

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Filosofía y Pensamiento Social

La noción de cuidado de sí en Foucault

Miguel Ángel Macías Moreno

Asesor: Rafael Polo

Lectores: Dennis Schutijser De Groot y Juan Carlos Jurado

Quito, febrero de 2019

Epígrafe

Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Tabla de contenido

Resumen	V
Introducción	1
Capítulo 1	9
El cuidado de sí en el pensamiento filosófico	9
1.1. Marco Aurelio y la exigencia de volver a sí mismo	13
1.2. Agustín de Hipona: la confesión del sí mismo	17
1.3. Friedrich Nietzsche: estética y desconocimiento.....	21
1.4. Martin Heidegger: <i>Sorge</i> , estructura fundamental del Dasein	24
Capítulo 2	29
Los diversos proyectos en la producción de Michel Foucault	29
2.1. Foucault en el momento previo al <i>Collège de France</i> (1954-1969).....	32
2.1.1. Los desplazamientos al investigar los saberes	32
2.1.2. Los desplazamientos al problematizar el sujeto.....	35
2.2. Foucault y el <i>Collège de France</i> (1969-1984).....	37
Capítulo 3	48
La problematización del cuidado de sí en Michel Foucault	48
3.1. El cuidado de sí en <i>La hermenéutica del sujeto</i>	48
3.2. Problemas filosóficos emergentes al problematizar el cuidado de sí	59
3.2.1. Cuidado de sí y concóctete a ti mismo	60
3.2.2. Filosofía y espiritualidad.....	62
3.3. Gobierno por la verdad y cuidado de sí	65
3.4. <i>Parrhesía</i> y cuidado de sí	72
3.5. Historia de la sexualidad y cuidado de sí	81
Conclusiones	90
Lista de referencias	93

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Miguel Ángel Macías Moreno, autor de la tesis titulada La noción de cuidado de sí en Foucault declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría de Investigación en Filosofía y Pensamiento Social concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, febrero de 2019

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Miguel', is written above a horizontal line.

Miguel Ángel Macías Moreno

Resumen

Esta investigación se orienta al estudio de la noción de cuidado de sí en el pensador francés Michel Foucault (1926- 1984) indicando los aspectos relativos a como aparece en la producción de este filósofo, identificando los principales problemas filosóficos desde los cuales se podría pensar la noción, pero además se identifica la manera en la que se ha problematizado al momento de trabajar el concepto. El objetivo es captar cómo la noción aparece y como es trabajada en Foucault, los posibles debates abiertos en el campo de la filosofía.

El escrito se estructura en tres niveles. En el primero se analiza la noción desde el terreno del pensamiento filosófico, los planteamientos escogidos para el análisis son los de Marco Aurelio, Agustín de Hipona, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. El segundo se remite a la exposición de los diversos desplazamientos en la producción foucaultiana, anunciando los principales ejes de reflexión para lograr contextualizar el lugar asignado al estudio del cuidado de sí. Finalmente, el análisis específico de los últimos cursos de Foucault en el *Collège de France* de los cuales se extrae la forma de problematizar del filósofo y la manera como el cuidado de sí se articula en los cursos y sirve de matriz de análisis de otros problemas.

Introducción

¿Existen indicios en el momento presente que justifiquen una investigación centrada en la noción de cuidado de sí? A lo cual podría responderse identificando por lo menos tres: primero, la presencia de un sinnúmero de técnicas mediante las cuales el sujeto contemporáneo accede a formas de relación consigo mismo, por ejemplo, las prácticas de meditación como el Yoga, la hegemonía de las terapias psicológicas, a lo cual se debe adicionar la preocupación por el cultivo de un cuerpo esbelto y el creciente mercado editorial de autoayuda que dibuja ciertas líneas de relación del sujeto consigo mismo, consolidando nuevas maneras de sujeción funcional a la sociedad del consumo. Segundo, la emergencia de prácticas discursivas académicas, institucionales y políticas canalizadas a temáticas del cuidado medioambiental, es decir, centrada en remediar o revertir el debilitamiento de las condiciones materiales que favorecen la vida en general. Finalmente, la existencia de un uso impropio de la noción de cuidado sí, particularmente en estudios en los cuales se pretende aplicar el concepto en el campo educativo, con anhelos de construir un nuevo tipo de relación entre docentes y estudiantes, legitimando con esto la sociedad escolarizada. Con todo esto se podría afirmar que, el problema visto desde esas esferas está presente en la atmósfera de discusión en la actualidad.

