensamiento, la sodomía, etc., sean castigadas por ser manifestaciones de la sinrazón es que en la época clásica, con la burguesía, se considera a la familia como algo sagrado, soporte de la sociedad y del orden dentro de ésta, por lo tanto, debe ser protegida, ¿cómo? Por medio del internamiento a todos aquellos que amenacen su estructura, pues al hacerlo, atentan contra la sociedad misma; la estructura de la familia, es el criterio esencial de la razón, pues fuera de ella, la insensatez amenaza al hombre, mientras que respetando a la familia, el hombre estará a salvo de la sinrazón. “La institución familiar traza el círculo de la razón; más allá amenazan todos los peligros del insensato”<sup>71</sup>. La sinrazón en el siglo XVII no es una amenaza que viene del exterior, sino algo muy cercano al hombre, que lo acecha y amenaza. Por eso la importancia de formar a los jóvenes en la fe y en la espiritualidad, ya que éstas serán sus armas contra la sinrazón.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. 144.

Pero de la misma forma que dentro de la gran población de la sinrazón están los venéreos, homosexuales y sodomitas, también están los blasfemos; por eso desde 1653 las decapitaciones disminuyeron, pues al ser considerada la blasfemia como cercana a la locura, al ser también desorden, extravagancia y caos, se le segregó en el internado. De esta forma, la sinrazón clásica consistirá en un rechazo ético fundamental, en error, en falta moral y hasta en pecado. Así, en las épocas clásica y moderna, la blasfemia y la magia, serán castigadas con el encierro, pero ya no por ser consideradas sacrílegas, sino porque, la blasfemia es extravagancia, mientras que la magia es un engaño tal y como lo manifiesta Hobbes, en su obra el *Leviatán*, en donde afirma que las brujas deben ser castigadas, no porque tengan en realidad relación con el mal, sino porque engañan a los incautos.

Por esta razón, ambas hacen parte de la sinrazón y el internado es entonces, su condenación, la condenación ética del error; el internado debe hacer volver a la verdad por la vía de la coacción moral; en otras palabras, se debe volver a Descartes, no olvidarlo, pues la razón es la que asegura la verdad y la salvación al protegernos de la sinrazón, de los desordenes de la voluntad, pero sólo se llega a ella por medio de la represión y del castigo, los cuales se encuentran en el internamiento, en la exclusión, en la segregación.

El internamiento, dice Foucault, es una especie de manicomio para la verdad, en la cual se desencadena un proceso casi pedagógico de vuelta a la verdad, pero, ¿cuál verdad?: la verdad de Dios; se trata entonces, de rescatar la creencia como elemento de orden, de reconocer a Dios y actuar de acuerdo con esa verdad, la cual es reconocida a la vez por el buen uso de la razón y la represión de la voluntad, como se observa en el caso del libre pensador Bonaventure Forcroy del cual Foucault dice lo siguiente: “Y si se le encierra en Saint-Lazare y no en la Bastilla o en Vicennes, es para que él encuentre allí, en el rigor de una regla moral

que se le impondrá, las condiciones que le permitirán reconocer la verdad”<sup>72</sup>. Sale a la luz así, otro integrante del pueblo de la sinrazón: el libertinaje o libre pensamiento, pues éste al ser un servilismo de la razón a las pasiones, hace parte de la sinrazón.

A principios del siglo XVII, el libertinaje no era exclusivamente un racionalismo naciente: así mismo, era una inquietud ante la presencia de la sinrazón, al interior de la razón misma, un escepticismo cuyo punto de aplicación no era el conocimiento, en sus límites, sino la razón entera<sup>73</sup>.

Como se puede observar el pueblo de la sinrazón no está conformado solamente por los locos, sino por todos aquellos que no pueden ser considerados sujetos, sino simplemente *otros*, representantes de un gran mal que amenaza a los hombres, a los sujetos: el gran mal de la sinrazón.

Eso es todo lo que puede servir para designar, en primer enfoque, la experiencia clásica de la sinrazón. Sería absurdo buscar su causa en el internamiento, puesto que, justamente, es él, con extrañas modalidades, el que señala estas experiencias como si estuvieran constituyéndose. Para que los hombres irracionales puedan ser denunciados como extranjeros en su propia patria, es necesario que se haya efectuado esta primera alienación, que arranca a la sinrazón de su verdad y la confina en el solo espacio del mundo social. En el fondo de todas estas oscuras alienaciones en que dejamos penetrar nuestra idea de locura, al menos hay ésta: en esta sociedad que un día había de designar a esos locos como “alienados” es en ella, inicialmente, donde se ha alienado la sinrazón...<sup>74</sup>

Estas palabras de Foucault son importantes, porque permiten observar que no es el internamiento el que descubre a la sinrazón, sino el que la confina, el que la excluye y organiza, encerrándola en una cuasi-objetividad, que será a la vez su patria y su castigo por alejarse del conocimiento, de la verdad, pues la sinrazón implica todo aquello que se aleja del conocimiento. De la misma manera, que la ciencia positiva, la psicología, la psiquiatría no son la causa de la locura, sino el

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 155.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pág. 157.

<sup>74</sup> *Ibid.*, págs. 164-165.

discurso que se hace de ellas, la sinrazón y la locura como su habitante, preexisten al internamiento y a la ciencia positiva<sup>75</sup>.

Anexando al dominio de la sinrazón, al lado de la locura, las prohibiciones sexuales, las religiosas, las libertades del pensamiento y del corazón, el clasicismo formaba una experiencia moral de la sinrazón, que en el fondo sirve de base a nuestro conocimiento científico de nuestra enfermedad mental<sup>76</sup>.

Pero hasta que a principios del siglo XIX se busque escuchar solamente a la voz patológica de la locura, solamente a la enfermedad, la locura, al igual que la sinrazón, seguirá excluida en el internamiento. A partir de todo lo anterior puedo afirmar que en la experiencia clásica de la locura, ésta ya no se embarca, ni se relaciona con el mar, ni mucho menos con el envío a un más allá, como sí ocurría en la experiencia medieval; sino que su lugar de exclusión es el Hospital, por lo tanto, en el clasismo ya no se habla de Barca sino de Hospital, pues el encierro ha desplazado al embarco.

“Desde la mitad del siglo XVII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados, y al ademán que indicaba que era aquél su sitio natural”<sup>77</sup>. Foucault muestra cómo desde 1656 con el Decreto de fundación del *Hôpital Général*, esto empieza a manifestarse, pues el hospital no es un establecimiento médico; al contrario, posee elementos propios de la Prisión, como son las mazmorras. Para Foucault, el *Hôpital* es una entidad administrativa que decide, que juzga y que ejecuta, él simplemente es una instancia del orden monárquico y burgués.

Con el hospital se encuentran las casas de caridad que aunque son administradas por algunas congregaciones religiosas, en general son gestionadas por la burguesía. Al interior de estas casas se llevan a cabo ciertas prácticas, como son: el rezo en común, los ejercicios de piedad, etc., que se llevan a cabo para purificar

---

<sup>75</sup> Por esto no se trata y no se puede hacer una historia de ellas partiendo de la génesis y progreso de las ciencias que se han ocupado de ellas, sino de ellas mismas como pre-existentes y fundamento de aquellas.

<sup>76</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la... Op. Cit.*, volumen I, pág., 170.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 80.

a los que se encuentran internos en ellas. Como se puede ver, al igual que en el hospital, en estas casas no existen tampoco tratamientos médicos, no existe una conciencia médica, sólo se llevan a cabo prácticas que apuntan más a la purificación del alma, al arrepentimiento y a la renuncia al pecado.

Más aún: desempeñando un papel a la vez de ayuda y de represión, esos hospicios están destinados a socorrer a los pobres, pero casi todos contienen celdas de detención y alas donde se encierra a los pensionados cuya pensión pagan el rey o la familia.<sup>78</sup>

Estas casas muestran un doble juego: por un lado, el deseo de ayudar; y por otro lado, la necesidad de reprimir; por un lado, el deber de la caridad; y por otro lado, el deseo de castigar. Este doble juego deja ver cómo mientras la Edad Media inventó la segregación de los leprosos, la época clásica inventó el internamiento, mezclando en él las prácticas de espiritualidad con el orden burgués. Sin embargo, el internamiento aleja a la sinrazón de ese mundo medieval, en donde se presentía y se representaba, porque con el internamiento, la sinrazón es localizada y concretizada, encerrada en el espacio social, de la misma manera que la locura es asimilada como un problema social, un problema de policía.

Ahora bien, dentro del internamiento, la población de la sinrazón es culpable y por lo tanto, se hace acreedora al trabajo como castigo a sus decisiones erradas, guiadas por la voluntad y las pasiones. Pero ¿por qué el trabajo se convierte en castigo? ¿Por qué es la característica principal del internamiento y su imperativo? Según Foucault, por las condiciones económicas que atraviesa en ese momento Europa y que en una primera instancia son el sentido mismo del internamiento.

En otras palabras, cuando hay pobreza, desempleo y hambre, hay motines y manifestaciones, es decir, desorden social; entonces, el internamiento es la medida preventiva a ellos, pues encierra a estos pobres y miserables para que no se rebelen, manteniéndolos vigilados, controlados y castigados. Pero, cuando no hay crisis económica, el internamiento provee de mano de obra barata, pues

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, págs. 85-86.

obliga a los internos a trabajar como forma de castigo de sus culpas. Por esta razón, el trabajo y el castigo constituyen la práctica del internamiento, aunque haya crisis económica o no la haya.

El internamiento, con el trabajo como su imperativo, es la manifestación y surge a la vez, de una nueva sensibilidad ante la pobreza. Su causa no es entonces, la identificación y tratamiento de una enfermedad, pues la sinrazón, dentro de la cual está el loco, no es identificada bajo códigos científicos ni médicos. “La práctica del internamiento designa una nueva reacción a la miseria, un nuevo patetismo, más generalmente otra relación del hombre con lo que puede haber de inhumano en su existencia”<sup>79</sup>. El internamiento se constituye como una ciudad dentro de la ciudad, una ciudad con su ética propia, la ética del trabajo.

Es obligatorio trabajar dentro de esta República del bien; el trabajo es el deber ser del *otro*, del habitante de la ciudad del internamiento. Se desarrolla entonces esta ética del trabajo que surge gracias, o conjuntamente, con la desmitificación de la pobreza hecha por Calvino y Lutero. Para ellos, ésta es un castigo de Dios por los pecados del hombre. A diferencia de la época medieval, en donde la pobreza era la manifestación de la gracia divina, para estos teólogos, el miserable, el pobre, es un obstáculo al orden, es a la vez, un efecto del desorden; en ese sentido, la caridad es en sí misma desorden e incumplimiento con los deberes de la sociedad.

Las obras de “caridad” que se realicen deben generar utilidad a los Estados, de lo contrario se considerarán factores de desorden social: “...si la locura en el siglo XVII, es como desacralizada, ello ocurre, en primer lugar, porque la miseria ha sufrido esta especie de decadencia que le hace aparecer ahora en el único horizonte de la moral”<sup>80</sup>. Con lo que se hace manifiesto que la sensibilidad clásica de la locura ya no es religiosa, sino moral.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 90-91.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pág. 100.

Antes de Calvino y de Lutero se puede observar entonces, una dialéctica de la miseria que consistía en la relación entre humillación y glorificación, de tal manera que la humillación de la miseria traía consigo la glorificación; de esta forma, ambas eran manifestación de Dios. Sin embargo, a partir de estos teólogos, la dialéctica cambia: se pasa de la humillación y la glorificación, al orden (Estado) y al desorden. El miserable como manifestación de Dios ha muerto, ya no es digno de caridad sino de castigo, porque es culpable, culpable de ser miserable, de ser pobre; por eso Dios ya no está en su rostro, porque Dios es sinónimo de orden y no puede estar al lado del miserable que es desorden, sino del Estado Burgués, ya que él mismo es razón y orden.

A esta dialéctica y sensibilidad protestante se adhiere el catolicismo, que no sólo las acepta, sino que lleva a cabo una clasificación de los pobres. De esta manera, para el catolicismo, hay pobres buenos y pobres malos; los pobres buenos son los que aceptan el internamiento como manifestación del orden y del Estado, son los que aceptan su naturaleza pecadora y se someten a la práctica del internamiento, y por lo tanto, pueden obtener al final una recompensa, tal vez el perdón de sus culpas, o la vida eterna; los pobres malos son los que no aceptan el orden que se les impone, es decir, el internamiento, por lo tanto, deben ser castigados.

Pero de igual forma, ambos están obligados a trabajar, como forma de purgar sus penas, pues el trabajo hace parte del mundo caído y no de las leyes de la naturaleza: “El orgullo fue el pecado del hombre antes de la caída; pero el pecado de la ociosidad es el supremo orgullo del hombre una vez caído, el irrisorio orgullo de la miseria”.<sup>81</sup> En el siglo XVII la pereza y la ociosidad son el pecado por excelencia; por eso el trabajo en el internamiento tiene un significado ético, haciendo manifiesta la exigencia de la reclusión. De esta forma, la práctica de exclusión del internamiento, con sus formas, el hospital y las casas de caridad nunca vieron al loco como un objeto médico, razón por la cual, éste no tuvo

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pág. 114.

tratamiento, sino que se le encerró junto con los pobres, los libertinos y los profanos, puesto que todos ellos eran simplemente *otros*, o *insensatos* como los clasificó Descartes.

Por lo tanto, el loco junto a esa población indiferenciada y homogénea no es objeto médico, sino sujeto moral, un sujeto que nace en medio de un mundo ético; un sujeto moral que además es un problema de policía, es decir, de orden de la ciudad. El loco ya no viene de otro mundo como se podía advertir en la época medieval, sino que está entre los hombres y sobre todo entre los pobres, por eso se le excluye en el internado, en el encierro; la hospitalidad que se le brinda es simplemente una medida de saneamiento.

El trabajo entonces es el imperativo de la práctica de internamiento, es la condena a la ociosidad. El trabajo es lo que intercambia el loco, el miserable con el Estado, pues el Estado lo mantiene, pero aquél debe aceptar todas las medidas de constreñimiento que éste le impone y en ese sentido, debe trabajar. La práctica del internamiento y su práctica del trabajo, están condicionadas por aspectos sociales, éticos, religiosos y económicos, mas no por una conciencia médica o científica.

El trabajo es el castigo y a la vez la redención, la puerta a la salvación; pero esta salvación está muy lejos de la salvación del mundo antiguo, pues en el clasicismo, el único *yo* existente es el de la razón objetiva y ética, la razón clasificatoria referente de toda verdad; los *otros* en el mundo clásico no son *yo*, no tienen un *yo* al que puedan aspirar, con el que se puedan encontrar en su vejez, sólo son *otros*, vacíos, pero a la vez llenos de esa verdad de la sinrazón que el hombre clásico no quiso reconocer y que por lo tanto, silencia dentro de los muros éticos del internamiento.

Con el internamiento se libera a los internos del mundo pecador; los vigilantes pasan a ser ángeles guardianes que protegen al interno y que le proporcionan la

salvación, para poder acceder a la vida eterna. Esto lo logra el internamiento gracias al control y a la vigilancia que son en últimas su razón de ser. De esta forma, con el internamiento se asegura la felicidad social, que consiste en el orden, mientras se confina el desorden, la sinrazón y la locura, prometiéndoles su salvación, mezclándose así, orden social y religión, política de la religión y metafísica de la ciudad.

...en toda la Europa protestante se edifican estas fortalezas del orden moral, donde se enseña la parte de la religión que es necesaria al reposo de las ciudades.

En tierras católicas se persigue el mismo fin, pero su carácter religioso es aún más marcado. De ello es testimonio la obra de San Vicente de Paúl. "El fin principal por el cual se ha permitido que se hayan retirado aquí unas personas, y se les haya puesto fuera del desorden del gran mundo, para hacerlas entrar en calidad de pensionarios, fue el impedir que quedaran retenidos por la esclavitud del pecado y de que fueran enteramente condenados, y darles el medio de gozar de un contento perfecto en ésta y en la otra, harán todo lo posible para adorar así a la divina providencia..."<sup>82</sup>

Así, mientras que en la época medieval se crearon los leprosarios donde se excluían en un primer momento a esos *otros* llamados leproso, la época clásica creó el internamiento para excluir a los *otros*, entre los cuales se encontraba el loco. Pero en el internado hay una particularidad frente al leprosario: el trabajo, que, como reforma del sujeto y contención moral del mismo, es el objetivo y justificación del internamiento.

La conciencia ética encerró a la gran población de la sinrazón en unos muros éticos dentro de la ciudad, donde a la vez se le excluía y alienaba: "la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo".<sup>83</sup> Para el autor, dentro del internamiento, la moral se administra de la misma manera que la economía.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, págs. 121-122.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pág. 116.

Con el confinamiento la razón triunfa sobre la sinrazón, pues a ésta se ha recluso y dentro de esos muros limpios y castos se le callará; mientras que la razón podrá seguir andando libre y pura, pues ya no estará cerca a todo aquello que no es ella misma; ya no habrá esa dialéctica razón sinrazón, ya no más *Don Quijote*. La razón está libre de la locura y de todas sus formas (pobreza, pecado, etc.) La locura es sometida a la razón y a las reglas de la moral. Pese a las diferencias, entre las épocas medieval y clásica, queda en común la práctica de exclusión, reconocida primero como leprosarios y barca, reconocida ahora como internado.

#### ***2.4. El internamiento y la creación del otro***

Con la práctica de exclusión del internamiento, se crea una ciudad dentro de la ciudad, es la República del bien que nace en las entrañas de la ciudad burguesa; en esa República, el bien y el derecho reinan gracias a la represión y a la fuerza. Dentro de ella están los que parten de la gran ciudad burguesa ordenada y correcta, a la gran ciudad del bien. Sin embargo, la práctica de exclusión del internamiento, no sólo crea una ciudad dentro de otra, sino que crea al *otro*, por medio del gesto que proscribire y que aliena.

Para entender en qué sentido se habla de la creación de los otros y comprender la doble alienación que sufren estos *otros*, es necesario conocer las dos experiencias que marcaron, según Foucault, a la época clásica y que alienaron en forma doble a los *otros*. La primera es heredada del derecho romano del siglo XIII; mientras la segunda es propiamente una creación del mundo clásico.

