

# CIENCIAS HUMANAS Y CUIDADO DE SÍ: EL CONDE DE SHAFTESBURY. UNA APROXIMACIÓN FOUCAULTIANA

Pau Arnau. I.E.S. Ramón y Cajal (Huesca)

La verdad es la cosa más poderosa del mundo,  
desde el momento en que incluso la ficción  
debe gobernarse por ella, y sólo place por su semejanza.

(Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, A-3)

Recientemente Charles Taylor ha destacado la figura de Shaftesbury en el proceso de formación de la identidad del yo moderna<sup>1</sup>. El estoicismo de Anthony Ashley viene matizado por una rudimentaria teoría de los sentimientos —la aparición del concepto de *natural affection* y el *moral sense*. Shaftesbury formula su estoicismo en términos de interioridad: su indagación moral se centra más en las condiciones para el conocimiento del bien que en la descripción de la naturaleza del orden cósmico. Se podría afirmar que la teoría moral de Shaftesbury es un tratado sobre el cuidado de sí. Pero ese saber es formulado en contraste con el conocimiento de la incipiente filosofía moderna. El autor inglés, a la vez que abre en el espacio inédito de la interioridad moderna el saber sobre las propias inclinaciones, denuncia un tipo de objetividad que no es capaz de alterar al sujeto. Shaftesbury podría ejemplificar en la historia la hipótesis foucaultiana sobre la fundación de las modernas ciencias humana.

En su libro sobre Foucault, Deleuze describe el nacimiento de la subjetividad en Grecia como la invención de la doblez primitiva. La fuerza en tanto que espontaneidad toma conciencia de sí misma como receptividad: la fuerza comienza a considerarse como un producto de sí misma discriminando lo interior y lo exterior<sup>2</sup>. El orden del mundo, el *cosmos*, la relación de fuerzas concurrentes en la armonía total, tuvo como condición de posibilidad un cierto dominio de sí, un doblete que hacía de la pura espontaneidad una fuerza controlada. Foucault define al sujeto como el que es capaz de someterse a una forma de sujeción. Establecer una trama no es más que una forma de sujeción respecto de sí mismo. Lo narrado constituye la individualidad del sujeto bajo cualquier circunstancia. Las vicisitudes que pueden llegar a destruir esa trama son contadas por el sujeto como los límites del saber sobre sí. El miedo a no poder contarle vendría a definir el cuidado de sí, acorazado con prácticas y cautelas, con ejercicios y privaciones, o con la violencia si hiciera falta.

Se da entonces una paradoja: si el valor de verdad —la medida de la relación consigo mismo— es una de esas amenazas, el sujeto no debe dudar en rechazarla. Y no arbitrariamente sino porque tal valor de verdad le impediría seguir contando su relato sin enajenación, fragmentación o locura. Esta operación quirúrgica, la separación entre sentido y verdad, bien podría hacerse coincidir con la fundación de las ciencias humanas en la modernidad. El sujeto se desprende de algo ante lo cual se sospecha. «Puesto que la verdad es inútil, dice

<sup>1</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 265-76.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 132 y ss.

Dostoevsky en boca del príncipe Mishkin, al mundo le va a salvar la belleza». Miguel Morey, a este respecto, ha distinguido entre conciencia empírica y sentido común. La conciencia empírica sospecha del orden filmico del acontecer que dicta el sentido común. Marx, Nietzsche y Freud han denunciado la verdad de los hechos con que las ciencias humanas cuentan lo que nos pasa. La labor de la conciencia empírica es precisamente desconfiar de cualquier trama que se quiera autolegitimar como la *objetividad*. «Eso que somos es sólo una cierta manera de contarnos lo que nos pasa —pero eso que nos pasa, sólo *nos* pasa porque nos lo contamos como nos lo contamos»<sup>3</sup>.