Ahora bien, el cuidado de sí no debería entenderse como gesto o actitud de ensimismamiento o de individualismo, sino como un compromiso en la construcción libre del sí mismo, como una manera diferente de acceder a la relación consigo mismo y con los otros, además, como una forma de dirigir la mirada hacia sí mismo. Podría identificarse los equivalentes del cuidado de sí al traducirlo a otras lenguas (*epimeleia heautou* en griego, *cura sui* en latín, *suoci de soi* en francés, *selbtsorge* en alemán y *self care* en inglés), pero esto no es ni relevante ni significativo, por lo menos para esta pesquisa, pero sí, dilucidar las múltiples conceptualizaciones realizadas sobre la noción en la historia del pensamiento filosófico, lo que implica identificar y exponer rupturas y discontinuidades al interior de la narrativa histórica.

En el despliegue histórico del pensamiento filosófico el cuidado de sí [*epimeleia heautou*] se ha movido en un juego entre afirmación y ocultamiento. Las huellas de afirmación podrían ser visualizadas en diferentes épocas; por mencionar un escenario cercano, basta con dirigir la mirada al siglo XX, en este momento se encuentra la publicación de textos referidos a la

noción: *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981) de Pierre Hadot, *La historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí* (1984) de Michel Foucault. Escritos en los que el concepto es encarado directa e indirectamente y en los cuales se encuentran múltiples demarcaciones conceptuales que difieren de un pensador a otro: desde la idea del cuidado [*sorge*] heideggeriano como estructura fundamental del *Dasein*, hasta la triple caracterización foucaultiana como una actitud general, una manera de mirada y una serie de acciones y prácticas ejercidas sobre sí mismo, pasando por la relación de cuidado de sí adjunta a la comprensión de la filosofía como forma de vida y a la práctica antigua de ejercicios espirituales argumentada por Hadot. Con relación al ocultamiento, entiéndase, no como carencia de técnicas o formas de cuidado de sí mediante las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, sino como una carente valoración en tanto elemento teórico en el pensamiento filosófico, es lo que ha constatado Jesús Adrián Escudero al mencionar un momento de olvido de la noción en la filosofía de la época escolástica (2016, 20), uno de los motivos para esta no preocupación podría ser la hegemonía del problema teológico característico de esta fase histórica.

La radicalidad del problema del juego entre afirmación y ocultamiento en la historia del pensamiento filosófico, considero que podría ser detectado en las indagaciones de Michel Foucault, concretamente en el curso de Historia de los sistemas de pensamiento de 1982, que apareció bajo el nombre: *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, en el que expone la novedad de estudiar las relaciones entre subjetividad y verdad, desde la noción del cuidado de sí, la cual no ha sido incluida en la historiografía de la filosofía porque ha sido eclipsada por la fórmula “conócete a ti mismo”:

Ustedes me dirán que es sin duda un poco paradójico y un tanto sofisticado elegir, para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad, esta noción de epimeleia heautou, a la cual la historiografía de la filosofía no atribuyó hasta hoy una importancia excesiva. Es un poco paradójico y sofisticado elegir esta noción, cuando todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace mucho tiempo, que la cuestión del sujeto (cuestión del conocimiento del sujeto, cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo) se planteó originariamente en una fórmula y un precepto muy distintos: la famosa prescripción delfica del gnothi seauton (“conócete a ti mismo”). Siendo así que en la historia de la filosofía – y más ampliamente aun, en la historia del pensamiento occidental- todo nos indica que el gnothi seauton es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad (Foucault 2014c, 17).

Las argumentaciones previas inauguran el sendero desde el que es posible señalar la importancia de investigar el cuidado de sí como eje de reflexión filosófica, el mismo que no ha sido muy considerado por la historiografía dominante de la filosofía, como lo ha expresado Foucault. Frente a este ocultamiento de la noción investigada, se hace necesario retomar la conocida frase de la tesis VII *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin: “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin 2012, 309), en este caso, la filosófica. La tarea de cepillar la historia de la filosofía a contrapelo deviene en imperativo en la construcción de nuevas narrativas que problematicen las concepciones erigidas como monumentos transmitidos de una generación a la siguiente; además, deviene en una apuesta que cuestione la visión lineal de la historia y la idea de progreso encaminado hacia el mejor de los mundos posibles, y trasvase la postura del historicismo, entendido como el intento de establecer “un nexo causal entre momentos diferentes de la historia” (Benjamin 2012, 318). Sin duda, la manera de investigar de Foucault se acerca considerablemente a la exigencia benjaminiana, porque identifica esos puntos o líneas de ruptura, de distinción.