Para el derecho romano, la locura es una falla de la razón que afecta la voluntad, por lo tanto, la voluntad es inocente; en éste se hace necesario investigar el grado de profundidad de la locura, pues entre más profundo sea, más inocente será la voluntad; pero de la misma manera, es importante descubrir si la locura es real o fingida, pues en el último caso, sería culpable el individuo que finge. Para la práctica del internamiento, por su parte, la locura tiene que ver con una voluntad

desordenada. Por eso es indiferente si la locura es real o fingida, pues ambas descansan sobre el mal.

En el mundo clásico, la locura no tiene que ver con un defecto de la razón, sino con la calidad de la voluntad, esto es entendible si se tiene en cuenta a Descartes que promulga la perfección de la razón: no es la razón la que se equivoca, es el sujeto que decide mal, llevado por sus pasiones. Para la experiencia clásica, la locura es el lado opuesto a la elección que le permite al hombre libre llevar a cabo el ejercicio de su naturaleza racional.

De esta forma, en la época clásica y dentro de la práctica del internamiento, la locura no es enfermedad; es un mal uso de la voluntad, un error, el sujeto decide entre la razón y la sinrazón; la locura ocupa el mismo espacio del crimen, por lo cual debe ser castigada y el internamiento con el trabajo, su castigo. Así mientras que la conciencia jurídica se deriva de la experiencia de la persona como sujeto de derecho, pues se absuelve al *otro*, por no ser responsable de sus actos. El internamiento, por su parte, pertenece a la experiencia del individuo como ser social, que por lo tanto, tiene una responsabilidad y que al no cumplirla se convierte en culpable y debe ser castigado.

La conciencia jurídica es el fondo o la base sobre la que se constituye la ciencia médica de las enfermedades mentales, ya que la conciencia jurídica toma en cuenta las capacidades y facultades del sujeto; la práctica del internamiento, por su parte, pone en juego la conducta del hombre social, alistando así el camino para la patología dualista que clasificará entre normal y anormal, entre sano y enfermo.

En el clasicismo hay entonces, dos formas de alienación distintas entre sí: 1. el sujeto de derecho y 2. el hombre social. El primero es alienado por medio de la declaración de su incapacidad, por medio del decreto de interdicción, y por medio de la declaración de su enfermedad; mientras que el segundo es alienado por la

conciencia del escándalo y por el internamiento que lo excluye y castiga. Ambos son rodeados por la sinrazón, ambos hacen parte de la sinrazón, sólo que uno es incapaz y el otro es culpable, pero ambos son los *otros*.

El sujeto de derecho es un alienado, un *otro* que a la vez está sometido al poder de otro que lo declara incapaz y enfermo. El hombre social es también un alienado un *otro*, que es convertido en extranjero dentro de su propia patria, gracias a la condenación ética a la que es sometido y que lo señala y clasifica como culpable merecedor del castigo del internamiento.

Se puede decir entonces, que a partir de esta doble alienación se da una diferencia entre el hombre racional ciudadano y los *otros*. Estos últimos son los sujetos de derecho clasificados como incapaces y los seres sociales que son culpables por no guiar su voluntad de acuerdo con los parámetros racionales burgueses; mientras que el ciudadano u hombre racional es el hombre ético que se guía por las verdades de la fe y de la moral; el hombre que trabaja y recibe la bendición de Dios, porque cumple con los deberes del Estado; el sujeto es entonces el ciudadano.

Aunque Foucault diferencia entre sujeto y hombre social, a partir de la transición de las experiencias mencionadas y a partir de la asimilación de la locura dentro de los problemas sociales, es preferible no utilizar el término hombre social, porque dentro del internamiento, como se verá más adelante, se buscará fortalecer su parte animal al tiempo que disminuir cualquier asomo de humanidad.

De esta forma, en el clasicismo no se trataba de encerrar a los asociales, sino de crearlos, mientras que se desfiguraba por medio de esa exclusión, su rostro humano. “En ese sentido, rehacer la historia de ese ostracismo es hacer la arqueología de una alienación”<sup>84</sup>. El loco se convierte a mediados del siglo XVII en un extraño para la sociedad, alistando el camino para el loco que conocemos hoy,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, pág. 129.

el cual es sólo un resultado de toda la maquinaria que se utilizó para exiliar al *otro* dentro del internado, puesto que, la organización de la sinrazón y por supuesto, de la locura, llevada a cabo en el mundo ético clásico permitió y preparó el camino para la experiencia moderna de la locura como enfermedad, como alienación mental; experiencia que se mantiene hasta nuestros días.

El internamiento y todas las prácticas que se llevaron a cabo dentro de él, fijaron la exclusión y la identificación del *otro*; identificación que nace con el acontecimiento en el pensamiento occidental, en un mundo ético, económico y religioso. El internamiento, encierra a la sinrazón, pero a la vez, aunque quiere silenciarla, grita su diferencia; los muros son la manifestación de ese gesto de exclusión que la sociedad clásica aplica a aquéllos que esta misma sociedad hizo diferentes, por su condición social, por su pensamiento, por su moral.

Sin embargo, dentro de los muros del internamiento, no todo es amorfo y anónimo; hay una identificación de unos seres particulares que sobresalen entre los seres de la sinrazón. Estos seres son los locos. Sí, ellos se diferencian de los demás internos, porque ellos son sacados a la luz pública, son observados a través de los muros; ellos son los completamente distintos a la razón, al sujeto cartesiano; en ellos se cumple la sentencia de Descartes, de la ausencia total de pensamiento de la que algunos seres son culpables, ya no víctimas; mientras que los demás internos, por todas las razones presentadas anteriormente, son ocultados, encerrados y confinados al silencio, puesto que la sinrazón escandaliza y causa vergüenza.

Pero los locos no causan vergüenza, sino que al contrario, son exhibidos como lo *otro*, lo que genera curiosidad y a la vez repudio, elementos fundamentales de un buen circo dirigido por los mismos locos; entre ellos mismos se exhiben al público, con lo cual se diferencia la práctica del internamiento con la experiencia renacentista de la locura, pues en ésta, la locura no se exhibe organizadamente

como espectáculo, sino que ella se pasea libremente, está presente en todo momento, pues la razón no está separada de ella, ni de la sinrazón.

La espectadora de la locura entonces es la razón, la que la observa, la juzga y se burla a través de los barrotes que a la vez la mantienen a salvo de la locura, de la sinrazón. La locura es observada como esa bestialidad de la que la razón está libre. Los locos son bestias; son el mal, por eso el confinamiento es su castigo, su prisión, su exclusión; pero a la vez su denunciante, pues esta práctica de exclusión denuncia a la locura como animalidad, dándole el rostro de la bestialidad que se refleja en los castigos inflingidos a los internos:

...los que están encadenados a los muros de las celdas no son hombres que han perdido la razón, sino bestias movidas por una rabia natural: es como si la locura, en este extremo, liberada de la sinrazón moral cuyas formas más atenuadas son contenidas, viniera a juntarse, por un golpe de fuerza, con la violencia inmediata de la animalidad<sup>85</sup>.

Foucault ni siquiera les da el nombre de hombres a los locos, pues son “éstos”, los *otros*, que en este extremo de exclusión, adquirieron una especie de identificación: la bestialidad; pero tal vez era preferible que siguieran siendo sólo *otros*. En esta cita además, se pone de relieve algo muy importante y es que la locura, habitante del mundo de la sinrazón, al estar unida con la animalidad y la bestialidad, trae el mal del mundo antiguo, el mal del más allá a la naturaleza misma, a su punto más ínfimo; el loco es lo más cercano al animal, a la bestia; la animalidad manifestada en la locura, despoja al hombre de su humanidad. No se trata entonces, en el clasicismo, de corregir ni mucho menos de sanar al loco, sino de “restituir al hombre a aquello que pueda tener de puramente animal”<sup>86</sup>, pues la animalidad del loco lo protege de la fragilidad del cuerpo humano.

Así, en la época clásica se da un doble movimiento respecto a la locura y a la sinrazón, pues mientras que la locura es exhibida y tomada como animalidad, la sinrazón es totalmente confinada, encerrada no sólo entre los muros del

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 233.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 238.

internamiento, sino entre los muros del silencio. De esta manera, la locura y la sinrazón son diferenciadas en el clasicismo: la locura es animalidad, violencia contra la naturaleza, es antinatural, y es una forma de la sinrazón; la sinrazón, por su parte, es vergüenza, es inmoralidad, es falta y error.

El silencio de la sinrazón se explica porque para el siglo XVII la locura, al igual que la muerte es el término de la vida, es el nivel más bajo de la caída humana. Por esta razón, para el cristianismo de este siglo, la locura es glorificada y digna de exaltación y caridad, pues según éste, Jesús la glorificó al escogerla y pasar por ella como una de las rutas de la pasión. Sin embargo, aunque la locura es glorificada y exaltada, nunca fue considerada enfermedad, y su exaltación y glorificación se dieron a través de los muros del internamiento, a través de la exclusión. Esta lectura cristiana de la locura se diferencia una vez más, de la lectura hecha por el cristianismo del Renacimiento para el cual, la locura es la locura de la cruz, en donde se le pide al hombre que abandone el orgullo de la razón y se entregue a la locura de la cruz, tal y como lo hicieron los místicos.

Pero también se diferencia la percepción clásica de la locura de la del Renacimiento, en el sentido de que para este último, si bien es cierto, la locura está relacionada con el mal, éste viene de afuera, es sobrenatural; no está dentro del hombre ni depende de su decisión. Para el clasicismo por su parte, la locura no es entonces, sobrenatural, sino que surge por la voluntad del hombre, es decir, por su propio poder: “En el mundo del internamiento, la locura no explica ni excusa nada: entra en complicidad con el mal, para multiplicarlo, hacerle más insistente y peligroso y prestarle rostros nuevos”.<sup>87</sup>

La locura clásica tiene una raíz: el mal; por eso, la locura forma una unidad con el crimen, la violencia y hasta la mentira, la unidad del mal. Pero, como muestra esta cita, la época clásica configuró los rostros de los insensatos y por lo tanto, de la locura, de tal manera que pese a su identidad con el mal, los rostros de la locura

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 215.

fueron configurados por esta época. Dentro del clasicismo entonces, la locura se diferencia de la sinrazón, es una de sus formas, pues mientras la locura está atada a la fe y, en teoría, es glorificada y digna de caridad, la sinrazón está atada a la ética, a la inmoralidad, al pecado y al desorden. Para el clasicismo, el hombre encarna en bestia, pero no es culpa de Dios ni de la sociedad, sino de sí mismo, por eso, es necesario el castigo del internamiento.

Es ésta, sin duda, la paradoja mayor de la experiencia clásica de la locura; es retomada y envuelta en la experiencia moral de una sinrazón que el siglo XVII ha proscrito en el internamiento; pero también está ligada a la experiencia de una sinrazón animal que forma el límite absoluto de la razón encarnada, y el escándalo de la condición humana<sup>88</sup>.

La locura para el clasicismo es la manifestación empírica de la sinrazón, sin embargo, no es su esencia, puesto que la sinrazón es la amenaza del hombre, a lo que el hombre puede estar expuesto; mientras que la locura es lo totalmente diferente, lo *otro* en todo su esplendor, la bestialidad, la repugnancia y a la vez la curiosidad.

La locura por lo tanto, debe ser mostrada para que pueda ser identificada y controlada. Se puede decir que la glorificación y caridad hacia la locura es muy particular, pues por medio de ellas se crea la bestialidad del *otro* por el sólo hecho de ser distinto, internándolo para mantener a salvo de su bestialidad a la sociedad; pero a la vez, tratándolo inhumanamente para que nunca pueda hacer uso de su humanidad y termine convencido de su bestialidad, bestialidad creada y constituida por la gran razón de los sujetos, esos sujetos que a la vez son construcción de un mundo ético, económico, político y religioso, que en últimas, pueden llegar a ser los *otros*, cuando las situaciones sociales cambien y los códigos inherentes a ellas también.

La sinrazón al ser esa amenaza constante para el hombre, fue internada. El internamiento entonces, no buscó encerrar a la locura, sino encerrar a la sinrazón,

---

<sup>88</sup> *Ibid.*,pág. 252.

pues ella es la que puede desestabilizar la sociedad con su desorden y su escándalo. De esta forma, se puede decir con Foucault, que la experiencia clásica de la locura está fundada sobre dos pilares: 1. la elección ética; y 2. el furor animal. Ambos construyeron y constituyeron al *otro* por medio de la gran práctica de exclusión, el Internamiento.

### CAPÍTULO III

## LA EVALUACIÓN COMO PRÁCTICA DE EXCLUSIÓN DEL *OTRO* EN LA ACTUALIDAD

He mostrado a lo largo de este trabajo cómo dentro de las culturas helenística y romana surgió una práctica del cuidado de sí conocida como el examen de conciencia que tenía como características el que por medio de un diálogo consigo mismo o con un maestro, el individuo pudiera tener acceso a su ser interno, comprender su proceso de cuidado y conocimiento de sí. El examen de conciencia<sup>89</sup> era una de las piezas clave en el proceso de salvación o encuentro con el yo.

(SERENO.-) Examinándome, se me hacían evidentes en mí algunos defectos, Séneca, puestos al descubierto, que podría tocar con la mano, otros más velados y en un recoveco, otros no permanentes, sino tales que se presentan con intervalos, que yo llamaría sin duda los más molestos. [...] Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones. Temo o ir poco a poco disolviéndome o, lo que es más preocupante, tambalearme igual que uno que siempre está a punto de caer, y que tal vez sea más grave de lo que yo creo; pues miramos con confianza lo que nos es familiar y esa predisposición siempre estorba nuestro juicio. [...] Así pues, te pido que si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad. [...]

(SÉNECA.-) Por Hércules, ya hace tiempo me estoy preguntando, Sereno, también yo calladamente, con qué considerar comparable esta indisposición del espíritu, y a ningún ejemplo lo podría aplicar con mayor aproximación que al de aquéllos que tras librarse de una enfermedad larga y penosa, se ven incomodados por leves accesos y ligeras molestias de tanto en tanto [...]. El cuerpo de estos, Sereno, no es poco saludable, sino que está poco habituado a la salud. [...] Ahora bien, lo que deseas es algo magnífico y sublime y cercano al dios: no dejarse agitar. Esta disposición inmutable del espíritu la llaman los griegos *euthymia* [...] yo la llamo tranquilidad [...] Queremos saber, entonces, cómo logrará el espíritu avanzar siempre con rumbo inalterable y venturoso, y mostrarse favorable a sí mismo y mirar contento sus bienes y no interrumpir esta satisfacción, sino mantenerse en un estado apacible, sin engreírse nunca ni deprimirse: esto será la tranquilidad<sup>90</sup>.

Después, en el cristianismo, este mismo examen cambió de sentido, entre otras cosas, porque la concepción del hombre y del universo había cambiado. Recordemos que para los cristianos el universo había sido creado por Dios, lo cual

---

<sup>89</sup> No quiero obviar o negar la presencia de otros tipos de examen en las culturas antiguas, pues el mismo Platón en *La República* muestra la importancia del examen para escoger al gobernante, el cual podría ser tomado como académico, o al menos distinto del examen de conciencia.

<sup>90</sup> SÉNECA. *Diálogos*. (Traducción y Notas de Juan Mariné Isidro) Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2001. Sobre la tranquilidad del Espíritu, 1-5, págs., 225-231.

implicaba que el hombre era una criatura suya, pero era la criatura más perfecta entre todas, porque había sido hecha a imagen y semejanza de este ser Supremo. Esto traía como consecuencia que el hombre no necesitara conocerse a sí mismo, sino reconocerse como pecador, pues sabía que era hijo de Dios, pero que por el mal uso que hacía del libre albedrío pecaba y se separaba de Dios, tal y como lo muestra Clemente de Alejandría en su obra el *Pedagogo* y Orígenes en el tratado de los *Principios*.

### ***3.1 Examen de conciencia o confesión en la Edad Media***

De esta forma, el examen de conciencia toma su propia caracterización en el cristianismo. Ya no es una forma de autoconocimiento, ni un escalón en el camino de encuentro consigo mismo; es la forma por excelencia de salvación. Como se observó en capítulos anteriores, en el examen cristiano, el hombre también necesita de otro, pero éste aunque pueda ser tomado como una especie de guía, no tiene esta función, al menos no en los primeros siglos del cristianismo.

Realmente el *otro*, en el cristianismo es el sacerdote que puede condenar o absolver, es una autoridad a la cual se le teme. La relación entre el confesado y el confesor es una relación de miedo, de obediencia y de pasividad por parte del primero. Pero antes de ahondar en el papel del *otro* en esta práctica es importante hacer una descripción del momento en que ésta surge dentro del cristianismo y de la forma en que se llevó a cabo. Para esto, nos basaremos en el texto *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*<sup>91</sup>, de José Ramos-Regidor (1930).

---

<sup>91</sup> RAMOS, REGIDOR, José. *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*. Breve síntesis de la historia del sacramento de la penitencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A., 1974. III.

Lo primero que resalta el autor en su capítulo *Breve síntesis de la historia de la penitencia* es que existen dos teorías sobre el surgimiento de esta práctica. Para los historiadores no católicos, la confesión o penitencia no estuvo presente desde el principio, es más, no se puede decir que fue voluntad de Jesús el implantarla, sino que fue una práctica que surgió con el tiempo, debido al crecimiento de los pecadores que querían hacer parte del cristianismo.

Según estos historiadores, en un primer momento la única práctica existente y suficiente como *metanoia* era el bautismo, porque los pecadores eran expulsados del cristianismo. Sin embargo, cuando aumentó el número de cristianos y, en ese sentido, el número de pecadores, fue necesario buscar una forma de “mantenerlos” en el cristianismo, sin excluirlos de purgar sus pecados. Es así como surgió la práctica de la confesión o penitencia eclesial.

En efecto, la iglesia primitiva se consideraba como iglesia de los santos y no aceptaba más *metanoia* que la del bautismo. Los cristianos pecadores, culpables de pecados graves y notorios, eran echados para siempre de la comunidad eclesial. Solamente cuando fue creciendo el número de cristianos, y consecuentemente de pecadores, dentro de la iglesia, este rigorismo fue desapareciendo progresivamente<sup>92</sup>.

La segunda razón se basa en que esta práctica no cobijaba a todos los pecados, pues los acusados de cometer los tres pecados capitales (apostasía, homicidio y lujuria), no eran absueltos; de tal forma que aunque en el siglo II la iglesia decide recibir de nuevo a los pecadores arrepentidos, los acusados de los tres pecados mencionados siguen quedando sin perdón y por fuera de ella.