El qué son las cosas es también una narración que se quiere imponer como saber exclusivo con independencia de la manera en que podríamos contar las cosas. En la búsqueda de la manera de contarnos lo que nos pasa —el sentido— la verdad no se encuentra en nuestro punto de mira. La labor de ser sujeto pasa por la sospecha ante cualquier relato homogeneizador de las ciencias positivas. Si las ciencias humanas dicen la verdad sobre el hombre, desde luego la vida del sujeto nada tiene que ver con esa verdad. Si hay algo significativo en la biografía del sujeto siempre se trata de algo que las ciencias positivas no pueden recoger o no saben recoger. Se podría llegar a afirmar: en tanto que el sujeto vive no es racional, y en tanto que es racional, no vive. Esa «tiranía moderna del sentido común», tal como la ha descrito Morey, se parece a la usurpación ilegítima del poder llevada a cabo por una oligarquía de cuentistas. O, como ha visto Manuel Cruz, podría redefinirse como la historia de una confusión: unos escritores que redujeron la verdad a los hechos, y la universalidad a la objetividad<sup>4</sup>.

El saber positivo sobre la subjetividad que expulsó el saber narrativo de las fronteras de la objetividad se puso de manera encubierta en su lugar para determinar el orden de los acontecimientos. Se trataría de establecer el orden inverso de esta imposición reductivista y tratar de reconocer —si es que podemos— cómo quedaba precipitado anteriormente el saber sobre el sujeto. La genealogía de las ciencias humanas podría recorrerse a partir de la hipótesis foucaultiana que intenta recomponer la historia de la transposición de metáforas que divorció el sentido de la verdad. El saber sobre sí resumía —antes de esta disociación— una relación del sujeto consigo mismo constituyente: la cura de sí era el elenco de determinadas prácticas y normas que permitían un dominio del sujeto sobre sí mismo con vistas a su transformación. Esta especial relación es la invención histórica de la subjetividad moral, el saber más específicamente vital y valioso. Sin embargo, dice Foucault, a partir de la edad moderna «la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad —convertido en desarrollo autónomo de conocimiento— y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto»<sup>5</sup>.

El nuevo campo del saber que se desvincula de la vida particular (del sentido) de quien lo posee, puesto que ya no se obtiene como medio para la transformación del sujeto, es la tierra nutricia del saber científico-humano. Morey, en su estudio introductorio del libro de Foucault *Tecnologías del yo*, propone dos de las razones que explican el olvido del «conócete

<sup>3</sup> M. Morey, *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*, Península, Barcelona, 1988, p. 111.

<sup>4</sup> M. Cruz, *Narratividad. La nueva síntesis*, Península, Barcelona, 1986, p. 133.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1989, p. 41. El nacimiento de esta ruptura coincide con el nacimiento de la historia de la verdad que «comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que su ser sujeto tenga que ser modificado o alterado» (p. 40).

a ti mismo» como imperativo ético-transformativo: la preocupación por el sujeto de conocimiento que se extiende desde Descartes hasta Husserl y el tono generalizador que poseen las ciencias humanas respecto del objeto ser humano desde su nacimiento<sup>6</sup>. La modernidad supone el nacimiento de un nuevo tipo de filosofía y un nuevo tipo de saberes (el de las ciencias humanas) producto de la descontextualización del saber de sí<sup>7</sup>. Esta hipótesis genealógica podría contrastarse en un autor que en los albores de la modernidad denunció lo que él creía era la pérdida del legado de los clásicos: Anthony Ashley Cooper, el tercer conde de Shaftesbury (1671-1713).