Michel Foucault (1926-1984) es una figura del pensamiento desconcertante, en gran medida porque las pretensiones de enclaustrarlo en una corriente filosófica o en un campo disciplinar (Revel 2014, 11) están confinadas a disminuir las múltiples aportaciones del pensador francés o incurrirían en reduccionismos. Este trabajo se dispone a ingresar en la compleja y vasta producción foucaultiana para identificar los diferentes desplazamientos, y de esta manera situar el lugar de la problematización de la noción de cuidado de sí en el *corpus* foucaultiano, análisis efectuado de forma exclusiva en el capítulo tercero.

En tal estado de difícil aprehensión del pensamiento de Foucault un acceso válido podría ser el considerar los esfuerzos de catalogación de la producción foucaultiana, al respecto Judith Revel (2014) menciona una división en el *corpus*, ubicando a los textos publicados - aparecidos en formato de libros-, por un lado; y por el otro, los denominados textos “periféricos”, esto es, al conjunto de escritos como cursos, seminarios, entrevistas y otros:

La obra de Foucault puede ser dividida, fundamentalmente, en dos grandes conjuntos que durante mucho tiempo se mantuvieron separados por motivos atinentes a la historia que les era propia, como, asimismo, a las condiciones de acceso, que implicaban: por una parte los libros - cuya publicación se escalona de 1954 a 1984, durante los treinta años de escritura-; por otra, un conjunto que se presenta a primera vista como bastante heteróclito, compuesto por textos

escritos aquí y allá, al compás de exposiciones públicas y de colaboraciones en revistas y diarios, o en la forma de intervenciones puntuales en coloquios, conferencias, cursos, debates o entrevistas (Revel 2014, 19).

La magnitud del *corpus* foucaultiano convierte a todo intento de comprensión en una empresa no sencilla, pero es necesario enlistarse en esta tarea para exponer los múltiples desplazamientos de la problematización foucaultiana. Explicar un desplazamiento implica captar los espacios recorridos, las intersecciones, los obstáculos enfrentados, los saltos, los debates, las herramientas implementadas, las aspiraciones, sus distanciamientos, los conceptos. Pues la forma de proceder de Foucault no podría ser considerada como un camino continuo, sino por actos filosóficos que trabajan desde la lógica de la discontinuidad, un pensamiento del rodeo, esto puede corroborarse en la introducción al texto *El uso de los placeres* tomo segundo de su proyecto una historia de la sexualidad:

Mas en cuanto a aquellos que opinan que no vale la pena esforzarse, comenzar y recomenzar, hacer ensayos, equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio incluso de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos -digo- para quienes, en definitiva, más vale abandonar que trabajar en la reserva y en la inquietud, cabe decir que, evidentemente no somos del mismo planeta (Foucault 2009, 13).

Diagramar los desplazamientos del pensamiento foucaultiano conlleva el reto de enfrentarse a sus relaciones con la literatura, la lingüística, la historia, la filosofía y otros múltiples campos disciplinares y en cierto punto es una tarea muy compleja, pero necesaria para comprender su manera particular de trabajar sobre focos de experiencia como la locura, la criminalidad y la sexualidad, entre otros.

Una manera usual de explicar los desplazamientos es aquella que toma en cuenta las metodologías de Foucault, entonces se encuentra el momento arqueológico, genealógico y el de la subjetividad, que en cierta forma dejaría fuera el primer texto, *Enfermedad mental y personalidad*. A su vez, otro acceso y muy preciso es el realizado por Gilles Deleuze, él dilucida tres momentos: saber, poder y subjetivación, pero la genialidad deleuziana está en entrelazar los diferentes momentos con la idea de los pliegues y el pensamiento del afuera. Con esto queda expresada la dificultad de asir el pensamiento de Foucault y abre el paso para ingresar a las dinámicas de problematización foucaultiana.