Esta situación empieza a cambiar cuando en el siglo III, aproximadamente en el año 220, el Papa Calixto permitió la reconciliación a los adúlteros; posteriormente, en el año 251, se perdonó a los apóstatas; hasta que, finalmente en el siglo IV, con el Concilio de Ancira, se le otorgó la reconciliación a los culpables de homicidio. Logrando así estos pecadores excluidos durante tanto tiempo, la reconciliación y el regreso a la iglesia y a la comunidad cristiana, aspecto

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, pág., 173.

importante este último, teniendo en cuenta que en esta época los hombres eran reconocidos de acuerdo con el grupo o comunidad al o a la que pertenecieran, en este caso el cristianismo. Finalmente, la tercera razón dada por estos autores muestra que, pese a estos cambios, la confesión no tenía el valor de un verdadero sacramento penitencial, pues la reconciliación se limitaba a ser una reconciliación con la Iglesia, mas no una reconciliación con Dios.

Por el otro lado, se encuentran los historiadores católicos, quienes afirman que la penitencia como sacramento está presente en el cristianismo desde el comienzo de la Iglesia. Para ello argumentan que pese a que algunos obispos negaron la reconciliación de los pecadores acusados de cometer los tres pecados capitales, la Iglesia en general estuvo de acuerdo en otorgar el perdón a los pecadores arrepentidos incluidos éstos.

Ahora bien, a partir de esta ubicación histórica de la discusión sobre el origen de la práctica de la confesión, es posible entrar a analizar la forma en que ésta se llevaba a cabo. Es así como se puede observar que Ramos parte del hecho de que se ha demostrado totalmente que la confesión antigua era pública<sup>93</sup> y no reiterable; mientras que la actual es privada y auricular. Pero aclara que para los historiadores contemporáneos “no ha existido nunca una penitencia privada sacramental distinta de la pública, hasta que apareció el sistema de la penitencia arancelaria en los siglos V-VII”<sup>94</sup>, razón por la cual es más acertado denominar a la confesión pública como penitencia antigua o canónica, oficial o irrepetible, ya que era regulada en ocasiones por los cánones de los primeros concilios.

### **3.1.1 El pecado y la práctica de la confesión (examen de conciencia).**

Primero que todo es necesario recordar lo que según Ramos, son la confesión y el

---

<sup>93</sup> Ramos muestra que no se puede confundir el término “pública” con una forma de confesión opuesta a la privada. Para él es más preciso llamar a la confesión pública, confesión antigua, teniendo en cuenta que como tal no se realizó sino por unos pocos fieles y no gozó de la aprobación de la Iglesia.

<sup>94</sup> RAMOS, REGIDOR, José. *Op. Cit.*, pág., 175

pecado. Según este autor, la confesión o sacramento de la penitencia es el acto por medio del cual el hombre pecador se arrepiente y busca la reconciliación con Dios por medio de la reconciliación con la Iglesia. La Iglesia es entonces, la mediadora entre el hombre y el perdón de Dios, sólo así el hombre puede lograr su salvación. Sin embargo, esta reconciliación y por lo tanto, esta salvación, tienen como condición la conversión del hombre. En otras palabras, en la práctica de la confesión, el hombre se reconoce como pecador, se arrepiente y se compromete a convertirse, esto es, a renunciar a su pecado.

A partir de esta definición, Ramos entra a analizar el pecado. Para ello considera necesario diferenciar entre conciencia del pecado y el pecado mismo. Sin embargo, al parecer, en los dos se encuentra la culpa. Para este teólogo, gracias a la psicología moderna se ha desdibujado la noción de pecado y de culpa puesto que esta disciplina reduce todo acto humano a su condicionamiento biológico, negando así la responsabilidad, lo cual lleva a hablar de enfermos en lugar de pecadores. “De esta forma fácilmente llega a hablarse de <<enfermos>> en lugar de <<pecadores>>, e incluso para las personas normales, <<enfermedades>> en vez de <<pecados>>”.<sup>95</sup>

Pareciera según las palabras de Ramos, que no existe diferencia entre culpa y responsabilidad, en el sentido en que según él, lo que ha hecho la psicología es justificar y quitarle la responsabilidad al hombre, sin dejar que éste se reconozca como culpable, lo que es interesante, porque se podría pensar en una diferencia entre estos dos términos que radicaría en que la primera tiene una conexión, o bien con lo religioso, o bien con lo jurídico, mientras que la segunda no necesariamente tendría que vérselas con lo religioso.

La responsabilidad alude más, al parecer, a apersonarse de las consecuencias de las acciones, teniendo en cuenta sus efectos en la sociedad; mientras que la culpa

---

<sup>95</sup> La situación actual y los principios generales para la renovación teológica y pastoral del sacramento de la penitencia, *Ibid.*, pág., 92.

puede verse más como un juicio que la persona hace de sí misma teniendo en cuenta parámetros tales como el pecado o el delito, o como el juicio que hacen los demás sobre ella, bien sea el sacerdote o el juez. No obstante, es interesante observar cómo Regidor utiliza calificativos como “enfermos, normales y pecadores”, lo cual implica ya una clasificación de los hombres. Pese a que sean distintas las posturas del cristianismo y de la psicología moderna en este punto –a partir de la lectura hecha por Ramos- lo común entre ellas sigue siendo la clasificación y ubicación de los hombres en distintos niveles de normalidad (o anormalidad) y de bondad (o maldad), lo cual termina en últimas señalándolos y excluyéndolos.

De la misma manera, es posible encontrar el concepto de *otro* en ambas posturas, la psicológica y la cristiana. De esta forma, cuando el autor –basándose en la psicología moderna- se refiere a las dos conciencias que puede tener el hombre, tales como, la conciencia morbosa y la conciencia sana, se ve obligado a hablar de la culpa. La última conciencia implica reconocer que existe “*otro* al cual yo hice daño” y por lo cual, “yo me siento culpable”.

La conciencia sana de la culpabilidad tiene lugar en un sistema o estructura <<abierta>>: uno se siente culpable por referencia a otro, por haber fallado en las exigencias del amor al otro; se trata de un sentimiento autóctono, sano, tonificante, ya que se trata de una relación de amor con el otro, y es el primer paso para volver a él; el centro de gravedad no es la experiencia del propio yo, sino el otro. Por el contrario, la conciencia morbosa de culpabilidad tiene lugar en un sistema psicológico <<cerrado>>, egocéntrico, en el que la mirada se posa ante todo en el yo, mientras que los demás se ven a través de ese mismo yo; se trata de un sentimiento generador de angustia, ya que se experimenta como un aislamiento progresivo de los demás, como un encerrarse cada vez más intenso dentro de sí.<sup>96</sup>

En esta cita se puede observar el énfasis en la relación entre el *yo* y el *otro* como conceptos que identifican a cada una de las conciencias y que por lo tanto justifican la clasificación de los hombres. En este sentido, el hombre de conciencia sana se identifica porque puede abandonarse a sí y sufrir por el otro, por el daño

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, pág. 93.

que ha impreso en el otro, siendo este *otro* su punto de referencia. Por su parte, el de conciencia morbosa es definido como egocéntrico, como aquél que no es capaz de salir de sí mismo y que todo lo observa a partir de él.

De esta forma, se puede ver que para poder redimirse y para poder salir del pecado, o al menos, para poder aspirar a ser ubicado dentro de la conciencia sana, es necesario dejar de centrarse en sí mismo. El eje del hombre no es su propio *ser*, es el *ser* del *otro*, el hombre se debe al *otro*, de lo contrario es un hombre con conciencia morbosa.

Este abandonarse para volver al *otro*, así como la referencia del *otro* como eje central es importante, porque de lo contrario no existiría la culpa. Pero cabe preguntarse si el precio que se paga no es muy alto; es decir, si es necesaria la culpa para que existan ciertos límites en el comportamiento humano y se proteja de cierta forma la humanidad ¿el hombre no está pagando demasiado caro, pues ella exige volcarse en el otro? Por lo tanto ¿qué pasa con el *ser* del individuo, sólo es mientras existe el *otro* como juez y fiscal de su comportamiento, de sus pensamientos, como medida y hasta como recordatorio de futuros castigos eternos?

Es importante la reflexión precedente para poder mostrar el desplazamiento del cuidado de sí y del autoconocimiento en el cristianismo, pues como se observó y se ha repetido muchas veces en este escrito, lo importante para algunos de los romanos y de los griegos era el encuentro del hombre consigo mismo, con su yo; mientras que de la mano de Ramos hemos podido observar la importancia que para el cristianismo tiene el abandonarse a sí mismo para poder encontrarse con el *otro* y ya no consigo mismo. Es evidente entonces el desplazamiento que sufren las prácticas del cuidado de sí en la doctrina cristiana.

Según Ramos, no existe pecado sino pecador debido a que la acción misma no puede ser culpable, porque ella es ejecutada por alguien; de esta forma, el pecado

es una acción realizada por un hombre que ha optado por ella. “Una acción humana es el modo de existir, en un momento determinado, de una persona que ha hecho una opción. De esta forma, de un modo un tanto paradójico, puede decirse que no existe el pecado, sino el pecador, la persona que peca”<sup>97</sup>.

En otras palabras, sólo existe el culpable, el que optó por el pecado, el que no renunció a su *ser* y no se volcó en el *otro*. Él es culpable y por lo tanto, debe pedir perdón para poder salvarse; salvación que dependerá de su grado de compromiso con su conversión y con su renuncia; y claro, depende también de la Iglesia que es la intermediaria entre el culpable y el perdón divino.

Aclarando ya lo que se entendía por pecado podemos pasar a la clasificación de éste en los primeros siglos de la Iglesia Católica. Es importante resaltar que en los inicios del cristianismo no existía una separación o distinción clara entre pecados graves y pecados ligeros. Sin embargo, Ramos trae a colación a Vogel para mostrar el intento de distinción entre unos y otros.

Es así como Vogel presenta dos listas de pecados graves: la primera basada en los escritos del Nuevo Testamento y en los escritos post-apostólicos que correspondían a los inicios de la Iglesia hasta el siglo II; en esta lista, los pecados eran clasificados en orden decreciente según la gravedad de los mismos, de tal manera que se iniciaba con los más graves y se terminaba con los menos graves. La segunda lista está enmarcada en el siglo VI y muestra los pecados considerados mortales para esa época.

Pecados considerados graves (hasta el siglo II)

- 1) Impureza: entre los cuales se encontraban el adulterio, la fornicación, la pederastia, la concupiscencia y las palabras deshonestas.
- 2) Homicidio
- 3) Idolatría

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, pág. 99.

- 4) Magia
- 5) Avaricia
- 6) Robo
- 7) Envidia: en éste se encontraban los celos, la codicia, la vanagloria y el odio.
- 8) Mentira: en el que se contaban el falso testimonio, el perjurio, la hipocresía y la calumnia.
- 9) Malicia: el cual estaba conformado por la cólera, la rebeldía, el afán de disputas, la perversidad, el mal genio, la maledicencia, las injurias, la injusticia y los engaños.
- 10) Orgullo: en éste se cuentan, la presunción, la vanidad y la arrogancia.
- 11) Inconstancia y ligereza.
- 12) Embriaguez e intemperancia.

#### Lista de pecados mortales en el siglo VI

- 1) Faltas contra el decálogo: éste incluía a la vez, el sacrilegio; la apostasía; las prácticas supersticiosas como el sortilegio, la adivinación, los ritos satánicos; el homicidio; el adulterio; el concubinato; la fornicación; la inobservancia de los tiempos cerrados para las relaciones conyugales; los espectáculos lascivos o cruentos; los bailes; el robo; el falso testimonio; el perjurio; la calumnia; y el aborto.
- 2) Pecados llamados actualmente capitales: tales como la avaricia, el odio tenaz; la envidia; la cólera; el orgullo; y la embriaguez habitual.
- 3) Culpas varias: en éste se encuentran los delitos castigados con pena capital por el derecho civil; y los pecados veniales acumulados en gran número.

Finalmente Vogel presenta la lista de pecados veniales a partir de los sermones de san Cesáreo de Arles:

- 1) Pecados veniales contra Dios: que se constituían por la dispersión en la oración; el retraso en los oficios; los juramentos imprudentes; y el incumplimiento de las promesas.
- 2) Pecados veniales contra el prójimo: en el cual se encuentran, la infamia; la calumnia; el juicio temerario; el silencio cómplice; la dureza con el prójimo; la mala

acogida a los mendigos; la desidia en visitar a presos y enfermos; faltas en los deberes de hospitalidad; el negarse a lavar los pies a los huéspedes; el odio; la cólera; la envidia, la negligencia en restablecer la concordia; y finalmente, la adulación.

3) Pecados contra sí mismo: en éstos se encuentra la gula; los pensamientos impuros; las miradas impuras; la complacencia en conversaciones obscenas; las relaciones sexuales dentro del matrimonio pero sin intenciones de procrear; las palabras ociosas; las conversaciones sinsentido en la iglesia o en otros lugares<sup>98</sup>.

Los pecados graves debían confesarse en la penitencia canónica; mientras que los pecados leves requerían sólo de prácticas tales como: la oración personal y comunitaria; el ayuno; las buenas obras; y la limosna, entre otras. Sin embargo, ninguna de ellas constituía una penitencia sacramental.

---

<sup>98</sup> Las listas de pecados son presentadas en su mayoría textualmente para no cambiar el sentido de las mismas. *Ibid.*, págs. 180,181.

**3.1.2 Características de la práctica de la confesión.** Esta práctica llamada penitencia toma forma institucional a partir de los textos del siglo III, que fueron recogidos y complementados posteriormente en los siglos IV hasta el VII. Los aspectos a tener en cuenta para el rito de la confesión, están descritos según Ramos en algunos concilios como el de Ancira en el año 314; Neocesarea en los años 314-325; Nicea en el año 325; Antioquía en el año 341; en los sínodos africanos, españoles y franceses; las epístolas penitenciales de Gregorio Taumaturgo, Pedro de Alejandría, san Basilio el Grande y San Gregorio Niseno, quienes fueron fundamentales para esta práctica en Oriente. De la misma manera, para Occidente fueron cruciales san Cipriano, Tertuliano, san Ambrosio, san Agustín y san Cesáreo de Arlés; así como las cartas de papas como san Silicio, san Inocencio I, san Celestino I y san León Magno<sup>99</sup>.

El acto de la penitencia estaba constituido por tres momentos fundamentales: 1. El ingreso entre los penitentes o la imposición de la penitencia; 2. La <<*actio poenitentiae*>>; 3. La <<*reconciliatio*>> o <<*absolutio poenitentiae*>>

1. El ingreso entre los penitentes o la imposición de la penitencia: en este rito, se buscaba que la comunidad reconociera a quien se había separado de la Iglesia y lo acompañara en su proceso de penitencia y conversión. De esta forma, el pecador aceptaba públicamente su culpa, bien fuera explícitamente, o bien, por el sólo hecho de presentarse como el protagonista de este rito.

El rito comprendía también una imposición de manos por parte del obispo, y en algunos lugares, el mismo obispo revestía al penitente de cilicio, lo echaba simbólicamente de la iglesia y el penitente entraba así a formar parte de un <<orden>> o grupo especial, el orden de los penitentes, análogo al estado religioso, salvo el carácter infamante inherente a la penitencia pública.<sup>100</sup>

2. La <<*actio poenitentiae*>>: ésta hace referencia propiamente a las obras que el penitente realiza para apoyar su proceso de conversión. Estas obras

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, pág. 183.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pág. 184.

empiezan desde el mismo momento en que se lleva a cabo la imposición de la penitencia. En el siglo III se le imponían al pecador dos clases de obras.

La primera de ellas era de carácter privado, en la cual el hombre debía realizar por ejemplo, ayunos religiosos, dormir sobre una cama dura y cubierta de ceniza, orar y llorar intensamente y privarse del baño. La segunda era de carácter público y en ella se obligaba al penitente a vestir de saco o silicio para que, en el vestíbulo de la iglesia en un primer momento y luego dentro de ella en un lugar apartado de los demás, pidiera la intersección de todos los fieles, de los confesores y de los mártires.

Posteriormente, en los siglos V y VI estas obligaciones son de nuevo clasificadas, de tal forma, que se constituyeron tres clases: obligaciones generales; obligaciones rituales; y obligaciones penitenciales o entredichos.

La primera hace referencia a las mortificaciones que debían aceptar los penitentes, tales como la abstinencia de la carne, el ayuno, la limosna y en general todo aquello que demostrara su arrepentimiento y su deseo de conversión. La segunda presenta los ritos a los que la iglesia sometía a los penitentes, los cuales consistían en el rezo de rodillas durante los días de fiesta, el dar sepultura a los muertos, permitir la imposición de manos por parte del presbítero al penitente durante la cuaresma. Finalmente, la tercera hace referencia a las prohibiciones que el penitente tendría que sufrir por el resto de su vida o al menos, por gran parte de ella, entre éstas se encuentran: prestar servicio militar; ejercer cargos públicos; realizar actividades comerciales, acudir a los tribunales civiles y recibir órdenes sagradas<sup>101</sup>.

Ahora bien, dentro de esta clase de obligación, se lleva a cabo otra clasificación, la de los pecadores conocida como los *ordines poenitentium*. En ella, los pecadores eran divididos entre clases u órdenes: los *flentes*; los *audientes*; los *substrati*; y los *consistentes*. La duración en cada uno de estos niveles podría variar entre dos y

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, pág. 185.

siete semanas a 20 años como lo pidió San Basilio el Grande en los casos de homicidio.

a) Los flentes eran los penitentes que estaban fuera, a la puerta de las iglesias, vestidos de cilicio y cubiertos de ceniza, pidiendo con lágrimas y gemidos a la comunidad que rezase por ellos. Como dicen Orígenes y san Agustín, algunos fieles se portaban indignamente con ellos, insultándoles y burlándose de ellos, aumentando así la dureza de su situación penitencial.

b) Los audientes eran los penitentes que estaban a la entrada de la iglesia; podían escuchar la palabra de Dios, pero generalmente eran despedidos en el momento de celebración eucarística.

c) Los substratos asistían a la celebración eucarística, pero de rodillas o postrados en tierra.

d) Finalmente, los consistentes, que asistían de pie a la celebración eucarística, pero sin participar en el ofertorio ni en la comunión<sup>102</sup>.