«Las letras han sido desterradas no sé dónde, a claustros lejanos, destinadas al comercio y erudición; las artes y las ciencias de la vida se han apartado de la filosofía que, en consecuencia, se ha hecho pesada, insípida, pedante, inútil y del todo opuesta al verdadero conocimiento y experiencia del mundo y de la vida»<sup>8</sup>. Son numerosísimos los textos como éste de Shaftesbury en los que se queja, por un lado, de la inutilidad de la filosofía escolástica y de la ciencia de los alquimistas<sup>9</sup>, y, por otro, del mal gusto reinante en la moda y en las costumbres. El autor inglés relaciona ambos aspectos: como la filosofía se ha desvinculado de la vida, los saberes vitales (hábitos y costumbres) han perdido su norte. En cambio, para Shaftesbury, la filosofía debería ser un conjunto de hábitos marcados por un carácter eminentemente personal y mundano: «Sólo debemos ser consumados filósofos en la medida en que la filosofía nos ayuda a la comprensión de nosotros mismos y nos ayuda a ser más auténticamente hombres, y más o menos dignos de confianza en la amistad y en el comercio cotidiano de la vida»<sup>10</sup>. Un tipo de saber, en definitiva, «más práctico que se relaciona principalmente con el conocimiento, la amistad y el trato que tenemos con nosotros mismos»<sup>11</sup>. Lo difícil de entender para nosotros es cómo debe establecerse esa relación con uno mismo a través de un saber (y, por tanto, con un valor de verdad) que será responsable

<sup>6</sup> Cfr. el estudio introductorio de Miguel Morey de M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 37.

<sup>7</sup> En una publica en la revista *Concordia* dice Foucault: «Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las *Meditaciones* esa misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no estará permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir así el modo de ser al que da acceso a la filosofía, uno se da cuenta de que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente o a aquello que lo cualificará como tal» (*Hermenéutica del sujeto*, pp. 130-1).

<sup>8</sup> A. A. C., Earl of Shaftesbury, *Soliloquy, or Advice to an Author*, III, 3, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1981, p. 226.

<sup>9</sup> Aquí otro ejemplo: «En cuanto a la metafísica y a lo que las escuelas nos enseñan bajo el título de lógica o ética, estoy dispuesto a aceptarlas como filosofía, siempre que puedan dar pruebas de su capacidad para purificar el espíritu, mejorar el entendimiento o corregir las costumbres. [...] De los naturalistas e investigadores de los modos de las sustancias uno pensaría que, puesto que son superiores en entendimiento y en ciencia respecto al resto de los mortales, también lo deben ser en sus pasiones y sentimientos. La conciencia de saberse admitidos en lo recóndito de la naturaleza y en los íntimos resortes del corazón humano crearía en ellos —podría pensarse— una especie de magnanimidad que los distinguiera del común de los mortales. Pero, si el pretendido conocimiento de la máquina del mundo y de la propia constitución no les proporciona nada que los beneficie en ambas cosas, no sé para qué sirve la filosofía, como no sea para cerrar las puertas a otro conocimiento más útil o para dar cabida a la presunción con apariencia de autoridad» (*Soliloquy, or Advice to an Author*, III, 1, pp. 208-12). Otras críticas a la filosofía especulativa pueden verse en *Miscellaneous Reflections*, III, 1, Frommann-Hoolzboog, Stuttgart, 1981, pp. 190 y ss.; *Ibid.*, IV, 2, pp. 258-60.

<sup>10</sup> A. A. C. Shaftesbury, *Soliloquy, or Advice to an Author*, III, 1, p. 204. «El filosofar, en su verdadero significado, no es más que llevar a un plano superior la buena educación. La consumación de la buena educación es aprender todo lo que hay de recto en la conducta o de bello en las artes; y la suma de la filosofía es aprender lo que es justo en la sociedad y bello en la naturaleza y el orden universal. El gusto por la belleza, y el deleite por lo recto, justo y amable, lleva a la perfección el carácter del filósofo» (*Miscellaneous Reflections*, III, 1, p. 196).

<sup>11</sup> *Miscellaneous Reflections*, III, 1, p. 212.

de convertir al individuo en sujeto<sup>12</sup>. O, en forma de pregunta, ¿de qué modo deben conocerse las cosas para que produzca un cambio en sí mismo?