En el prólogo a *La fenomenología del espíritu* [1807] Hegel declara que la filosofía debe guardarse de toda pretensión de ser edificante (2010, 11), pero él, no esculpió los trazos definitorios de cómo la filosofía podría distanciarse de dicha tendencia. Este *ethos* filosófico se ha concretado en el siglo XX, y tendrá a Martin Heidegger como pieza clave en su aspiración de renovación de la filosofía y de problematizar la metafísica; el esbozo de este procedimiento se encuentra en el texto: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, conocido como *Informe Natorp* [1922] (2002), en el escrito se identifica la justificación de la tarea filosófica enunciada por Hegel bajo el nombre de destrucción o “estrategia de desmontaje” (51), por medio de la cual se busca “deshacer el estado de interpretación dominante” (51). Heidegger efectúa estas argumentaciones al interno de su estudio de la forma como se ha interpretado la vida, la cual aún sigue considerándose desde conceptos fundamentales, problematizaciones y tendencias explicativas que surgieron en experiencias objetivas de las cuales ya no disponemos en este momento (M. Heidegger 2002, 50) esto es, la manera impropia de conducirse en la conceptualidad griega (M. Heidegger 2002, 50) y con ideas sobre el hombre y existencia extraídas del cristianismo. Esta destrucción se sintetiza en los esfuerzos por deshacer el estado de interpretación heredado y dominante (M. Heidegger 2002, 51) tal como se mencionó anteriormente, lo cual se caracteriza por: “poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias” (M. Heidegger 2002, 51). Y para nada equiparable o por lo menos semejante a “un procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros “hicieron” antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal” (M. Heidegger 2002, 51), entonces este pensador llega a la conclusión que la destrucción es:

[...] el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia (Heidegger 2002, 51-52).

Es importante hacer referencia a la negativa que la filosofía se presente con pretensiones edificantes (Hegel) para pensar los posibles vínculos en la forma de problematizar de Michel Foucault con la estrategia de desmontaje o con el procedimiento de deshacer las

interpretaciones dominantes o heredadas (Heidegger) en filosofía y en la historiografía filosófica.

La tarea de desmontar las interpretaciones hegemónicas podría ser identificada en gran parte de los distintos momentos de la problematización foucaultiana, sin embargo, este estudio se refiere específicamente a la orientación de Foucault hacia el estudio de las relaciones entre subjetividad y verdad a partir de las indagaciones realizadas alrededor de la noción de cuidado de sí, en la cual el pensador señala y expone los mecanismos apropiados por el sujeto para acceder a la verdad de sí mismo operados en la antigüedad (griega, helénica, romana y los primeros siglos del cristianismo). Foucault, en el estudio de la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad lleva a cabo un ejercicio de desmontaje de ciertas interpretaciones hegemónicas de la historiografía filosófica mediante la implementación de formas divergentes de leer y exponer los despliegues de la historia de la filosofía. Es necesario aclarar que este “retorno” al mundo antiguo no debe ser asumido como sentimiento nostálgico del pasado, sino como base para la genealogía del sujeto moderno, que a su vez se articula con la ontología del presente¹, esto es, una comprensión de nosotros mismos, de nuestra actualidad, de las estrategias de subjetivación moderna, de las maneras por las cuales el sujeto moderno efectúa una experiencia de sí mismo.

El trabajo está dividido en tres capítulos. Los capítulos primero y segundo constituirán en dos escenarios interconectados: el primero se remite a identificar las problematizaciones de la noción de cuidado de sí al interno de la historia del pensamiento filosófico, exponiendo las argumentaciones de algunos pensadores, con esto se lograría rastrear el lugar de la noción y caracterizarla como un problema de alcance filosófico, entre ellos se encuentra Marco Aurelio, Agustín de Hipona, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

¹ Digamos que, en su gran obra crítica- la de las tres *Críticas* y sobre todo en la primera de ellas-, Kant sentó las bases, fundó esa tradición de la filosofía crítica que plantea las cuestiones de la verdad en que es posible un conocimiento verdadero. Y a partir de ahí podemos decir que todo un sector de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se presentó, se desarrolló como analítica de la verdad. Es este tipo de filosofía el que vamos a reencontrar ahora bajo la forma de la filosofía, digamos, analítica anglosajona. Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos (Foucault 2014a, 38-39).

El segundo se encamina a la exposición de los múltiples desplazamientos en el pensamiento de Foucault, lo cual permitirá bosquejar un panorama general de los diversos problemas abordados por este pensador y además constatar que la noción investigada tiene un lugar significativo en la producción de los últimos años de Foucault. El capítulo está dividido en tres secciones. La primera se restringe a la enunciación de los posibles proyectos de las investigaciones de Foucault y a la especificación de cesura asumida para abordar el pensamiento foucaultiano en este fragmento de la investigación. La segunda es el análisis de las obras contenidas entre los años 1954 a 1969, partiendo desde *Enfermedad mental y personalidad* a *La arqueología del saber*. La tercera parte se centra en el estudio de la producción entorno al periodo en el *Collège de France* (1969 a 1984).