3. La <<reconciliatio>> o <<absolutio poenitentiae>>: Esta hace referencia al rito final que propiamente da por sentada la reconciliación del pecador y la Iglesia. Este constaba de varios pasos: 1. el penitente era acompañado por la oración de la comunidad en su ingreso a la iglesia; 2. al estar frente al altar, el penitente solicitaba la oración a todos los fieles y suplicaba la reconciliación final al obispo; 3. el obispo entonces, realizaba la homilía, imponía las manos y decía la oración de reconciliación.

Finalmente, y a partir de la clasificación anterior, José Ramos-Regidor muestra a modo breve las características de la confesión canónica en donde se resalta en un primer momento su *unicidad* o *no-reiterabilidad*. Es así como la confesión se toma como un segundo bautismo en el sentido de que ambos son prácticas únicas para la vida del hombre y de que la confesión al ser una especie de bautismo laborioso

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, pág. 186.

es única porque es el acto mediante el cual el pecador logra la reconciliación de sus pecados.

En un segundo momento se encuentra el carácter de laboriosidad y rigor de la confesión que se deduce de las obras penitenciales descritas anteriormente, que busca que la conversión tenga el mismo carácter de realidad y gravedad que el pecado y que logre destruir el pecado. Así mismo, es necesario que el pecador adquiriera la conciencia de la gravedad de su pecado postbautismal.

En este caso se muestra de forma clara la relación entre bautismo y confesión. El primero al realizarse en edad adulta otorga el perdón total de los pecados y de sus consecuencias, porque el pecador por primera vez decide cambiar de vida y recibir al Señor. Sin embargo, si después de éste el hombre vuelve a pecar, la confesión se convierte en el camino o medio para recibir el perdón de sus pecados, mas no el de las consecuencias de éstos. Por esto según Ramos, la confesión se considera, en estos primeros siglos, bautismo laborioso, porque exigía toda una vida de trabajo fuerte en la conversión, con la realización de acciones que podían tomarle toda la vida.

La última característica de la confesión canónica es la excepcionalidad, que muestra que no era una práctica llevada a cabo por toda la población, debido por un lado, a la separación entre pecados graves y leves, de los cuales sólo los primeros debían someterse a la confesión canónica. Por otro lado, a la incapacidad de la gran parte de la población para cumplir condiciones tales como la de no llevar a cabo las funciones maritales. Finalmente, a que los clérigos y monjes no eran admitidos en esta práctica, sino que eran depuestos y sólo si mostraban verdadero arrepentimiento eran admitidos de nuevo. Todo esto hizo que la confesión canónica desde sus comienzos hasta el siglo VI se mantuviera sólo para los ancianos cercanos a la muerte, convirtiéndose así en una forma de bien morir.

Hasta aquí hemos observado cómo en los inicios de la Iglesia Católica se presentó el sacramento de la confesión. Hemos podido observar el desplazamiento que se da de las prácticas de cuidado de sí y de autoconocimiento por las prácticas de perdón, que en últimas se convierten como se pudo observar en prácticas de clasificación y exclusión de los hombres (pecadores), pese a la aclaración anterior de la poca práctica por parte de la población de la confesión canónica.

Es así como se dan dos tipos de hombres: el pecador, o malo, y el bueno. El primero es reseñado por las prácticas que debe llevar a cabo para lograr la reconciliación con la Iglesia y el perdón de los pecados. Sin embargo, quedará excluido para siempre pues va a estar en completa vigilancia de su comportamiento y del cumplimiento de las obras impuestas. Además, como se observó también, las consecuencias de sus pecados no son perdonadas, por lo cual siempre tendrá una mancha que lo distancia de aquel que no cometió pecado grave y que por lo tanto, seguirá siendo admitido dentro de la comunidad cristiana.

El pecador se convierte en el *otro*, en el que no encaja en la comunidad, el que debe ser vigilado, perdonado y aceptado a medias por la Iglesia y por la comunidad cristiana. El *otro* en el cristianismo no puede ser llamado realmente guía porque no incita a la reflexión, sólo al recuerdo, al arrepentimiento y a la obediencia, mientras que en los griegos y los romanos, el maestro, escuchaba, indagaba y daba pautas de reflexión, permitiendo al discípulo llegar a sus propias conclusiones; en otras palabras, en el examen de conciencia cristiano hay arrepentimiento y renuncia, mientras que en el examen de conciencia de las culturas antiguas hay cuidado y conocimiento de sí.

Los términos maestro-discípulo muestran una diferencia con los de confesor-confesado; en los primeros se observa proceso, movimiento, interacción, trabajo conjunto, mientras que en los segundos, se percibe más una relación unilateral, donde la última palabra sobre el ser del hombre la tiene el otro; él es el que dice qué merece o qué no merece el confesado.

En la primera relación se analizan los aspectos que pueden alejar al hombre del encuentro consigo mismo, de esta forma se hace consciente de lo que le falta o de la forma *correcta* o *incorrecta* en que ha llevado sus acciones. En el examen cristiano sólo importan las acciones *malas*, los pecados, porque no se trata de conocerse a sí mismo, ni mucho menos de encontrarse consigo mismo, se trata de *reconocerse* pecador y de renunciar a la maldad para poder salvarse.

Los aspectos que diferencian una práctica de otra son notables, pero a ambas las envuelve una diferencia mayor, la salvación. Es precisamente esta palabra la que determina las dos formas de examen y propiamente el desplazamiento que éste sufre desde las culturas antiguas hasta el cristianismo. La salvación es la que jalona en ambas culturas el examen de conciencia, sólo que para los helenos y los romanos ésta no se da en otro lugar distinto a la tierra, ni después de la muerte, mientras que para los cristianos se logra después de la muerte y se goza en la eternidad al lado de Dios.

Hasta aquí el recorrido por el examen de conciencia en los cinco primeros siglos de la era cristiana. Ahora es necesario adentrarnos en las prácticas de clasificación social desarrolladas en la época moderna en Occidente y en el papel determinante que sobre ellas tuvo la ciencia moderna, tanto por la expansión del método científico a los aspectos sociales, como por la alianza que se generó entre ella, sus procesos de medición y los discursos racistas de los siglos XIX y XX, los cuales ubicaron a los hombres entre superiores e inferiores, inteligentes y débiles mentales, normales y anormales. En fin, es importante observar cómo el gran herbario humano permitió hablar del *otro* en términos de inferioridad e incapacidad, así como de examen en términos de medición y finalmente, de salvación en términos de aprobación.

### ***3.2 La modernidad, la ciencia positiva y el herbario humano***

Pasan los años y los siglos y aparece Descartes y con él, la razón humana. El hombre ya no es un misterio, es pensamiento; ha roto sus cadenas y ha puesto a Dios en su lugar: Él es el creador más no el protagonista de la historia, porque el protagonista es el sujeto. Ya no es necesario escudriñar en el interior para saber qué es, tampoco es necesaria la guía del otro porque es un trabajo individual; no hay prácticas, hay método. La pregunta por la existencia y por la salvación es desplazada por la pregunta por la verdad del mundo, por el conocimiento objetivo; pareciera que la razón desplaza al alma y a Dios.

Con Descartes se da un giro total en la forma de concebirse el hombre. Con su “pienso luego existo” se dio un vuelco en las jerarquías; ahora el hombre es el que juzga lo que es verdad y lo que es falso, siempre bajo el método científico matemático. El cuidado de sí deja de ser necesario, porque el hombre ya sabe lo que es, por lo tanto, puede dedicar su tiempo y su reflexión a conocer el mundo exterior, pues el ser del hombre se ha aclarado por la certeza del pensamiento.

Foucault muestra cómo desde el siglo XVII la sinrazón fue excluida por la razón cartesiana, de esta forma, el hombre empezó a ser excluido, por ser diferente, por ser pobre, o por no seguir los parámetros de la ciencia y de la razón moderna. A partir de la razón cartesiana dejó de ser necesario el cuidado y el conocimiento de sí, porque el sujeto cartesiano era en sí mismo evidencia, es decir, no necesitaba realizar ningún auto examen, pues a partir de la duda había sacado su propia certeza, el “yo que piensa”; en ese sentido, no necesitaba ocuparse de sí, sino del mundo, por lo tanto, el conocimiento no sería más sobre sí mismo, sino sobre las cosas.

A partir del siglo XVII y sobre todo en la época moderna se generaron discursos científicos y filosóficos que clasificaron a los hombres entre sanos e insanos, normales y anormales, racionales y sinrazón. A los que se les encerró, se les

internó como forma de exclusión y a la vez como forma de protección de la sociedad, de esa sociedad sana y buena a la que de todas formas se tenía que tener controlada y vigilada para poder detectar cualquier conato de cambio y de riesgo.

Como el pensamiento y propiamente la razón son los parámetros que designan lo que es verdad y lo que no, lo que es correcto y lo que no, la consecuencia que se sigue de ello es que en las épocas clásica y moderna, hay una claridad mayor ya no sólo del hombre consigo mismo, sino del hombre con los otros hombres; de tal manera que aquellos que siguen los parámetros racionales que a la vez, son los de la sociedad burguesa, son los hombres racionales, mientras que los que no siguen las costumbres de la sociedad, los que piensan o actúan distinto, o los que poseen rasgos distintos -piel de otro color, estatura por debajo de lo común- son considerados sinrazón o, como se verá más adelante, inferiores y por lo tanto son excluidos.

Así, el concepto de *otro* toma un sentido muy distinto al de las culturas greco romanas: se pasó de un *otro* como guía a un *otro* como juez y a un *otro* pecador y culpable, para de ahí pasar a un *otro* sinrazón. Sólo el primero (el *otro* guía) se escapa de la exclusión, los demás traen la consecuencia de que al *otro* se le rechaza, se le clasifica y por último se le castiga por ser diferente.

La introducción del método científico a las ciencias humanas, el surgimiento de las ciencias sociales y en fin, todo el peso que se le otorga al conocimiento científico, fortalece los procesos de la clasificación y da pie a un nuevo desplazamiento de los conceptos de *otro*, *cuidado de sí*, *examen* y por supuesto *salvación*. Con la instrumentalización de la razón, entendida como la utilización de ésta, bien sea para alcanzar un fin práctico (técnica) como para mantener las creencias y dogmas de la tradición, las cuales no se reducen solamente a las verdades religiosas, sino a todos los aspectos como el científico, el social, el cultural, el artístico, etc., se permitió que se hablara de *otro*, ese otro que, como se ha aclarado, en la época Medieval eran el leproso y el pecador; mientras que en la

época clásica sería el loco y el sinrazón<sup>103</sup>. Ese *otro* que llegó a su culmen en la época moderna con los discursos científicistas que clasificaron al hombre del mismo modo que el herbario lo hacía con las plantas.

De esta forma, el positivismo se apropia de la época moderna; los parámetros científicos de medición, descripción, explicación y predicción permean la sociedad, convirtiéndose ésta en un objeto de estudio para la biología, la antropología, la psicología y la sociología entre otras. Así por ejemplo, la biología como lo muestra Stephen Gould (1941), se basará en mediciones del cerebro y del cuerpo para demostrar desde allí que los hombres menos inteligentes no son aptos para consolidar por ellos mismos una sociedad; esta teoría se une entonces con la estadística y la teoría racista para clasificar a los hombres entre razas superiores (blancos) y razas inferiores (negros, indígenas) justificando así la esclavitud.

Pero ni la antropología ni la psicología se quedan atrás. La primera con la craneología, antropología criminal etc.; y la segunda con la psicometría o test para medir la inteligencia -que perdurarán hasta nuestros días-, permitirán en últimas, “demostrar” científica y “objetivamente” por qué son necesarios el racismo, la esclavitud y la exclusión de ciertas razas humanas, sexos e inteligencias.

Pero, ¿qué es lo normal y qué es lo anormal? Al parecer se está en la categoría de lo normal cuando la respuesta al estímulo es la correcta, es decir, cuando el individuo responde con su discurso y sus acciones de forma coherente con los parámetros establecidos por la tradición, la creencia y el poder, o cuando su aspecto físico es aceptable, es decir, cuando se es blanco. Y se está en la categoría de anormal, léase inferior, criminal, malo, cuando se aleja de estos parámetros, características y prejuicios.

---

<sup>103</sup> Cabe aclarar aquí que aunque no se mencione al pecador ni al cristianismo en estos siglos no quiere decir que hayan desaparecido o que la influencia del último se haya debilitado, pero por claridad se menciona el aspecto más relevante para esta parte del trabajo.

Dentro de este proceso, se hace necesario entonces, desarrollar ejercicios de medición, análisis, control (físico, intelectual y moral) y corrección de conducta, es decir, se hace necesaria la disciplina, la educación y el examen para formar individuos razonables, saludables, de pocas palabras, coherentes, productivos y obedientes con las normas de la sociedad; o para apartarlos y excluirlos por ser casos perdidos.

Este examen tiene una connotación totalmente distinta al examen de las culturas antiguas y también del cristianismo. Este examen es o bien científico (biológico-psicológico-médico) o bien, académico. Cada uno de ellos está inserto en la institución (hospital y escuela), convirtiéndose así en la herramienta más poderosa de la disciplina, ¿por qué?, porque por medio de él, el hombre puede ser aceptado o puede ser rechazado en la sociedad.

La ubicación del sujeto en la sociedad depende de una calificación de un número, de una letra o de un simple guiño, pero calificación al fin de cuentas; el mismo nombre “calificación” alude a la calidad, al resultado, al desempeño, en otras palabras, a la aprobación del otro sobre un individuo. De la misma manera, con el examen científico -el cual no tenía fines terapéuticos sino teóricos y sociales- aquél que no lograba llegar a los parámetros que definía la teoría científica, era un ser inferior que se merecía por naturaleza su posición en la sociedad.

Es necesario profundizar un poco sobre estas dos clases de examen y de prácticas de exclusión para poder observar su comportamiento en la época moderna y la influencia de la ciencia en la clasificación dada en la sociedad, pues el examen académico, o mejor las prácticas de evaluación que se sostienen en la actualidad tienen raíces muy profundas en los desarrollos científicos y en los cambios sociales, frente a los cuales Latinoamérica no fue ajena.

**3.2.1 La ciencia moderna y el herbario humano.** Es importante observar las implicaciones que la ciencia y propiamente ciertas teorías tuvieron en la sociedad. Sin embargo, por el carácter de este trabajo, consideramos necesario entrar más de cerca en la teoría de la evolución de la mano de Gould para mostrar cómo ésta sirvió de base para los discursos racistas de los siglos XIX y XX. Es importante aclarar que el trabajo no pretende explicar los fundamentos científicos de la teoría de la evolución, sino cómo su principal idea fue acogida y asumida por muchos como explicación y justificación de la exclusión y explotación de ciertas razas y sexos en el mundo.

De esta forma, Gould en su obra *La falsa medida del hombre. Un devastador ataque contra el determinismo biológico de la inteligencia*<sup>104</sup>, muestra cómo en la modernidad se mantiene y se lleva aún más lejos el “mito” que Sócrates le cuenta a su alumno Glaucón, pues Sócrates en *la República* le dice a aquél que es necesario contar una mentira al pueblo en la cual se explique el orden de la sociedad y la importancia de que cada quien mantenga su lugar y cumpla su función en ella; esta mentira consistía en que a cierta clase de hombres Dios los había hecho de oro, por lo cual estaban destinados a gobernar; a otros en cambio los había hecho de plata y tenían como función ser ayudantes; y finalmente otros hombres fueron hechos de bronce y hierro para que se desempeñaran como labradores y artesanos. El no cumplir con su función respectiva significaría la muerte. Según Sócrates esta mentira sería comunicada de generación en generación y creída por cada descendiente, lo cual aseguraría el orden.

- [...] escucha ahora el resto del mito, “Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad -les diremos siguiendo con la fábula-; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un

---

<sup>104</sup> GOULD, Stephen. *La falsa medida del hombre. Un devastador ataque contra el determinismo biológico de la inteligencia*. (Traducción de Ricardo Pochtar, revisión estadística de Jordi Rivera) Barcelona: Antonio Bosch, 1984.

padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de éstos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un ráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce”.<sup>105</sup>

Según Gould, en la época moderna esta explicación cambió de forma mas no de fondo o mejor, de finalidad; en ambas sociedades, la griega y la moderna, lo importante era mantener un “orden”, mantener unas jerarquías sociales, que a la vez necesitaban de la clasificación de los individuos para sostenerse.

En la época moderna, sin embargo, las elites se apoyaron en la biología y propiamente en la explicación de los rasgos de carácter a partir de los rasgos anatómicos realizada por Linneo, por un lado; y en la teoría de la evolución de Charles Darwin, por el otro, mostrando a partir de éstas, que los negros eran inferiores, de igual manera que lo hizo Sócrates con los esclavos en *La República*.

**3.2.2 Observación, clasificación y exclusión de los negros.** Los tres representantes de la biología que según Gould estaban convencidos de la inferioridad intelectual de los negros fueron: Georges Cuvier; Charles Darwin; y Charles Lyell. Cabe resaltar que paradójicamente, los tres defendieron la absolución de la esclavitud.

Para George Cuvier (1769-1832), los negros eran la raza más degradada de la humanidad y su inteligencia era demasiado pequeña para establecer un gobierno

---

<sup>105</sup> PLATÓN. *La República. El Estado o La República*. Paris: Casa Editorial Garnier, 1900, Libro III, 414c-415d.

regular. Para Charles Lyell (1797-1875) considerado el padre de la geología, existe una relación entre la asimilación estructural y la falta de inteligencia; para este autor el cerebro de los bosquimanos (etnia del sur de África) recuerda al del mono y de la misma manera que éste, el bosquímano ocupa por naturaleza determinada posición en la sociedad, la cual no puede ser igual a la de otros hombres debido a la inteligencia pobre que posee, quedando así según Lyell, explicadas las jerarquías sociales. Finalmente, para Charles Darwin (1809-1882), la raza negra como la del hotentote era una raza intermedia entre el chimpancé y la raza blanca: “Charles Darwin, amable liberal y abolicionista apasionado, se refirió a una época futura en que la brecha entre el ser humano y el mono se ensancharía debido a la previsible extinción de especies intermedias como el chimpancé y el hotentote”,<sup>106</sup> o perteneciente a la etnia nómada africana de los hotentotes.