El modelo sujeto-objeto con el que la modernidad definió el conocimiento nos impide entender la ocupación con uno mismo como un saber sobre las cosas (cosmológico, político, matemático o teológico). Pero, como ha señalado Foucault, el cuidado de sí «no era un saber centrado en sí mismo, un saber que haría de uno mismo el objeto propio del conocimiento, sino más bien un saber que tiene por objeto las cosas, el mundo, los dioses y los hombres; sin embargo, es un saber que tiene por efecto y por función modificar el ser del sujeto. Es preciso que esta verdad afecte al sujeto»<sup>13</sup>. Para Shaftesbury la filosofía es el conjunto de unas prácticas que tiene como objetivo la presentación del sujeto (buenas maneras, hombre de gusto) y la transformación hacia aquello que todavía no se es a través de una formación que es también un saber total, que es también una captación de lo bello en la naturaleza y en las artes, de lo justo e injusto en sociedad.

La verdad del conocimiento total del universo salva al sujeto de aquello que no puede controlar. La autonomía es el producto de un tipo de verdad cuya consecución exige la escisión del sujeto en dos partes mediante unas prácticas denominadas *ascéticas*. Pero el autodomínio no es la única finalidad de la filosofía. Pues, para Shaftesbury, el sujeto que se ha constituido en señor de sí mismo coincide con el hombre virtuoso y sociable. La filosofía, en este nuevo sentido, no es dominio sino conversación y presentación pública. El hombre virtuoso es el que está a la altura del azar. Su saber es principal en el sentido de que es capaz de comportarse cara a los demás en cualquier situación nueva. Filosofía como autonomía, como forma de poder y ascesis, y filosofía como sociabilidad, como retórica. Aunque nosotros podamos diferenciar ambos aspectos —ética y estética, auto-conciencia y presentación—, Shaftesbury los consideró indisolublemente unidos. Es esa unidad la que permite atisbar que el conocimiento verdadero puede ser, a la vez, la ocupación de sí mismo: el saber de las cosas como educación en las costumbres, la contemplación del universo desde las acciones bellas, la universalidad en la particularidad y en la vicisitud.

«Nunca podremos llegar a contemplar algo por encima de nosotros hasta que no seamos capaces de mirarnos a nosotros mismos, y examinar serenamente el temperamento de nuestra propia mente y de las pasiones»<sup>14</sup>. El valor de verdad está supeditado al cultivo del propio yo. Pero este ocuparse de sí mismo se resume en un conjunto de prácticas cuya iniciación es la renuncia a los gustos inmediatos. El saber sobre sí es un aprendizaje que tiene un primer momento negativo, ascético: «Si sigues tu fantasía repentina, recomienda Shaftesbury a un joven universitario, si fijas tu ojo en eso que te place a primera vista, nunca conseguirás tener un buen Ojo. Propóntele una severa norma a ti mismo: controlar tu propia fantasía y ejercitarla en esos terrenos donde no se fija a primera vista»<sup>15</sup>. La cuestión, repite

<sup>12</sup> La autoformación como conversión de individuo en sujeto es una metáfora sobre la que se basa el trabajo de Manuel Cruz en *Narratividad. La nueva síntesis*. Cruz entiende este proceso como una narración individual del sujeto que le auto-constituye a partir de los materiales preexistentes. La visión de Cruz del sujeto («do dado en los hombres equivale en parte a lo por hacer», p. 136) es la que parece adecuada para esta exposición: la identidad humana es ante todo una tarea. Esta visión equivale a la noción de plan de vida que el mismo autor ofrece en otro lugar: «el designio vital que incluye el conjunto de los fines últimos y meta fines los cuales ordenan, orientan y dirigen los fines concreto, las intenciones y la acción del agente» (Cfr. *¿A quién pertenece lo ocurrido? Acerca del sentido de la acción humana*, Taurus, Madrid, 1995, p. 196).