El último capítulo constituye un tercer escenario adjunto a los antes mencionados y se ciñe a exponer de forma exclusiva la problematización del cuidado de sí en Michel Foucault. Los tópicos investigados por Foucault no podrían ser captados y expuestos sin señalar sus múltiples inflexiones. Esto es aplicable a los cinco últimos cursos dictados por él en el *Collège de France* hasta el momento de su muerte (1984). La modulación iniciada con *Del gobierno de los vivos* curso de 1980, considerado como curso bisagra canalizado al estudio de las prácticas de sí, los problemas sobre la ética y la estética de la existencia, a partir del estudio de las prácticas del cristianismo de los primeros siglos hasta los cursos de 1983 *El gobierno de sí y de los otros* y el de 1984 *El coraje de la verdad* centrados en el estudio de la *parrhesía* en diversos textos filosóficos de la antigüedad clásica griega y de los cínicos, entre otros; pasando a modo de eje transversal por la noción de cuidado de sí llevada a cabo en *La hermenéutica del sujeto*, curso presentado en el año 1982; y en el curso previo *Subjetividad y verdad* en el cual presentó un estudio sobre los *aphrodisia*, la experiencia del placer en el mundo helenístico y romano.

Ahora bien, unos aspectos indicativos que deben considerarse para la lectura de los cinco cursos podrían sistematizarse en tres: Primero, presentar el estudio de textos analizados anteriormente, pero con nuevas interrogantes y mostrando una lectura desde otro matiz o partiendo desde otra noción, concepto o a partir de otros problemas. Es el caso de la tragedia *Edipo* de Sófocles abordado en el primer curso en el *Collège de France* y en un ciclo de conferencias en Río de Janeiro, *La verdad y las formas jurídicas*, retomado en *Del gobierno de los vivos*; lo mismo se evidencia en el texto *¿Qué es la ilustración?* De Kant con el que inicia su enseñanza en *El gobierno de sí y de los otros* de 1983, analizado antes con el título

¿*Qué es la crítica?* De esto se desprende un *ethos* de trabajar sobre los textos desde interrogantes nuevas. Segundo, adición de nuevas fuentes para ampliar la problematización, es el caso de textos como el *Ion* de Eurípides o *La penitencia* de Tertuliano y otros tantos textos. Finalmente, se asiste a un ejercicio de problematizar los textos clásicos de la filosofía como: *La apología*, *El banquete*, *Alcíbiades*, *Fredo*, *Critón*, *De ira*, *Meditaciones*, *Conversaciones*, etc., apegándose a una suerte de lectura desde conceptos en apariencia de poca relevancia como: *aphrodisia*, *epimeleia heautou* y *parrhesía*.

El conjunto de los estudios realizados por Foucault en estos cursos está interconectado por el tema de las prácticas de sí, es decir, por las maneras mediante las cuales el sujeto se constituye a sí mismo, entra en relación consigo mismo. Los resultados dibujan un rostro variopinto de las diversas épocas estudiadas: en el cristianismo se encuentra un claro ejemplo de esto en las prácticas del bautismo, en la penitencia, el examen de conciencia y la confesión, procedimientos mediante los cuales se esboza una relación peculiar del sujeto con la verdad, pues la interrogante sería ¿por qué el sujeto está obligado a declarar la verdad sobre sí mismo para ser gobernado o para constituirse como sujeto? Se esgrime de esta manera un tipo de relación entre sujeto y verdad peculiar en el cristianismo de los primeros siglos. De la misma forma en la época romana y helena hay un sinnúmero de prácticas que van desde la escritura de sí mismo hasta las meditaciones de la propia muerte, examen de conciencia, por su parte están enfocadas en que el sujeto disponga de herramientas para su existencia.

En *Las palabras y las cosas* Foucault enunciaba: que es Nietzsche sino interpretaciones de algunas palabras en griego, al parecer los cursos de los últimos cinco años en el *Collège* de Foucault serían un análisis de múltiples palabras en griego con su equivalencia en latín.

En síntesis, la noción en los tres capítulos ha quedado fijada desde aspectos relacionados a una suerte de noción que ciertamente podría servir de grilla de lectura del pensamiento filosófico occidental (primer capítulo); como parte de un desplazamiento de las últimas investigaciones de Michel Foucault (segundo capítulo), y como un lugar para reconstruir las relaciones entre el sujeto y la verdad, problematizar la diferencia de nociones, conócete a ti mismo y cuidado de sí, resignificar nociones como espiritualidad, describir las características peculiares de una época como la grecorromana en sus prácticas de *akesis* singulares (tercer capítulo).