A partir de aquí, Gould explica que existieron unas justificaciones anteriores al racismo, las cuales divide en monogenismo y poligenismo. La primera, es llamada así porque plantea que todo se explica a partir de una primera y única causa: Dios; y que las razas humanas surgieron como degradación de la perfección del paraíso creado por este ser supremo; en esta degradación hay unas razas que cayeron más bajo que otras, este es el caso de la raza negra.

La segunda justificación fue conocida como poligenismo y sostenía “que las razas humanas eran especies biológicas separadas y descendían de Adanes diferentes”<sup>107</sup>; sin embargo, la raza negra era una forma de vida completamente diferente, por lo cual no podía ser explicada a partir del argumento planteado para los demás hombres, ni podía estar en las mismas condiciones que la raza blanca. Dentro de los representantes de la poligenia se encuentran Charles White (1728-1830); Louis Agassiz (1807-1873; y Samuel George Morton (1799-18519), entre otros, quienes lograron emanciparse de Europa a nivel científico dándole a esta

---

<sup>106</sup> GOULD, Stephen. *La falsa medida...* Op. Cit.,pág. 55.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pág. 60.

doctrina y a la Escuela Antropológica Norteamericana un estatus reconocido a nivel mundial.

Agassiz, pese a su confesión como abolicionista, declara que al ser las diferencias de raza y la superioridad de unas frente a otras, una cuestión innata, se hace necesario que la educación se realice teniendo en cuenta las habilidades igualmente innatas. De esta forma, la raza superior por ser la raza inteligente por excelencia debe ser preparada para los trabajos intelectuales, mientras que la raza negra por ser inferior su inteligencia, debe ser adiestrada para los trabajos manuales.

Puesto que las disposiciones “que más sobresalen” son la sumisión, el servilismo y la imitación, podemos imaginar bien lo que pensaba Agassiz. He analizado este artículo porque es muy típico dentro de su género: consiste en promover determinada política social aparentando que se trata de una investigación desapasionada de ciertos hechos científicos. Una estrategia que dista mucho de estar en vías de desaparición<sup>108</sup>.

**3.2.3 La craneología y la inferioridad de los negros.** Es sin embargo, con Morton que se puede evidenciar el lazo estrecho entre estadística, teoría del racismo y teoría de la evolución, pues lleva más allá los estudios del naturalista Agassiz otorgándoles una base objetiva a los planteamientos que hasta entonces sostenían los poligenistas. Esta base fue la craneometría o medición de los cráneos para demostrar que la inferioridad de ciertas razas como la india y la negra dependía del tamaño del cráneo, pues la inteligencia mayor requería un cráneo mayor.

De esta forma, Morton y su colección de cráneos otorgaron la prueba reina de la superioridad de los blancos frente a otras razas como la de los mongoles, indios y negros, la cual seguía siendo la más degradada de todas. Pero su interés fue dirigido a los indios americanos por considerarlos un caso interesante de observar.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, pág. 67.

Pero la fama científica de Morton se apoyaba en su colección de cráneos y la importancia de estos últimos para establecer la jerarquía entre las razas. Como la actividad craneal constituye una medida fidedigna del cerebro que ha alojado, Morton se abocó a establecer una jerarquía entre las razas basándose en el tamaño promedio de los respectivos cerebros<sup>109</sup>.

De esta manera Morton demuestra la inferioridad de la raza india en su obra *Crania Americana* (1839) a partir de la medición en una muestra de 144 cráneos de indígenas, los cuales resultaron según él, inferiores en 82 centímetros cúbicos (medían en promedio 1.344 centímetros cúbicos) de los cráneos de la raza caucásica.

Esta diferencia era prueba suficiente de la inferioridad de la inteligencia de los indios americanos y de la imposibilidad de cambiar su situación social, pues quedaba demostrada científicamente la imposibilidad de esta raza para la civilización y para una educación igualitaria: según Morton los individuos pertenecientes a esta raza poseen un comportamiento que se resiste a la educación y una incapacidad innata para razonar. “Además, Morton adjuntó una tabla de mediciones frenológicas que indicaban una deficiencia de las facultades mentales <<superiores>> entre los indios”<sup>110</sup>. Este mismo proceder lo realizó con las razas mongólicas y negras, mostrando que es imposible la socialización con cualquiera de las razas inferiores y que el sentimiento no se puede poner por encima de la evidencia científica porque esto sería peligroso para la humanidad.

**3.2.4. La medida del cráneo más la medida del cuerpo dan como resultado un criminal.** Sin embargo, la unión de la teoría del racismo con la estadística y la teoría de la evolución no se queda en los planteamientos y estadísticas de Morton, sino que en la segunda mitad del siglo XIX, logra un gran aliado: los números. De esta manera se creyó que la cuantificación unida a la evolución sacarían

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, pág. 72.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pág. 75.

definitivamente a la ciencia de cualquier pozo subjetivista en el que hubiese estado. Así, se consolidó, según Gould, la primera teoría racista <<científica>>.

Esta alianza permitió que la craneometría lograra llegar a su apogeo, mientras que los hombres seguían siendo clasificados entre superiores, inferiores y, ahora, criminales. Pero con los números se abordó otra instancia del hombre, se pasó de la medida del cráneo a la medida del cuerpo, de tal manera que por medio de la medición de los brazos, del rostro, del ombligo, etc., se podía determinar si el individuo era un asesino, un ladrón, o una prostituta. De esta forma, en el siglo XIX no quedaba nada del hombre por fuera de la teoría de la evolución, de la medición y de la cuantificación.

Explicaciones como la evolucionista, así como su aplicación a la conducta del hombre, realizada por la antropología criminal, utilizaron la ciencia y su poder para justificar la exclusión de individuos considerados indeseables, tal y como lo logra el médico italiano Lombroso (1835-1909), quien con su teoría del innatismo del criminal, logró que la medida del hombre fuera la herramienta principal de desclasificación social: “Lombroso reforzó su estudio de los defectos específicos del criminal con un estudio antropométrico de la cabeza y el cuerpo del mismo. Su muestra constaba de 383 cráneos de criminales muertos y de las medidas generales tomadas sobre 3.839 criminales vivos”<sup>111</sup>. A partir de estas mediciones y estadísticas, el médico concluía que el criminal poseía una base biológica que lo determinaba a ello, tal y como se podía observar en el pequeño tamaño de su cráneo, la forma de su nariz, la longitud de sus brazos; signos todos de parentesco con los monos y en general con las razas inferiores.

Por lo tanto, según esta tesis, el criminal no es un resultado de la sociedad, de las condiciones de pobreza, o del ambiente; el criminal es desde siempre y para siempre, un criminal. De lo cual deducía que para estos hombres criminales innatos no había castigo posible, puesto que su naturaleza era inmodificable. Sólo

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, pág. 140.

quedaba un camino para ellos: el encierro y con él, la vigilancia y el control. El criminal entonces, no debía ser castigado, ni mucho menos rehabilitado, debía ser excluido y mantenido bajo la más estricta vigilancia para que no se saliera de control y pusiera en riesgo a la sociedad. Este planteamiento no puede menos que recordarnos la *stultifera navis* y el gran encierro descritos por Foucault.

Sin embargo, Lombroso y sus colegas consideraron que existían medios más idóneos que la muerte para que la sociedad pudiera desembarazarse de sus criminales natos. Un aislamiento temprano en parajes bucólicos podría mitigar esa tendencia innata, y asegurar una vida útil, con la debida, continua y estrecha, supervisión. En otros casos de criminalidad incorregible, el confinamiento en colonias penitenciarias representaría una solución más humana que la pena capital, siempre y cuando el desplazamiento fuese permanente e irrevocable<sup>112</sup>.

Los científicos se jactaron de su método objetivo preciso, inductivo, sin reparar jamás, como lo muestra Gould, en que algunos casos, sus datos fueron o bien manipulados, o bien seleccionados con anterioridad para poder aplicar sobre ellos el método, sin riesgo de llegar a conclusiones distintas a las que ellos esperaban; de esta forma –en el caso de Morton- se aseguraba de que los cráneos escogidos de los blancos, fueran los más grandes mientras que los escogidos de los de otras razas o sexos fueran de tamaño menor, dejando por fuera la selección aleatoria, porque se corría el riesgo de que refutaran la teoría, tan útil, para la dominación.

De esta forma, los *otros* encuentran en este periodo de la historia un espacio de reconocimiento: la criminalidad; y con una ciencia que los estudia y los saca de su anonimato: la antropología criminal. Pasamos entonces, del *otro* pecador que se reconoce como tal por medio de la confesión y que renuncia a su ser para lograr el perdón y la salvación, a *otro*, que al parecer no tiene salvación, pues la ciencia lo ha condenado por tener, según ella, una naturaleza corrupta que sólo puede aspirar a la exclusión y al confinamiento. El cuerpo humano es entonces el factor determinante de la *otredad*, de la diferencia; por medio de él se puede leer el alma en términos de bueno y malo, sano e insano.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, págs. 149-150.

**3.2.5 La psicometría y el señalamiento de los débiles mentales.** Todo este empeño científico en explicar y justificar jerarquías sociales y sexuales, así como reducir la conducta humana a unos rasgos y medidas físicas, tuvo eco en la psicología que motivada por el deseo de dejar de ser considerada pseudo o ciencia auxiliar, buscó estrechar los lazos con la estadística y con la teoría evolucionista para lograr una nueva clasificación dentro de la taxonomía humana: la de la inteligencia. Si bien es cierto, esta taxonomía es de la que hemos venido hablando, la psicología le da un nuevo aire por medio de los test de inteligencia, que permitieron dividir la sociedad en normales-anormales, idiotas e inteligentes.

De esta forma, con el pedagogo y psicólogo francés Alfred Binet (1857-1911) y con el psicólogo defensor de la eugenesia Henry Goddard (1866-1956), entre otros, la psicología y sus test, se convirtieron en la clave para medir el cociente intelectual y descubrir así, a los débiles mentales.

Es de aclarar que Binet se mostró indignado ante el hecho de que sus estudios pudiesen ser tomados para relegar a los alumnos que no salieran favorecidos en sus test de inteligencia, pues su intención no era otra que buscar por medio de ellos apoyo a sus procesos. En otras palabras, la escala de Binet buscaba medir las habilidades intelectuales de los niños para detectar a aquellos en los que éstas se encontraban por debajo de su edad cronológica, para así poder ser remitidos a educación especial. Pero aclaró que era imposible reducir la inteligencia al dato del cociente intelectual y que por lo tanto era necesario no otorgarle interpretaciones a éste, sino tomarlo sólo como un dato empírico que permite tener una aproximación, mas no la verdad sobre la inteligencia de los niños.

Binet decidió seguir un procedimiento puramente pragmático. Seleccionó una amplia serie de tareas breves, relacionadas con problemas de la vida cotidiana (contar monedas o determinar qué cara es "más bonita", por ejemplo), pero que supuestamente entrañaban ciertos procedimientos racionales básicos, como la "dirección (ordenamiento), la comprensión, la

invención y la crítica (corrección)” (Binet, 1909). (...) A diferencia de los test precedentes, destinados a medir “facultades” mentales específicas e independientes, la escala de Binet era una mezcolanza de diferentes actividades; consideró que varios test relativos a diferentes habilidades le permitiría extraer un valor numérico capaz de expresar la potencialidad global de cada niño.<sup>113</sup>

Con Binet se encuentra un elemento nuevo, si lo queremos comparar con las formas de evaluación descritas en los párrafos anteriores (antropología criminal y craneometría); ya que en este caso, no se trata -al menos en las intenciones de Binet- de castigar, ni de excluir, sino de ayudar al evaluado.

Pero por otro lado, observamos que la forma de ayudar es por medio de la educación, de una educación especial, a la cual deben asistir todos aquellos estudiantes que no presentan un comportamiento “normal” o acorde con lo prescrito en el contexto educativo, es decir, los que no tienen un rendimiento satisfactorio o sobresaliente, sino que se quedan por debajo de los “estándares” - para utilizar una palabra de moda en el mundo actual- establecidos por unos pocos pero que son acogidos por toda la sociedad, convirtiéndose en los jueces y confesores de los hombres del mañana, para asegurar que la gran máquina cartesiana de la sociedad funcione correctamente.

Si bien es cierto que Binet quiso aclarar los límites de su escala y mostrar la imposibilidad de cosificar la inteligencia, es un hecho que sus test se convirtieron en herramienta fundamental para la selección, clasificación y exclusión de la sociedad; y que la inteligencia, así como el hombre, fue cosificada.

De esta forma, ya no se hablará de examen de conciencia, sino de test; tampoco de conocimiento de sí, sino de medición de la inteligencia; y una vez más, el otro es el excluido, el diferente, el anormal; pero ahora, ya no por culpa del libre albedrío, de una mala decisión, sino, como lo sostendrán los hereditaristas (en

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, págs. 158-159.

donde no se puede ubicar a Binet), porque biológicamente es un limitado intelectual.

Así, pese a las intenciones y precauciones de Binet, el hereditarista Henry Helbert Goddard, no sólo introdujo su escala a Norteamérica, sino que se valió de ella para demostrar la incapacidad innata de ciertos individuos; en otras palabras, cosificó la inteligencia y convirtió al cociente intelectual en algo real y objetivo. De esta forma, surgió el débil mental, que no era sólo anormal, era un anormal que podía desempeñar ciertas funciones en la sociedad, era una categoría nueva dentro del gran herbario humano que exigía el control inmediato y la anulación total de su reproducción. Según Gould, Goddard

se proponía detectar a esos individuos para reconocer sus limitaciones, segregarlos y reducir las posibilidades de reproducción, evitando así el ulterior deterioro de una estirpe norteamericana amenazada por la inmigración de fuera y por la prolífica reproducción de los débiles mentales por dentro<sup>114</sup>.

Para Goddard, todo aquel que no se ajustara a los parámetros de normalidad de la sociedad hacía parte de su escala, la cual cobijaba a los idiotas, a los imbéciles y a los débiles mentales; por lo tanto, un criminal, una prostituta y todos los *otros* eran débiles mentales, porque su herencia biológica los condenaba a ello y por lo tanto, no podían acomodarse a los parámetros de la sociedad.

Así, Goddard fue uno de los tres hereditaristas más reconocidos en la primera mitad del siglo XX, entre los cuales se encuentran también Lewis Medison Terman (1877-1956), quien logró por medio de la creación de la escala Stanford-Binet, que se decidiera la profesión de los individuos de acuerdo con los resultados obtenidos por ellos, en ésta; y Robert Mearns Yerkes (1876-1956), que reafirmó las tesis hereditaristas por medio de los test de cociente intelectual que aplicó a 1.750.000 integrantes del ejército.

Hasta aquí se ha querido mostrar la relación entre ciencia, medición y exclusión de algunos hombres y mujeres, para observar en un primer lugar, cómo la

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, págs. 167,168.

clasificación que se inicia como un proceso propio de las ciencias naturales, se extiende al ser humano y a la sociedad y cómo las ideas de orden y progreso obtienen en ella un apoyo en la consecución de éstos como fines de la máquina-sociedad moderna.

De la misma manera quise mostrar cómo la discriminación y dominación de unas razas, clases y sexo sobre otros, encuentran en el discurso científico-positivista la justificación y el sostén de sus prácticas de exclusión, para de esta forma, sacar a la luz cómo en la época moderna el concepto de examen de sí, el concepto de *otro* y el concepto de salvación toman un sentido distinto al de las culturas griega y romana: el primero se convierte en test clasificador y excluyente, pero a la vez y, sobre todo, en justificación de la clasificación y de la exclusión; el *otro* se torna en el diferente negativo, es decir, ya no es el *otro* de las culturas antiguas que aceptaban la guía de un maestro para realizar todo un trabajo sobre sí mismo, o el guía, sino que es el *otro* que no aprobó un test, es decir, que no alcanzó los mínimos planteados por la sociedad y la ciencia; finalmente, la salvación se convierte en aprobación y la condena en exclusión, las cuales a su vez están determinadas de antemano por la raza, por la clase social o por el sexo, de tal manera, que el test sólo justifica la aprobación de unos y la exclusión de otros.

Sin embargo, es importante observar si esos procesos de clasificación y exclusión de la sociedad permearon nuestra civilización colombiana, o si fuimos totalmente ajenos a éstos. Para ello es necesario mirar cómo la ubicación espacial en las ciudades de la Colonia fue una forma de clasificación social que antecede a la selección educativa; segundo, las implicaciones de estos procesos en la educación que implicó el uso del examen de admisión a las universidades como medio indicador de la clase social, la sangre y la religión a las que pertenecía el aspirante; y finalmente cómo en los siglos XX y XXI el examen se convierte en política de Estado buscando la homogenización de los procesos educativos en el plano nacional e internacional, convirtiéndose así en una red de clasificación, selección y exclusión, no sólo de estudiantes, sino de maestros, profesionales y

empleados públicos. El examen es entonces el gran dispositivo de poder de la sociedad actual.

### ***3.3 Las prácticas de evaluación y exclusión en Colombia***

Lo primero que hay que decir es que las prácticas de clasificación social en nuestra cultura provienen desde la Colonia y se extienden hasta la primera mitad del siglo XIX<sup>115</sup>. En la época de la Colonia estas prácticas se centraban en el ordenamiento espacial que hacían los españoles con fines de control político, jurídico y social. De esta manera, el uso del espacio en los centros urbanos tuvo sitios específicos para blancos, mestizos, indígenas y negros. Esta organización no era aleatoria, reflejaba el orden social que se debería mantener. Estas prácticas fueron el antecedente para las prácticas de evaluación que hasta el día de hoy conocemos, pues como se podrá observar más adelante, en los comienzos del siglo XX se dio un paso de la clasificación social a la evaluación-selección<sup>116</sup>.

En esta etapa, los discursos clasificatorios se apoyaron en los discursos científicos como el biológico, el psicológico y el matemático, los cuales fueron el gran marco de la clasificación social europea y norteamericana durante el siglo XIX, tal y como se mostró en el apartado anterior. La alianza de estos discursos en Colombia permitió no sólo la justificación de las jerarquías sociales y la dominación de unos sobre otros, sino además, la tecnificación de las prácticas de evaluación y selección de los individuos. Vale profundizar un poco más en los procesos de clasificación en la Colonia para poder comprender las prácticas de evaluación

---

<sup>115</sup> ORTIZ JIMÉNEZ, José Guillermo. *El peso de la tradición: evaluación educativa y cultura en Colombia. 1900-1968* [Trabajo de grado]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Doctorado en Historia, 2010.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pág. 10.

actuales herederas de ésta, la cual a su vez tiene un marco más amplio en la cultura europea.