<sup>13</sup> M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 79-80.

<sup>14</sup> A. A. C., Earl of Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, IV, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1981, p. 346.

<sup>15</sup> *Several Letters, Written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, Printed for J. Roberts, Londres 1917, p. 27. Otro ejemplo: «Me gusta ¡Lo admiro! Pero, ¿cómo? ¿Por alguna casualidad o porque sí? No, sino porque aprendo a querer, a gustar, porque las cosas mismas son merecedoras de ello y porque a ello me arrastran. De otro modo, lo que en este momento me gusta me disgustaría en el siguiente. Todo llegaría a fastidiarme y a largo plazo

Shaftesbury en *Los Moralistas*, es si nos complacemos rectamente y decidimos como debiéramos. El modelo del *Civil Gentleman*, el hombre de gusto, es el resultado de una ardua labor de resistencia. Klein, en su estudio sobre el concepto de sociabilidad en Shaftesbury<sup>16</sup>, ha puesto de manifiesto la conversión que se produce a partir de la publicación de su primera obra *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699). Pues el concepto de *Natural Affection* (la tendencia natural del hombre a la sociabilidad) pierde unos puntos de ingenuidad en su trayectoria intelectual posterior. Este desengaño queda reflejado particularmente en los *Notebooks* escritos durante sus años de retiro en Holanda antes de la publicación de la carta sobre el entusiasmo a su vuelta a Inglaterra en 1708. Es mérito de Klein haber interpretado estas anotaciones en forma de diario como un ejemplo del aprendizaje filosófico que Shaftesbury recoge de su lectura de Epicteto y Marco Aurelio. En ellos el autor inglés advierte sobre los peligros de la vida social, la frivolidad y la superficialidad, el mal gusto y la banalidad. Con lo que el inicio de la educación social ha de consistir en el retiro privado: se trata de evitar ser víctima del lenguaje de los otros. La filosofía debe hacerse cargo de una nueva reconstrucción de la identidad a través de un ejercicio que llega a ser una segunda naturaleza. Lo que exige la negación de las tendencias preexistentes.

«Lo que un hombre ve es lo que llega a ser»<sup>17</sup>. La identidad propia, en tanto que autonomía, define el espacio interior (*inward*), una especie de esfera de control en la que todas las fuerzas son examinadas y sopesadas por la atención (*proshoké*). El examen de las representaciones, las emociones y las pasiones sólo puede hacerse desde la instauración de una dualidad en esta parte interior: una parte divina y una parte animal. «La forma no puede tener jamás fuerza real cuando no se la contempla, no se la juzga, no se la examina y permanece sólo como una nota accidental o como un signo de lo que apacigua el sentido excitado y satisface la parte animal»<sup>18</sup>. Como ha señalado Foucault, la conversión en lo que uno nunca ha sido exige la identificación con una parte divina de uno mismo que es el principio propio del saber y del conocimiento (concepto de *Chrésis*: alma-sujeto)<sup>19</sup>. El alma-sujeto se hace titular de las representaciones y emociones a través de un rígido control. Este constante ejercicio lo denomina Shaftesbury *hábito del espejo*<sup>20</sup>. Se pretende neutralizar las representaciones, domesticarlas, a través de un proceso de verbalización, de traducción. Se trata de introducirlas dentro de un discurso que constituye la interioridad. Verbalizarlas significa hacerlas hablar: «Nada hay más útil para el dominio de las imágenes, nada que nos ayude más a luchar contra su fuerza, que aprender un tipo de costumbre de ponerlas en palabras, haciéndolas hablar y explicarse a sí mismas como si fueran una voz y no un murmullo, no como un suspiro o una insinuación indirecta, imperfecta, indistinta y confusa,

poco placer obtendría si mi elección y mi juicio no siguiera otra forma sino la de que porque me gusta. No es mediante el desenfreno como voy a llegar al fin que me propongo, como llegaré al goce deseado. El mismo arte es severo, las reglas rígidas» (*Soliloquy, or Advice to an Author*, III, 3, p. 272).