### **3.3.1 Colonia, organización espacial y clasificación social en Colombia.**

A mediados del siglo XVI en la construcción de pueblos indígenas, villas y ciudades se respetaron por parte de los españoles, en un primer momento las formas de organización indígena, pero poco a poco las fueron desplazando e imponiendo las formas arquitectónicas de su conveniencia.<sup>117</sup> De esta forma:

El damero o cuadrícula tuvo como centro los poderes divino y terrenal, cuyos símbolos fueron la iglesia y el edificio de residencia del poder real. La cercanía o lejanía de los predios con relación al templo y a la casa del poder real indicaban la posición social de los habitantes. Alrededor y cerca de los edificios que representaban a Dios y al rey se construyeron las casas de curas, capitanes, caciques, virreyes, oidores; a mayor distancia del centro los alojamientos del “común”: indígenas, mulatos y mestizos. La vivencia, trato y respeto cotidiano de este orden permitió a los pobladores interiorizar la lógica de clasificación social española.<sup>118</sup>

Posteriormente, en el siglo XVIII, dentro de los asentamientos urbanos, los hombres eran tratados de acuerdo con la ubicación espacial que le correspondía, segregando y excluyendo a partir de parámetros raciales a aquellos que se encontraban más lejos del centro. En estos siglos es común la relación entre poder, riqueza y raza, los tres se conjugan en el espacio como un gran colador, que selecciona los granos de café de calidad y deshecha los otros, los cuales se pueden utilizar para otras actividades menos dignas. En estos siglos es imperante la presencia del *otro*. Aquel que según la herencia occidental, no era digno de hacer parte de la sociedad.

Se puede decir que la clasificación social de este periodo se materializó en dos espacios concretos: la plaza pública y la iglesia. La primera fue el centro del gran

---

<sup>117</sup> Cfr., pág. 16.

<sup>118</sup> *Idem*.

dispositivo de poder por parte de los españoles; en ésta se reunían tanto blancos (españoles) como mestizos, mulatos e indígenas para cumplir con sus deberes religiosos (festividades religiosas) y “civiles” tales como el nombramiento de autoridades indígenas. Sin embargo, la concentración de las distintas clases en un solo lugar no era sinónimo de igualdad, al contrario, como lo muestra Ortiz, dentro de ese espacio se enfatizaban mucho más las diferencias.

Por otro lado, la ejecución de actos civiles por parte de la población indígena también es discutible, pues la legislación española consideraba a los indígenas como seres de poco entendimiento y por lo tanto como menores de edad incapaces de decidir por sí mismos; razón por la cual en las ceremonias de aclamación de autoridades indígenas, éstos, para poder votar, tenían que ser acompañados por un blanco o español, que hacía el papel de testigo.

Pero el mismo orden espacial que se daba en los centros urbanos, villas y pueblos, se repetía en la iglesia, es decir, dentro del templo se mantenían los mismos parámetros de ubicación, tales como el poder, la riqueza y la raza. De tal manera que los de clases superiores y ricas podían estar más cerca del altar, mientras que las otras eran ubicadas más lejos, hasta que las más inferiores quedaban bastante alejadas.

En conclusión, los pobladores que ocupaban los peldaños más altos de la clasificación social tenían derecho a los lugares centrales del ordenamiento espacial español; los pobladores ubicados en peldaños bajos, la periferia. La interiorización del ordenamiento espacial correspondía con jerarquías que dependían de diferencias económicas, sociales y raciales. Así, durante la Colonia el orden político, social y económico se apropiaba como natural; a la vez, el ordenamiento espacial fue símbolo de clasificación social.<sup>119</sup>

Este orden espacial y social fue interiorizado por el pueblo colombiano, de tal manera que no necesitaban quien les dijera dónde ubicarse, pues ya se reconocían en ese espacio, tanto geográfico, como social y sobre todo existencial;

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, pág. 20.

se podría afirmar que se creó la cultura del ordenamiento, siempre recalcando la diferencia, el *otro*, al punto que ese *otro* -categoría en la cual nos exiliaron- pasó de ser categoría, a constituirse en nuestra percepción sobre nosotros mismos; percepción que aún perdura y tal vez más fuerte, pues nuestras raíces las hemos querido borrar en muchos casos, tal y como lo hicieron los mestizos en su momento, aniquilando de esta forma el propio ser.

**3.3.2 La educación como filtro de la pureza de sangre.** Cuando se habla de clasificación social, de jerarquías de clases no se puede obviar el elemento más importante que está en el fondo de ésta: la sangre. Foucault bien nos mostraba en distintos textos como el de la *Historia de la sexualidad*, cómo la burguesía defendió el “buen” comportamiento sexual, no tanto por razones morales o religiosas sino por razones de pureza de sangre. Algo similar ocurrió en Latinoamérica, pues los españoles llegaron con su sello de pureza y de no mezcla, lo que llevó a que, de forma similar a cómo se hacía en Europa para evitar cualquier contagio con los judíos, se implantaran mecanismos de selección e identificación de sangre impura.

Ahora bien, el historiador Ortiz muestra que esta necesidad de salvaguardar la sangre superior se extendió a todos los sectores públicos incluida la educación y se mantuvo hasta la primera mitad del siglo XX; un ejemplo de cómo la educación se convirtió en filtro de la pureza de sangre fue el Colegio de Nuestra Señora del Rosario, en donde los aspirantes debían someterse a algo llamado informaciones de candidatos, que lo último por lo que indagaba era por las habilidades cognitivas de estos; por medio de esta práctica, la institución buscaba protegerse de que alguien de sangre inferior o infectada por sus antepasados ingresara a ella; de tal manera que dichas “informaciones” eran un mecanismo de evaluación de la sangre.

Ortiz, basándose en documentos históricos como el de José Toribio Maldonado<sup>120</sup> muestra la fe de pureza de sangre presentada por los aspirantes ante notario:

En la primera se inquiría por la limpieza de sangre y el carácter honrado del candidato y sus familiares; en la tercera, el testigo afirmaba o negaba si el aspirante había cometido crímenes, infamias públicas o secretas; la cuarta confirmaba la profesión de fe que debía ser católica, apostólica y romana, además de notificar que el becario no tiene mancha ni mezcla con ninguna otra raza ni secta prohibida; en la quinta verificaban si el aspirante tenía familiares que hubiesen sido colegiales; con la sexta, los testigos confirmaban que ni el candidato ni familiares fueron traidores al gobierno ni a la religión; en la séptima se verificaba la hoja de servicio de los familiares, especialmente para establecer si tenían empleos honoríficos y ascensos en sus carreras. Pregunta destinada a establecer el oficio de los padres del candidato, que aunque podía ser comerciante o agricultor, no debería desempeñar oficios viles ni bajos. Con la octava, se constataba que la familia no hubiera mudado de apellido, la novena establecía la idoneidad de los matrimonios del padre del aspirante, en caso de tener varios. La décima proclamaba la buena vida y costumbres del candidato, además de su salud física que le permitía vivir en comunidad sin transmitir enfermedades, además de ser apto para vivir en grupo y temeroso de Dios; la once comprobaba que el testigo era ciudadano y en la doce ratificaba las respuestas bajo juramento<sup>121</sup>.

Se puede observar cómo los parámetros de selección se convierten en parámetros de aprobación, tal y como ocurre en la actualidad con los distintos exámenes que permean nuestra sociedad. Ahora bien, las diferentes preguntas realizadas por el Colegio de Nuestra Señora del Rosario involucran no sólo aspectos directos de la raza, sino también los valores propios de las elites, puesto que la pureza de sangre se identificaba también con éstos, los cuales con el tiempo fueron acogidos como parte de la naturaleza. Estos valores implicaban un modo de actuar, los que no los interiorizaban o poseían, así como los que actuaban de forma distinta a lo que ellos mandaban, eran excluidos, rechazados y se podría afirmar que, identificados como diferentes.

---

<sup>120</sup> MALDONADO, José Toribio, Informaciones de don José Toribio Maldonado para vestir la beca en el Colegio del Rosario, siendo rector don Juan Fernández de Sotomayor y secretario don Juan María Pardo. Bogotá, 1819, AHR, vol. 22, fls. 364-373. En: ORTIZ JIMÉNEZ, José. *Op. Cit.*, pág. 23.

<sup>121</sup> *Idem.*

**3.3.3 Las formas de evaluación actuales.** A partir del anterior acápite podemos ver cómo las prácticas de clasificación apoyadas en los discursos científicos famosos en el siglo XIX en Europa y Norteamérica, generaron una cultura del ordenamiento, cultura que constituyó por su misma esencia, una percepción del colombiano, la percepción del *otro* como nosotros mismos: “somos el *otro*”. Esta percepción nos acompaña hasta el día de hoy y luchamos para dejar de serlo; y, en ese camino, las prácticas de clasificación consolidadas en prácticas de evaluación se convierten en el puente que separa la exclusión de la aprobación social.

Ahora bien, en el siglo XX la idea de progreso unida a los discursos científicos como el de la teoría de la evolución y el de la sociología de Comte, marcaron distintos escenarios de la vida política, social y cultural de Latinoamérica y Colombia, tal y como se puede observar en discursos de Laureano Gómez y Rafael Uribe Uribe.

Este último, refiriéndose al escrito del marino norteamericano Mahan *El interés de América*, muestra cómo la pérdida de Panamá es una consecuencia del atraso a nivel cultural de nuestro país, pues según él, Colombia se había quedado en la lectura de obras francesas, sin mirar a Estados Unidos en donde había toda una ola de progreso. Según este político, si hubiésemos tenido acercamiento al idioma inglés y a las obras que los ingleses y norteamericanos realizaron en torno a política internacional y a los demás temas, se hubieran podido detectar las intenciones de este país para con Panamá. De esta forma, Uribe entra a analizar la obra de Mahan:

El primero de esos artículos, hoy capítulo del libro, se titula **Los Estados Unidos miran a lo exterior**, y se publicó en 1890, esto es trece años antes de la desmembración de Panamá. Desde entonces expuso con tal franqueza y con tal poder de razones (razones yanquis se entiende), la absoluta necesidad de que los Estados Unidos estaban de tomar el Istmo y de construir por sí y para sí el canal, que si agentes diplomáticos y consulares de Colombia en Norteamérica, o nuestros conductores políticos, o nuestros llamados hombres ilustres hubiesen leído ese formidable escrito y llamado la

atención sobre él y sobre los del mismo carácter que le sucedieron, nuestro pobre país habría estado prevenido respecto de la fatalidad que lo amenazaba<sup>122</sup>

El marino norteamericano muestra cómo existen unas razas inferiores que no pueden poseer tierra por su incapacidad y que por lo tanto, es totalmente legítimo y natural que las razas superiores se apropien de ellas:

La corriente se encamina sobre todo hacia los territorios ricos cuya ocupación es mediocre. “Pero, observa Mahan, cuando en su carrera encuentra alguna región **rica en posibilidades**, pero infecunda por culpa **de la incapacidad o de la negligencia** de los que la habitan, entonces la **incompetente raza o el incompetente sistema** se desmoronarán, como las razas inferiores han sido siempre derribadas por el choque de las razas superiores”<sup>123</sup>

Uribe Uribe continúa con la explicación del documento de Mahan para concluir que la expropiación de tierras era, para los americanos, un derecho de las razas superiores y concluye que los americanos e ingleses y de todas las naciones que han logrado el progreso son absolutamente darwinianas y exclama: “¡Advertencia para los latinos a quienes se les ocurra ser spencerianos o tolstoianos a estas horas del mundo! Para poder ser altruista, hay que comenzar por ser sabiamente egoísta. Debemos operar y movernos sin perturbar la armonía del beneficio!”<sup>124</sup>

No se puede decir que el político colombiano fue un contradictor de las tesis de Mahan, aunque de sus comentarios a éstas no se puede inferir tampoco lo contrario. Sin embargo, de su escrito titulado *Reducción de salvajes*, llama la atención que su exposición parece una demostración científica basada en el método inductivo, tal y como se puede evidenciar en el primer subtítulo: *Una cuestión histórica y una ley sociológica*, lo cual estaría en total acuerdo con la influencia positivista en Latinoamérica.

---

<sup>122</sup> URIBE URIBE, Rafael. *Obras selectas*. EASTMAN Jorge Mario, Colección “Pensadores Políticos Colombianos” Cámara De Representantes, Bogotá, D.E.: imprenta nacional, 1979, Tomo I, Segunda Parte *CUESTIONES NACIONALES*, II El derecho de expropiación sobre las razas incompetentes. Según el Capitán Mahan (1906), págs. , 384-385.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.389.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pág. 393.

En dicho apartado Uribe demuestra la necesidad de la ley que plantea que cuando una raza civilizada se encuentra con una raza bárbara, la primera se ve obligada a exterminarla o a enseñarle su lengua: “El constante testimonio de la historia y el de la experiencia contemporánea demuestran que dondequiera que una raza civilizada se pone en contacto con una raza bárbara, se plantea ipso facto este dilema: la primera se ve forzada a exterminar o esclavizar la segunda, o a enseñarle su lengua<sup>125</sup>”.

Para llegar a esta ley, Uribe parte de la afirmación de la incapacidad de los indígenas para formar República, lo cual a su vez lo aduce a su ignorancia del idioma castellano, tal y como es el caso, según él, de los indios de Guatemala, quienes sólo hablan sus lenguas nativas y por lo tanto están destinados a ser salvajes y a desaparecer.

Lo cierto es que mientras ese estado de cosas perdure -y llevando ya más de tres siglos y medio, no tiene trazas de variar-. Guatemala sólo puede ser una república en el nombre, pues mal puede otorgar intervención en el gobierno a una masa tan enorme de naturales incompetentes para el ejercicio de los derechos de ciudadanía. Es muy triste el destino actual del indio guatemalteco, y su destino futuro no puede ser otro que el de desaparecer<sup>126</sup>.

Ahora bien, los indígenas colombianos no se encontraban en tan mala situación y por lo tanto Colombia tenía muchas posibilidades de progresar, debido a que los conquistadores españoles habían arrancado la lengua madre de los indígenas de Boyacá, Cundinamarca y Santander, razón por la cual era necesario estar agradecidos con el pueblo español por haber sacado a los indígenas colombianos de su barbarie, si bien es cierto que -según Uribe- aún no se podían elevar en la escala social, es decir, seguían siendo inferiores.

Por desventajosa que sea la condición de los descendientes de los antiguos quillacingas, base del pueblo en el Departamento de Nariño, y de los nietos de los muiscas de Cundinamarca y Boyacá –y es evidente que mucho falta

---

<sup>125</sup> URIBE URIBE, Rafael. *REDUCCIÓN DE SALVAJES*. (Memoria escrita en Río en febrero de 1907 y ofrecida por Uribe al Presidente de la República, a los Arzobispos y Obispos de Colombia, a los Gobernadores de los Departamentos y a la Academia de Historia) pág. 307.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pág. 306.

por hacer para elevarlos a la escala social-, no hay punto de comparación con el indio del Ecuador y de Guatemala. Entre ellos y los nuestros hay un espacio como de dos siglos de civilización. Es que los nuestros hace eso y más que sólo hablan castellano. Creo, por tanto, incalculable el bien que les hicieron los que los forzaron a prescindir de sus dialectos bárbaros, y que debe considerárseles como benefactores del indio, cualquiera que fuese su intención. ¿Quién podrá medir la influencia progresista que en casi cuatro siglos haya podido ejercer este hecho colosal de poseer una lengua perfecta? Los que saben cuán estrecha está ligada la idea a la palabra, a tal punto que no puede concebírseles separadas, saben también que los vocablos suscitan las ideas, suministrando la expresión exacta y el vehículo de su movimiento; y que no es lo mismo trabajar el pensamiento con una mala herramienta que con otra buena. Nadie podrá jamás determinar con precisión la clase de modificaciones que en tan largo lapso de tiempo ha debido producir en el cerebro del indio la honda labor del castellano. Apenas por comparación podemos apreciarlo, viendo cómo en nuestro mismo país, tribus a quienes se dejó su dialecto original, y que viven cerca de centros poblados, se hallan en el mismo estado salvaje del periodo de la Conquista [...] Esto quiere decir, que Colombia tiene andado más camino para llegar a ser una república en el hecho: con dos o tres generaciones más que hagamos pasar por las escuelas, estaremos muy próximos al planteamiento del gobierno por el pueblo, que mientras tanto dista poco de ser una mentira convencional<sup>127</sup>.

Acto seguido a esto, Uribe se encarga de demostrar que los indígenas deben ser reducidos, acción en la cual éstos son utilizados para lograr sacar mejores resultados de la tierra que en un principio les pertenecía, pero que ahora sólo es su espacio de trabajo. Esta reducción implica también un sometimiento a la fe cristiana y al idioma español, así como un olvido de su lengua natal. Si la reducción no se lleva a cabo –según Uribe-, además de pérdidas económicas por el desperdicio de la tierra que estos aborígenes ocupan, se teme que la gente civilizada sufra los ataques de los “bárbaros”. De esta forma, para este político queda demostrada la necesidad del hecho de la reducción de los indígenas.

Ahora bien, al plantear la ley de la esclavitud o del exterminio por parte de las razas superiores a las inferiores y después de demostrar la necesidad de la reducción, Uribe presenta el método para llevarla a cabo. Éste está constituido de tres pasos: 1. Colonia militar; 2. Misioneros; 3. Cuerpo de interpretes. Los dos primeros estaban listos mientras que el último era necesario formarlo, pues por medio suyo era que los indígenas podían ser asimilados a la cultura civilizada y

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, págs. 306-307.

por lo tanto cristiana. De esta forma, el primero se encargaba de mantener el orden y el respeto a los misioneros y a los intérpretes, mientras que el segundo servía, como lo llama Uribe, de centro de atracción espiritual.

El cuerpo de intérpretes, a cargo del misionero y de maestros civiles que les enseñan oficios, y que podrían ser miembros de la misma tropa, se formaría, como lo indicaré en el capítulo siguiente, con niños de la tribu, obtenidos por las buenas, ya voluntariamente cedidos por sus padres o ya apelando en último caso a comprarlos, si para ello se prestaban<sup>128</sup>.

Y respecto a la asimilación del salvaje por medio de la enseñanza del castellano, Uribe afirma:

La experiencia de todos los pueblos y la nuestra propia, enseñan que desde el momento en que se consigue que una nación bárbara entienda la lengua de la nación cristiana que se le pone en contacto, aquella se asimila a ésta. La ley de la perfectibilidad humana tiene el mismo carácter de inflexible que la ley física de la gravedad de los cuerpos<sup>129</sup>.

Por último, Uribe Uribe muestra cómo la reducción de los salvajes es una acción que además de traer beneficios económicos y sociales al país, es una acción respaldada por el Evangelio:

Con esto se obtienen los siguientes resultados, que son otras tantas razones de orden social, político y religioso que solicitan nuestro esfuerzo a favor de la reducción de los salvajes: 1°. Conquistar los dos tercios del territorio nacional, que no pueden poblarse por causa de los bárbaros que los dominan; 2°. Adquirir 300.000 brazos para las industrias extractivas, pastoril y de transportes internos, ya que mientras no haya caminos racionales, son ellos los únicos que pueden explotarlas. Tornar productiva una masa tan considerable de población nacional, hoy ociosa, es por lo menos tan importante como traer brazos del extranjero. [...]. 3°. Establecer la paz y seguridad de muchas poblaciones, y evitar así en lo futuro la efusión de sangre, gastos ingentes y riesgos de la soberanía, y 4°. cumplir el deber humanitario impuesto por Cristo a todo pueblo civilizado delante de los pueblos bárbaros, en las siguientes sublimes palabras del Evangelio: **Ite ad eos qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendum pedes forum in viam pacis**: id hacia aquellos que yacen sentados en las tinieblas y sombras de muerte, y dirigid sus pasos por las vías de la paz<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, pág. 312.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pág. 313.

<sup>130</sup> *Ibid.*, pág. 330.

A partir de todo lo visto hasta aquí con la Colonia y las palabras de Uribe Uribe a comienzos del siglo XX, no es arriesgado pensar que en la sociedad colombiana ese *otro* no desapareció con la Independencia, así como tampoco se quedó en un documento que reflejaba el sentir de Estados Unidos sobre nuestro pueblo y que el encierro al que los grandes científicos europeos confinaron a los hombres considerados *otros*, no se dio en Colombia dentro de los grandes hospitales que nos describe Foucault, ni en el agua como fue el caso de los leprosos medievales, sino en las llanuras.

Estas fueron lugares de exclusión al que personajes de nuestra historia como Rafael Uribe Uribe confinaron a los indígenas por considerarlos algo intermedio entre lo salvaje y lo humano sin poder evolucionar o progresar más allá de ese estado. El confinamiento a la llanura no se puede considerar entonces, un castigo o una exclusión, al contrario, es una forma de ayudarlos a progresar, pues al salir de la selva y ubicarse en las llanuras están ascendiendo un grado en su naturaleza, aunque no pueden aspirar a ir más allá de éste, así como el blanco no puede ubicarse en otro espacio distinto al de la ciudad porque su naturaleza lo ha condicionado a ella y el salir de ahí significaría descender en su línea de progreso, por lo tanto debe vivir y trabajar en ella.

Como se puede observar Colombia no fue para nada ajena a los procesos de exclusión justificados desde discursos científicos, políticos y religiosos. El escenario y los protagonistas cambiaron, pero el espectáculo sigue siendo el mismo a principios del siglo XX.

No se trata en este trabajo de realizar una discusión histórica, sino sólo de identificar aquellos escenarios en donde el *otro* fue constituyéndose para nuestra cultura. Por tal razón el apoyo tanto en la reflexión de Gould como en la de Ortiz y en las palabras de Uribe Uribe, es necesario para observar que la selección natural pasó a ser selección social y de allí a ser evaluación y clasificación

sociales, con el fin de seguir seleccionando y desechando, pues como lo vimos con el político colombiano, aquella población que no estuviese educada sería reducida, lo cual implicaba obligarlos a olvidar su propio ser y sólo reconocerse como *otros* que necesitaban la aprobación de los seres humanos verdaderos, en este caso, los cristianos.

Al parecer estas prácticas y a la vez esta necesidad de ser reconocidos y aprobados se mantiene hasta nuestros días, en donde estamos urgidos de la evaluación y medición bajo estándares internacionales para poder ser identificados como parte de la cultura del conocimiento moderno, pues de lo contrario sufrimos la mayor exclusión por parte de la sociedad, de las instituciones educativas, laborales y de la familia.

**3.3.4 La evaluación en Colombia: de clasificación social a exclusión educativa.** Todo el proceso de asimilación por parte de la sociedad colombiana de procesos tales como el de la clasificación social y de discursos científico-positivistas con las implicaciones en dichas clasificaciones y selecciones sociales, abonaron el camino para que en los años sesenta, la práctica de la evaluación se aliara con la psicometría para poder realizar mediciones objetivas de la población en lo que se refiere al conocimiento. Siempre con la seguridad de que los procesos mentales eran posibles de cosificar y medir y por lo tanto de obtener de ellos información confiable.

El examen actual es como diría Foucault, un problema, porque es algo que ha obligado a la sociedad actual a pensarlo, a problematizarlo para hacerlo más eficaz; se habla de cobertura, de resultados, se planean encuentros ya no sólo nacionales, sino internacionales; se han acordado lineamientos globales, universales de cómo evaluar y de cómo educar, se han homogeneizado los procesos de enseñanza aprendizaje, se responde a estándares internacionales, se publican los resultados y se comparan; se realizan tablas estadísticas para saber

en qué lugar quedó el colegio, la universidad, la ciudad, la región, y el país. A partir de allí, entonces se incrementan planes de mejoramiento que buscan que el país esté en el mismo nivel de educación que Europa o Estados Unidos.

La Evaluación de la Calidad de la Educación es una política global que cada país bautizó de manera particular, en Colombia recibieron el nombre de pruebas SABER y se aplican desde 1991. La renovada importancia de la evaluación en la política educativa despertó el interés de investigadores, académicos, políticos y movimientos sindicales que produjeron una ola de trabajos sobre el tema. El interés se mantuvo y avivó con las transformaciones en el año 2000 en el Examen de Estado para Ingreso a la Educación Superior (Examen ICFES), el advenimiento de los Exámenes de Calidad de la Educación Superior (ECAES) durante el primer lustro del siglo XXI y la aplicación de pruebas internacionales<sup>131</sup>.

En el examen estandarizado se evalúan desde los estudiantes hasta los directivos de universidades, pues se debe asegurar la calidad de la educación. Se habla de Examen de Estado, Pruebas Ecaes, Pruebas Saber y Pruebas de Docentes entre otras (por no mencionar la prueba básica para empelados públicos). Toda la población debe cumplir con un mínimo de puntaje.

El examen de Estado como herramienta de control y “aseguramiento de la calidad” ha tenido su propia historia marcada por los procesos mismos de la sociedad y de las ciencias. En el caso colombiano, en los años 60 se estableció, con la psicología como autoridad en la evaluación, el examen de Estado, regulado por el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). En el caso de la prueba de filosofía

La preocupación por la forma de enseñar y por lo tanto, de adquirir conocimiento, lleva a preguntarse por la forma de evaluar y lo que se espera de ella. En ese sentido, se tiene claro que lo que se debe enseñar son contenidos, pero que esos contenidos deben generar cierta conducta en el alumno [...], la cual se manifiesta cuando puede al final del proceso realizar algo que antes no podía en relación con esos contenidos. Ahora bien, ese

---

<sup>131</sup> ORTIZ JIMÉNEZ, José. *Op. Cit.*, pág., 135.

cambio de conducta debe ser claramente observable, sin permitir observaciones parciales o ambiguas por parte de los evaluadores<sup>132</sup>.

Para ello, se elaboró un instrumento de evaluación en el cual se conjugaban los contenidos temáticos con ciertos procesos mentales, dando mayor énfasis a los primeros. En este proceso se adoptaron las ideas del psicólogo norteamericano Benjamín Bloom quien realizó una taxonomía del proceso de aprendizaje del estudiante, la cual constaba de dominios, categorías y niveles, que parecía asegurar la total objetividad de la prueba y de la lectura de sus resultados:

Así, el modelo que presenta Bloom en su taxonomía es adecuado para realizar la clasificación de las conductas que se quieren evaluar en filosofía. De los tres dominios que plantea el Psicólogo, los cuales son Dominio Cognoscitivo, Dominio Afectivo y Dominio Psicomotor, la prueba<sup>133</sup> se basó en el dominio cognoscitivo, el cual presenta tres categorías (recuerdo, comprensión y análisis) que permiten una evaluación del conocimiento y de los procesos del estudiante más preciso<sup>134</sup>.

Esta forma de evaluación se mantuvo hasta el año 1999 cuando se sustituyó el modelo Bloom por el modelo de evaluación por competencias. Esta sustitución es consecuencia de los cambios que se estaban planteando en la educación, con los cuales se buscaba que los procesos de enseñanza-aprendizaje fueran más allá de la simple transmisión de datos; el examen entonces, debía sintonizarse con dichos cambios.

Se buscó así, que la evaluación dejara de ser vista como un punto aparte del proceso de educación, en el cual se definía el futuro del estudiante y que se viera más como parte de los procesos de conocimiento. Por ello, no era posible seguir evaluando con énfasis en los contenidos, así que se estableció la evaluación por competencias, que partía de la frase eslogan “saber hacer en contexto”, es decir,

---

<sup>132</sup> MELO, Claudia Sofía. *Evaluación por competencias. Matemáticas, ciencias sociales, filosofía. Evolución de las Pruebas De Estado*. Bogotá: ICFES, Cooperativa Editorial, Magisterio, 2004. pág., 153.

<sup>133</sup> La prueba a la que se refiere la cita y en la cual me baso como ejemplo de la evaluación estandarizada es la de Filosofía. No me refiero a las otras pruebas que tuvieron sus propios matices, pues mi intención no es hacer una historia de la evaluación sino sólo mostrar cómo la evaluación en Colombia es sinónimo de clasificación y de exclusión.

<sup>134</sup> MELO, Claudia Sofía. *Op. Cit.*, pág., 153.

que los conocimientos adquiridos por el estudiante pudieran ser puestos en práctica en distintos contextos. Esta frase me trae a la mente las palabras de Richard Smith respecto a las exigencias que impone la educación actual:

Esta clase de cognición ha venido verdaderamente a imponerse en la educación, al menos en los contextos con los que estoy personalmente familiarizado. En muchos de los sistemas educativos occidentales parece que no es suficiente con saber, sino que tenemos también que saber lo que sabemos. A los alumnos y los estudiantes no sólo se les fuerza a aprender, sino a aprender cómo aprender: a reflejar sus propios procesos de aprendizaje y a desarrollar habilidades y estrategias meta-cognitivas<sup>135</sup>.

Esta cita está en consonancia con la frase “saber hacer en contexto”, porque ésta implica que ya no es suficiente el conocimiento como tal, sino cómo llevarlo a la práctica, como hacer uso de habilidades o competencias para que éste sea más efectivo, en otras palabras “mejor saber” como se lee en los anuncios del ICFES. De esta forma, en el examen de Estado se optó por evaluar las competencias “básicas”: interpretativa, argumentativa y propositiva, las cuales fueron escogidas por el ICFES por considerarlas comunes en todos los individuos.

Se consideró que el hilo conductor de las pruebas de las distintas áreas evaluadas en el Examen de Estado (matemáticas, naturales, historia, geografía, filosofía e idiomas) debían ser estas competencias y que los contenidos debían girar en torno a ellas, para que al final de la evaluación, los resultados mostraran si el estudiante era o no competente. ¿Cómo se sabía esto? Pues por medio de la cantidad de preguntas que contestara correctamente, o lo que es lo mismo, por la cantidad de respuestas correctas marcadas en el test, en el cual además se observaba, por medio de la estadística, si los que marcaban la respuesta correcta eran los individuos de mayor o menor habilidad.

A partir de allí se abrían o se cerraban las puertas de la universidad; el colegio ganaba o perdía prestigio; el profesor era felicitado o recriminado; y el estudiante era aprobado o reprobado, aceptado o excluido por el colegio al cual hizo quedar

---

<sup>135</sup> SMITH, Richard. *Abstracción y finitud: educación, azar y democracia* 9° Congreso Bienal de INPE, Universidad Complutense-Madrid, 2004., pág. 3.

mal, por la universidad que no lo consideró digno de entrar a sus aulas y de la familia que perdió la inversión en su educación.

Esta desaprobación y exclusión se consolida por medio de la publicación de los resultados, los cuales muestran el promedio de preguntas que respondió correctamente el estudiante y el puesto que ocupan tanto éste como la institución, la ciudad, el departamento y el país. Por medio de ellos y a partir de ellos las instituciones, apoyadas por el Ministerio de Educación Nacional, toman las medidas correspondientes tales como planes de mejoramiento para las instituciones de educación básica y media.

En la enseñanza post secundaria los estudiantes son alentados a identificar su estilo de aprendizaje -cinestésico, inter-personal, lingüístico, icónico- con el resultado que les parezca posible concebirse como aprendices aún antes de haber aprendido nada: un logro notable. En este mismo país las universidades requieren ahora a sus estudiantes que participen en Programas de Desarrollo Personal (PDPs). En ellos se les anima a revisar las habilidades y competencias claves asociadas a sus estudios, con el fin de clarificar aquellas que han adquirido (las mejores para venderse a sí mismos ante potenciales empleadores, quizás) y cuáles necesitan todavía aprender<sup>136</sup>.

Pero aunque se hable de planes de mejoramiento y de que la evaluación es una parte integral de los procesos de enseñanza aprendizaje, el mismo hecho de publicar los resultados, de hablar de promedios altos, medios y bajos y de clasificar la población y las instituciones, hace que ésta se fortalezca cada vez más como mecanismo de selección y de exclusión de los individuos, pues sólo los que aprueban son los competentes y en los que se fijarán los colegios, las universidades y las empresas en el caso de los ECAES y de otras pruebas.

La evaluación en Colombia se convirtió en una política generalizada que exige cumplir con lineamientos ya no sólo nacionales sino internacionales, lo cual busca la total homogeneización de la educación y de los saberes de los pueblos, por lo tanto, en los exámenes estandarizados que inician en Colombia desde los primeros años del siglo XX, lo que se evalúa está anclado a parámetros externos

---

<sup>136</sup> *Idem.*

determinados por políticas exteriores y por algunos que, atendiendo al movimiento del mercado y a lo que exige una sociedad globalizada y capitalista determinan lo que debe saber el estudiante y de esta manera, en lo que debe ser competente, ambos moviéndose en términos de utilidad y eficacia, lo cual permea necesariamente la misma educación en todos sus niveles.

En este trabajo, solamente se ha tomado como ejemplo el examen de Estado, aunque se han mencionado los otros tipos de examen, debido a que el interés del mismo no es hacer una historia de la evaluación ni de la educación, sino mostrar cómo se desplazaron hasta olvidar los conceptos de cuidado y conocimiento de sí, autoexamen y salvación como encuentro con el yo; de la misma manera, cómo en las distintas prácticas llevadas a cabo por las sociedades, se ha generado exclusión y a partir de ahí cómo el *otro* es el resultado de dichas prácticas, dentro de las cuales, la evaluación-selección tiene un papel fundamental en la exclusión.

Para decir entonces, que los conceptos iniciales de cuidado y conocimiento de sí, una vez más fueron enviados al cajón de la historia de la filosofía como datos curiosos, pues en el mundo actual el proceso de separación entre conocimiento de sí y conocimiento objetivo fortalecido por Descartes en la época moderna, ha llegado a su culmen, entre otras cosas porque la sociedad del conocimiento y de la información exige individuos que puedan resolver problemas prácticos, que sean eficaces y eficientes, que puedan utilizar el conocimiento aprendido en situaciones muy concretas que significan dinero. Una vez más Smith tiene razón cuando afirma:

Sugiero que uno de los múltiples efectos del enfoque puramente económico de la educación es la amnesia respecto a la contingencia y la finitud. El olvido de que nuestras vidas están sujetas al azar y sometidas a todo tipo de imprevistos sobre los que tenemos poco o ningún control, incluyendo por supuesto la eventualidad de nuestra propia muerte. Esta concepción parece ser descuidada, dejada aparte, por la pretensión perfeccionista de lograr métodos de enseñanza completamente efectivos, para escuelas que son organizaciones totalmente seguras, y programas estatales que no dejan *Nada al azar*

[...], o incluso para esos que prometen ser tan panópticos y abarcar tanto que el resultado será *Que ningún niño se quede atrás*.<sup>137</sup>

Pese a que en teoría los exámenes de Estado (SABER, ECAES, ICFES) propenden por un pensamiento crítico alimentado desde la escuela y desde los lineamientos y estándares, es muy difícil que ello se logre, pues la misma naturaleza del Examen y de la evaluación como tal es la selección, la clasificación y la exclusión, en donde el tipo de pregunta juega un papel fundamental, así como los marcos teóricos de las pruebas.

Es así como, las preguntas en su mayoría son cerradas, es decir, el evaluado debe decidir entre las cuatro opciones propuestas por el ICFES, lo cual demarca el campo de respuesta. Esta demarcación se basa en los parámetros establecidos en el marco teórico de la prueba, el cual debe estar en consonancia con los estándares y lineamientos dictados por el Ministerio de Educación Nacional (MEN) para cada una de las áreas del conocimiento que los tenga establecidos.

Por otro lado, las preguntas abiertas de las que gozan pruebas tales como las pruebas SABER, tampoco están exentas de una limitación del pensamiento del evaluado, pues si bien es cierto que no están atadas a la pregunta tipo test, también es cierto que la respuesta debe jugar con ciertos elementos (conceptos, contextos, términos, etc.) determinados con anterioridad por el grupo del ICFES en consonancia con planteamientos internacionales llevados a cabo en otras pruebas internacionales; de hecho, la metodología de las pruebas SABER seguida en Colombia es elaborada por otros países.

Ahora bien, no se trata de culpar a la evaluación, sino de observar que ella es un mecanismo de control de las sociedades sobre las sociedades mismas, en donde, como se observó en el apartado sobre la Colonia, la población interiorizó los mecanismos de selección y de clasificación, considerándolos naturales. Con la evaluación queda claro que la meta ya no es el yo, sino es la aprobación y la

---

<sup>137</sup> SMITH., *Op. Cit.*,pág., 4.

selección y que por lo tanto, el cuidado de sí y el autoconocimiento como forma de cuidado se han hecho obsoletos para una cultura de resultados prácticos y productivos y para una sociedad de operarios homogéneos.