<sup>16</sup> L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Politics in Early Eighteenth Century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

<sup>17</sup> A. A. C., Earl of Shaftesbury, *Plastics. Second Characters; or the Language of Forms*, Ed. by B. Rand, Greenwood Press, Nueva York, 1969, p. 123.

<sup>18</sup> A. A. C., Conde de Shaftesbury, *Los Moralistas*, III, 2, J. V. Arregui y P. Arnau (eds.), Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, p. 243.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 50-3. En otro lugar escribe Foucault: «El alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, un espejo. Así, debe contemplar el elemento divino. En esta contemplación divina, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política» (*Tecnologías del yo*, p. 59).

<sup>20</sup> «Se nos dan dos caras: una el genio directivo, el guía, el mentor, la otra, esa criatura tosca e indisciplinada a quien por naturaleza más nos asemejamos. Una vez adquirido el hábito observaríamos en nosotros dos personas diferentes» (A. A. C., Earl of Shaftesbury, *Soliloquy, or Advice to an Author*, I, 3, p. 94).

como normalmente son»<sup>21</sup>. La identidad de la *Chréxis* tiene, por tanto, la forma de un discurso en el que los elementos (cualquier objeto de la atención) se van incorporando en virtud del diálogo con ellos: «Estos son los diálogos que han de ser estudiados, y mantenidos, escritos, meditados, resueltos. Estos son los discursos en los que nos tendríamos que centrar... Dejádme aprender a razonar y a hablar con mi propia mente: que no será nunca más inconsistente con mi identidad y con mi propia razón, viviendo en perpetuo desorden y perplejidad. Dejádme examinar mis ideas, desafiarlas y hablar con ellas, antes que sean consentidas. *Idea, espera un momento, detente delante mío, hasta que esté preparado: hasta que me haya recogido: venga, veamos, ¿qué eres, de dónde vienes?*»<sup>22</sup>.

La verbalización ordena las representaciones, crea la interioridad, evitando el deseo —*órexís*— y la aversión —*ekklísís*—. El ideal de autodominio y de autonomía se ejercita a través de una auto-presentación retórica, una narración cuyo criterio de auto-corrección descansa en sí misma. «Este es el correcto uso de las ideas y apariencias, escribe en su diario Shaftesbury. Este es el arte y método que debe ser aprendido: cómo poner éstas en palabras, de manera que podamos razonar con ellas: forzarlas a hablar, oír su lenguaje y devolverles su respuesta. Esto es la retórica, la elocuencia y el ingenio con el que deberíamos conocer»<sup>23</sup>. La identidad narrativa de uno mismo tiene la forma de la conversación. Mantener establemente esta conversación es el contenido del dominio de uno mismo, del ideal de la autonomía. Tal conversación hacer emerger al sujeto como Mente gobernadora y dueña de sus actos, de manera que el individuo «ya no es hablado por las voces», sino que el sujeto «habla con ellas y dirige el mismo discurso que conduce a la acción y al que llamamos conducta»<sup>24</sup>.