Para que exista evaluación-selección las sociedades deben relacionarse con concepciones de educación que implican reconocimiento de las ciencias, especialmente de las experimentales; inserción del país en contextos internacionales, vía comercio internacional; un sistema educativo centralizado que impulse pautas comunes, lo que implica cierta solidez del mismo sistema.[...].

Estos procesos son los responsables de sustituir el énfasis local por el nacional o regional y de traer concepciones de educación, pedagogía, ciencia y disciplinas que confrontan las tradicionales. Esta es la base de la evaluación-selección: procesos de homogenización<sup>138</sup>.

De la misma manera que se interiorizaron los procesos de selección, se puede observar con Ortiz que se dio también una interiorización de “valores modernos (universales) que trajo aparejado el proceso de modernización del país. Estos valores permitieron la conformación de una “naturaleza humana”<sup>139</sup>, la cual se distancia de aquella propia de los pueblos anclada en sus valores, costumbres y principios tradicionales.

Desde el cambio del Examen de Estado en el año 2000, las pruebas estandarizadas han sido objeto de numerosos encuentros nacionales e internacionales que buscan la homogenización total de los procesos de evaluación y de los seres humanos, como es el caso de las pruebas ECAES que están importando el modelo australiano de evaluación, sin importar que son contextos distintos y que la población colombiana tiene infinidad de particularidades que la hacen distinta a la australiana.

Sin embargo, eso no interesa, pues la evaluación es necesaria para seleccionar a los más competentes tanto a nivel de institución como a nivel de individuos. Sin embargo, las políticas de los Estados se olvidan de que más importante que rendir en una prueba y que las instituciones saquen por doquier profesionales con

---

<sup>138</sup> ORTIZ JIMÉNEZ, José. *Op. Cit.*, págs. 142, 148.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pág., 149.

excelentes promedios, es sacar seres humanos capaces de ser solidarios, éticos en el trabajo, en el estudio, con los otros individuos y con el medio ambiente; capaces de pensar por sí mismos y de valorar su propia cultura sin caer en emocioanalismos falsos y sesgados, de valorar las instituciones; en pocas palabras, de formar ciudadanos.

Pero esto no se logrará en Colombia, mientras sigamos pensando que valemos por una nota, por un promedio o por un cartón, mientras sigamos considerando que el dialecto de los indígenas no es válido, sino sólo para realizar documentales atractivos para los europeos; mientras sigamos pensando que el trabajo sobre sí mismo es cosa de místicos. Si la educación que se impartiera en Colombia atendiera más a estos aspectos del ser humano y se tomara en serio la formación ética y de pensamiento crítico y ya no como un relleno de ciertas profesiones y en ciertas instituciones de educación básica y media, es posible que muchos de los problemas que padecemos hoy, que están presentes desde la Colonia, se reducirían.

## CONCLUSIONES

A partir de lo escrito hasta ahora, considero necesario el retorno al cuidado de sí de las culturas antiguas, pues es un hecho que nuestra sociedad adolece de espacios y oportunidades para que los individuos se preocupen de su ser, es decir, de formarse como ciudadanos y verdaderos sujetos, pues al parecer, nos formamos para ser profesionales, deportistas, artistas, etc., pero no para ser sujetos, ya que solamente logramos ser sujetos cuando nos conocemos a nosotros mismos como resultado de nuestro cuidado de sí.

Ahora bien, pienso que esa ausencia de cuidado de sí y esas prácticas de clasificación, evaluación y exclusión, heredadas de culturas externas son algunas de las responsables de que Colombia no haya podido salir de la minoría de edad; pese a que se escuche sin cesar “la modernidad en Colombia”, ésta es una modernidad sin una verdadera racionalidad, sin sujetos razonables.

Pero, ¿cómo poder salir de la minoría de edad si son otras culturas las que nos dicen qué aprender y qué evaluar? Por lo tanto, una de las preguntas que me surge es ¿si realmente la evaluación y la homogenización del conocimiento no está realmente violando el derecho a procesos propios de conocimiento de los pueblos; no está arrancándonos de nuestras raíces como en el caso de la imposición de idiomas extranjeros como segunda lengua a comunidades indígenas que cuentan con una variedad de dialectos propios? ¿Quién decide y por qué decide qué se debe saber y qué se debe evaluar? Tal vez la respuesta es obvia, pero no suficiente: son los procesos propios del mundo actual globalizado.

Si bien es cierto, como se observó en el tercer capítulo, la selección fue un proceso que interiorizamos a tal punto que lo sentíamos como parte de nuestra naturaleza, también es cierto que no reparamos un momento a indagar por ella y por su verdadero efecto en la población; simplemente lo aceptamos, tal vez por el

control mismo que los grupos poderosos tuvieron sobre nosotros o porque era más fácil no indagar.

Por lo tanto, es fundamental que la educación se tome en serio el papel de formar, ya no para sacar operarios profesionales con buenos promedios, sino ciudadanos comprometidos consigo mismo y con la sociedad. Sin embargo, se alegrará que eso es lo que está escrito en los documentos oficiales sobre educación; pero el problema es que eso no se refleja en la realidad, seguimos imbuidos en modas, en anhelos de convertirnos en europeos o estadounidenses, pero desconocemos nuestra propia historia; y si la desconocemos estamos desconociendo nuestro propio ser.

No se trata entonces, de un aislamiento del mundo, sino al contrario de una participación activa dentro de él, lo cual sólo se logra si en verdad estamos seguros de lo que somos, de la clase de sujetos que conformamos. Esta indagación sobre nuestro propio ser nos podría liberar de la exclusión que hacemos a todos aquellos que piensan distinto, pues por medio del acercamiento que tenemos a nosotros mismos, se hace más claro el lazo de comunidad que nos une con los demás.

Lo que nos caracteriza como seres humanos no es el conocimiento, es el darnos cuenta de que somos seres humanos, pero eso sólo lo logramos si tomamos en serio la indagación sobre nuestro ser, si cuidamos de nosotros mismos -mas no invirtiendo el dinero de los trabajadores en armas para la prevención de un ataque- sino formando a las nuevas generaciones en el cuidado de sí. Es seguro que seguirá existiendo la selección y la clasificación, pero la exclusión sería reducida, pues comprenderíamos que aquel que se sale de los parámetros no es sinónimo del mal, ni de la sinrazón, es sólo alguien que piensa distinto.

No se trata tampoco de hacer una apología del delito y caer en que todo está bien; al contrario, así como en las culturas antiguas el individuo por medio de su trabajo sobre sí mismo formaba una armadura que le permitía actuar con entereza, creo

que si se nos formara para ello, las mismas acciones delictivas se caerían de su peso, pues dejaríamos de excusarnos, para delinquir, en la falta de oportunidades o en la falta de conocimiento sobre lo que es incorrecto.

En ese aspecto estoy de acuerdo con Martha Nussbaum respecto al retorno a la educación griega aunque ella toma como eje el examen socrático y yo considero que éste hace parte de algo más profundo y radical que es el cuidado de sí mismo. De esta forma, siguiendo a Martha Nussbaum, no se puede hablar de conocimientos locales como islas, sino que el problema del conocimiento debe situarse desde y para el ser humano, que no vive solo sino dentro de una comunidad universal que es el mundo.

Este ser humano debe ser educado para que atienda responsablemente al compromiso de ser ciudadano del mundo. Lo que se debe hacer entonces, no es encerrarnos en nuestro contexto y parcializar el conocimiento, sino escuchar y abrirnos a otras culturas. Es necesario escuchar el pensamiento del otro, pero ya no como ese otro excluido, sino como un par con quien se puede discutir y argumentar sobre el mundo, la vida, nuestra vida y creencias, nuestra cultura.

Para Nussbaum, una forma de llevar a cabo el examen y argumentación socráticos es permitirle a los estudiantes de hoy en día, pensar de otro modo, para lo cual es necesario que en primer lugar las facultades de filosofía y de ciencias humanas, sociales y en general la academia, saquen a la luz otros discursos y otros pensamientos que estuvieron ocultos a la sombra del discurso occidental; pero sobre todo, es necesario que cuestionen y reflexionen sobre sus propios discursos y pensamiento.

En otras palabras, es fundamental despertar en el alumno la interrogación sobre sí mismo, sobre su ser hombre, su ser religioso, su ser político, su ser sexual y su ser tradicional. De lo contrario, es muy difícil que pueda escuchar los otros discursos y que por esta razón, los excluya por considerarlos erróneos por no

ajustarse a su visión del mundo, o mejor, a lo que le han enseñado que es su visión del mundo, moviéndose solamente dentro de su realidad cultural y tradicional, reduciendo la razón a los medios para mantenerla y hacerla respetar de aquellos que no la sigan.

Esta reducción de la razón es lo que ha permitido que se creen formas de exclusión, pues utilizamos la razón para marcar nuestro territorio; un territorio de creencias fijas, políticas, religiosas, científicas, filosóficas y culturales. Con ella, o por medio de ella, establecemos parámetros con “validez universal”, sin tomar en cuenta a aquellos que no los comparten porque piensan de otra forma; si se llegan a tomar en cuenta es con el calificativo de *otros*, alguien que va en “contra vía”.

Considero que es posible realizar un rescate de la razón, es decir, superar esa mirada triste que, según Foucault, nos dejó el acontecimiento cartesiano y la modernidad. Podemos pasar de una razón instrumentalizadora, a una razón comprensiva. No se trata ya de una razón utilizada para alcanzar un fin práctico, llámese científico, técnico, político o religioso, sino que se trata de una razón universal en el sentido de que todo individuo puede apelar a ella para argumentar su posición, pero sobre todo, para comprenderse a sí mismo como un ciudadano más del mundo; y de esta forma, comprender al otro, ya no como *otro* al que se rechaza y señala como algo distinto, sino como un individuo racional, con una historia y una tradición tan valiosa como la propia, a partir de la cual se puede enriquecer, fortalecer, o hasta cuestionar la propia, en aquellos aspectos que presente duda y que sólo la costumbre los haya establecido como verdaderos.

Tanto el cuidado de sí como el auto examen y, en ese sentido, el examen socrático mantienen su validez hoy, imponiéndose como una necesidad en la educación. Para esto es necesario permitirle al individuo que piense de otro modo y que piense en otros discursos, desde otras culturas, desde la orilla del pensamiento, como diría Foucault. Pero además y sobre todo, que le permita examinarse a sí mismo, realizar un auto examen, conocerse a sí mismo y

reconocerse como un integrante más de la sociedad, la cual no es homogénea, sino plural, donde existen y confluyen diversidad de culturas de pensamiento y de creencias; el auto examen le permite al individuo valorar cada una de las formas de pensamiento y de acción de los demás individuos.

En este sentido, la educación no puede reducirse a la transmisión de datos, ni a un currículo por materias, las cuales a la vez, se centran en temáticas propias de nuestra cultura (científico-occidental) sino que debe abrirse a discursos. Pero lo más importante es que le debe permitir a los estudiantes que se paren sobre esos discursos y que piensen su contexto desde ellos, es decir, que cambien el punto de partida, o mejor, el punto de vista sobre el mundo y que reconozcan que el mundo y el discurso no se agotan en *su* mundo y en *su* discurso, sino que éstos son sólo un punto de vista más.

Es por lo tanto, fundamental poner en juego educación, razón-argumentación, contexto; todo esto en torno a la humanidad. No se trata ya de sacar grandes especialistas, ni teóricos en temas que son autoridad, sino de formar para vivir en sociedad. Se trata de reconocer que la historia del pensamiento occidental es tan válida como la historia del pensamiento oriental o como del pensamiento femenino, homosexual y campesino.

No se trata entonces, de rechazar los libros, la historia o los grandes pensadores, sino de tomarlos como herramientas de pensamiento, sobre las cuales, a partir de las cuales, y con las cuales se puede discutir. Nussbaum plantea que los libros son valiosos si se utilizan, si se dialoga con ellos y hasta se les critica, pero pierden todo valor cuando los tomamos como grandes monumentos del conocimiento, a quienes escasamente se les rinde homenaje. Esta actitud además evita caer en una mala interpretación de la “tolerancia”, pues no se trata, como bien lo dice Nussbaum, de pensar que tolerancia es aceptar y asumir todo lo que se nos presente, sin la más mínima indagación y argumentación en su favor o en su contra.

Los líderes del grupo, Grant Cornwell de Filosofía, y Eve Stoddard, de inglés, hablan sobre el modo en que enseñan a sus estudiantes a pensar críticamente sobre el relativismo cultural, utilizando un cuidadoso cuestionamiento filosófico según la tradición socrática, con el fin de criticar la sencilla pero en último término (argumentan) incoherente idea de que la tolerancia nos exige que no critiquemos el modo de vida de los demás. Sus estudiantes realizan juiciosos planteamientos en que analizan los argumentos a favor y en contra de que los extranjeros se pronuncien sobre la práctica de cercenar el clítoris de las mujeres en África<sup>140</sup>.

Vale la pena preguntar hasta dónde nos quedamos bien sea en la simple anarquía, de ir en contra de todo, tal vez porque es una forma de no obligarnos a pensar y por lo tanto, nos permite vivir más cómodamente; o bien nos vamos por la aceptación y sumisión pasiva, para no perder los privilegios que podemos tener, o simplemente porque es más fácil que pensar.

---

<sup>140</sup> NUSSBAUM, Martha. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la humanidad en la educación liberal*. Traducción de Juana Pailaza. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Introducción, pág, 22.

## BIBLIOGRAFÍA

ARTIGAS, José. *Descartes y la formación del hombre moderno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1951, capítulo tercero, pág., 94.

CHOMSKI, Noam. *(La des) educación*. Edición e introducción de Donaldo Macedo, traducción castellana de Gonzalo G. Djembe, Crítica, Barcelona, cuarta edición de BIBLIOTECA DE BOLSILLO: julio de 2009.

COPÉRNICO, Nicolás. *Sobre la revoluciones*. (Traducción, estudio preliminar y notas, Carlos Minués Pérez) Barcelona: Ediciones Altaza, 1994.

DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. (Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña) Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977, Meditación Primera, pág., 18.

----- . *Discurso del método. Dióptrica, Meteoros y Geometría*. (Prólogo y Traducción de Guillermo Quintas Alonso) Madrid: Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981, Quinta Parte, pág., 34.

FISCHER, Ernst. *La otra cultura. Lo que se debería saber de las ciencias naturales*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. (Introducción de Miguel Morey) Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1990, cap., 1, págs., 58-59.

----- . *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber, siglo veintiuno de España* editores, S.A., c/plaza 5, Madrid 33, España, 1993.

----- . *Historia de la locura en la época clásica*. (traducción de Juan José Utrilla) Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000, volumen I., pág. 18.

----- . *Vigilar y Castigar* nacimiento de la prisión. Trigésima edición en español, Siglo XXI editores, s.a. de C.V. México. 2000.

----- . *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collage de Françe (1981-1982)*. (Traducido por Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana) México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

----- . *El orden del discurso*. Barcelona: Edición Fábula, Septiembre, 2005.

----- . *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD, III. El cuidado de sí*, Edición a cargo de Julio Varela y Fernando Álvarez-Uría, siglo XXI DE ESPAÑA EDITORES, S.A., PRIMERA REIMPRESIÓN, ABRIL DE 2006.

GALILEO, Galilei. *Diálogo obre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. (Traducción, introducción y notas: Antonio Beltrán Marí) Alianza Editorial, 1994.

GOULD, Stephen. *La falsa medida del hombre. Un devastador ataque contra el determinismo biológico de la inteligencia*. (Traducción de Ricardo Pochtar, revisión estadística de Jordi Rivera) Barcelona: Antonio Bosch, 1984.

MALDONADO, José Toribio, Informaciones de don José Toribio Maldonado para vestir la beca en el Colegio del Rosario, siendo rector don Juan Fernández de Sotomayor y secretario don Juan María Pardo. Bogotá, 1819, AHR, vol. 22, fls. 364-373. En: ORTIZ JIMÉNEZ José Guillermo. *El peso de la tradición... Op. Cit.*, pág., 23.

MELO, Claudia Sofía. *Evaluación por competencias. Matemáticas, ciencias sociales, filosofía. Evolución de las Pruebas De Estado*. Bogotá: ICFES, Cooperativa Editorial, Magisterio, 2004. pág., 153.

NUSSBAUM, Martha. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la humanidad en la educación liberal*. Traducción de Juana Pailaza. Traducción anteriormente publicada en 2001, por editorial Andrés Bello, Santiago de Chile. 2005 todas las ediciones en castellano. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona. Introducción, pág, 22.

ORTIZ JIMÉNEZ, José Guillermo. *El peso de la tradición: evaluación educativa y cultura en Colombia. 1900-1968* [Trabajo de grado]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Doctorado en Historia, 2010.

PLATÓN. *La República. El Estado o La República*. Paris: Casa Editorial Garnier, 1900, Libro III, 414c-415d.

RAMOS, REGIDOR, José. *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*. Breve síntesis de la historia del sacramento de la penitencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A., 1974. III.

RILKE, Rainer, María. *Versos de un joven poeta*. Traducción de José María Valverde, 1999, Grijalbo Mondadori, S.A., para la presente edición, selección de Ignacio Echevarría.

SENECA. *Cartas morales a Lucilio*. Carta LII Elección del maestro. Buenos Aires: Ediciones Orbis, S.A. Argentina, 1984, pág., 113.

----- . *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2001. (Traducción y Notas de Juan Mariné Isidro.) Sobre la tranquilidad del Espíritu, 1-5, págs., 225-231.

SHORTO, Russell. *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*. Traducción de Claudia Conte, Barcelona, 2009, Duomo ediciones, pág., 36.

SMITH, Richard. *Abstracción y finitud: educación, azar y democracia*. 9° Congreso Bienal de INPE, Universidad Complutense-Madrid, 2004., pág., 3

URIBE URIBE, Rafael. *Obras selectas*. EASTMAN Jorge Mario, Colección "Pensadores Políticos Colombianos" Cámara De Representantes, Bogotá, D.E.: imprenta nacional, 1979, Tomo I, Segunda Parte *CUESTIONES NACIONALES*, II El derecho de expropiación sobre las razas incompetentes. Según el Capitán Mahan (1906), págs. , 384-385)

----- . *REDUCCIÓN DE SALVAJES*. (Memoria escrita en Río en febrero de 1907 y ofrecida por Uribe al Presidente de la República, a los Arzobispos y Obispos de Colombia, a los Gobernadores de los Departamentos y a la Academia de Historia) pág., 307.