Sería desacertado desvincular el auto-discurso de la sociabilidad. Y no solamente porque el carácter lingüístico de la verbalización implique la publicidad del lenguaje. Sin embargo, aunque el proceso de constitución del sujeto es un proceso lingüístico-narrativo (y, por tanto, de carácter retórico) también hay que decir que, para Shaftesbury, el auto-discurso y la presentación ante los demás no se identifican. Pues, de lo contrario, no cabría aspirar a ofrecer resistencia a las tendencias inmediatas. Dicho de otro modo: que la sociabilidad no agote la individualidad no impide que la segunda sea un producto de la primera. El proceso que lleva de la individualidad al ser sujeto (autónomo) es social en la medida que es un proceso lingüístico-narrativo y en la medida que es condición para el necesario conocimiento retórico de presentación y actuación en el espacio público: las buenas maneras no son incompatibles, entonces, con el conocimiento de sí. Sin embargo, aunque vinculados, Shaftesbury consideró la auto-presentación (conocimiento de sí) y la educación (buenas maneras) como dos aspectos distintos no absolutamente convertibles. La cortesía y la educación es un cierto tipo de «disimulo que esconde lo que pasa dentro, y acomoda nuestras maneras a nuestros amigos y a la gente que está alrededor de nosotros, tanto como puede ser permitido»<sup>25</sup>.

La filosofía, que ha llevado al sujeto al autodominio, se transforma ahora en un saber prudencial-retórico que Shaftesbury considera a mitad de camino entre el sermoneador y el bufón, entre el dogmático y el circense. Llama a este saber *Politeness*, y lo ejemplifica en el buen conversador cuyas características son la sinceridad, la modestia, la levedad y la simplicidad<sup>26</sup>. Frente al discurso, la conversación posee una característica que la hace espe-

<sup>21</sup> A. A. C., Earl of Shaftesbury, P. R. O. 30/24/27/10, [*Askémata* 1698-1704], p. 97.

<sup>22</sup> P. R. O. 30/24/27/10, pp. 110-1.

<sup>23</sup> P. R. O. 30/24/27/10, p. 112.

<sup>24</sup> P. R. O. 30/24/27/10, p. 275.

<sup>25</sup> P. R. O. 30/24/27/10, p. 72.

<sup>26</sup> P. R. O. 30/24/27, p. 95.

cialmente adecuada para el tipo de saber sobre el mundo que debe tener un efecto sobre el sujeto: la conversación es un tipo de narración que está a la altura de las vicisitudes y cuyo objeto viene regulado por ellas: el saber puede estar a la altura del azar. Por otro lado, en la conversación, en el diálogo, ningún hablante puede considerarse en posesión de la verdad, como si lo que se va a decir fuera ya sabido de antemano. La conversación es la forma que posee la narración en virtud de la cual el hablante puede, a su vez, ser oyente y quedar transformado por el hilo del discurso. En la conversación siempre ocurre algo nuevo. En la conversación el saber está sustentando por la vida, por el yo individual. Lo cual no significa, como ha recordado Foucault, que se trate de un saber que quiera descifrar el yo. Es el tipo de saber que puede articular lo que uno ha hecho o debería haber hecho, lo que ve y lo que deja de ver; es decir, se trata de hacer valer como *logos* universal, hacer valer en el diálogo, la materia de la propia vida particular<sup>27</sup>.

El origen del cultivo de sí, del retiro, residía para Shaftesbury en la necesidad de restituir una soberanía, un dominio que no es distinto de la creación del sujeto. Ahora puede verse que tal saber no se diferencia sustancialmente del saber retórico de la presentación gentil en el suelo público, de las buenas maneras: ambos son un proceso narrativo conversacional del que se desprende un saber sobre lo que es justo o injusto en sociedad, bello en la naturaleza y en las artes. Tal saber no puede autonomizarse de la propia vida del filósofo, pues ellos son el contenido y la trama de su vida. Por eso, el saber sobre sí no es un saber objetivable, sino un saber que tiene la forma del reconocimiento, puesto que saber es una auto-presentación y presentación social en curso. Que la actitud científica pueda legítimamente descontextualizar los procesos narrativos de la verbalización o de la conversación *polite* es algo que Shaftesbury puso en duda en el inicio de la modernidad porque él nunca puso en duda que la verdad fuera independiente del sentido

\* \* \*

Pau Arnau  
I.E.S. Ramón y Cajal  
Avda. de la Paz, 9  
22004 Huesca

---

<sup>27</sup> Cfr. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 72-80.