Capítulo 1

El cuidado de sí en el pensamiento filosófico

El presente capítulo contiene fracciones de la experiencia occidental de la filosofía,² es decir, ese terreno escabroso en el que ha emergido una multiplicidad de temas, perspectivas, problemas, conceptos, nociones, pensadores, etc., lo cual muestra la existencia de varios puntos para abordarla, y entre este mundo de variables y posibilidades se encuentra la noción de cuidado de sí³, la cual se ha escogida como clave de lectura de algunas obras filosóficas y con ello comprender un despliegue diferente de la filosofía; para esto se requiere un trabajo sobre la noción que dilucide su estatuto en tanto problema filosófico. Es preciso aclarar que, lanzarse hacia la comprensión total de la filosofía occidental sería obviamente inabarcable después de lo antes señalado, en tal situación, se ha seleccionado algunos núcleos considerados relevantes para la investigación, estos son las delimitaciones conceptuales en torno al cuidado y el cuidado sí de autores como: Marco Aurelio, Agustín de Hipona, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

A simple vista la elección de los cuatro pensadores es arbitraria ¿por qué no Aristóteles, Lucrecio, Michel Montaigne, Soren Kierkegaard, Descartes, Hegel? Los motivos se ajustan a los posibles vínculos entre estos pensadores y Foucault⁴; los dos primeros filósofos, Marco Aurelio y Agustín de Hipona en cierta manera fueron objeto de análisis en la producción foucaultiana tardía, y con los otros dos, Nietzsche y Heidegger de manera declarada o reservada existe cierta filiación en su trayectoria intelectual sea desde los aspectos metodológicos de una genealogía o como una manera de pensamiento ontológico, entonces se infiere que la elección no sería tan arbitraria. Este primer abordaje se convertirá en una suerte de primera exposición del problema en la que la noción quedará parcialmente justificada⁵ en su carácter de temática filosófica.

² Cabe advertir que, la discusión si la filosofía únicamente es una experiencia de Occidente, es decir, que sólo sería occidental y europea no es objeto de análisis, porque detenerse en este problema importante distanciaría la tarea propuesta para esta parte de la investigación.

³ Noción que Foucault tomará como objeto de análisis en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, y en *La inquietud de sí*.

⁴ No debe considerarse que Foucault no haya entablado vínculos o filiaciones con los filósofos antes citados ni con otros no mencionados, sino que con estos me encuentro más familiarizado para articular un orden narrativo.

⁵ Se habla de justificación parcial porque se estima que la justificación completa se estructura con el análisis propuesto en el tercer capítulo sobre la noción de cuidado de sí en Michel Foucault.

Antes de proceder con la presentación específica de los filósofos enlistados es apremiante un recorrido alrededor de aspectos referentes a aquello que podría denominarse pensamiento filosófico, en tanto punto de encuentro en el cual estarían ubicados los pensadores mencionados. Para ello se formulan las siguientes preguntas directrices: ¿en qué condiciones el pensamiento deviene en filosófico? Y ¿cómo se muestra en la actualidad la actividad filosófica? La primera pregunta denomínese la de crítica, pues buscaría interrogar sobre los factores habilitantes y los aspectos fundantes del pensamiento filosófico; la segunda, de actualidad fenomenológica, si algo así existe, porque indaga acerca no del ser, sino por el aparecer de la actividad filosófica, no en los tiempos pretéritos ni en el porvenir, sino el momento presente.

Lograr la exposición de las condiciones de posibilidad del pensamiento filosófico es una tarea compleja debido a un conjunto de dificultades, una de estas es la exigencia de delimitar la época o momento histórico al cual se restringe, con esta constatación se deriva la imposibilidad de hablar de un pensamiento filosófico, sino de pensamientos filosóficos; siguiendo la escisión clásica y ficticia de la historia existiría un pensamiento filosófico antiguo, un pensamiento filosófico medieval, un pensamiento filosófico moderno y un pensamiento filosófico contemporáneo y al interior debería adjuntarse otras subcategorías o subdivisiones a cada uno de estos, divisiones en las que no viene al caso introducirse. Es preciso trascender estas parcelas y levantar otra cuestión en sintonía con la anterior ¿qué condiciones hacen posible que algo sea catalogado de pensamiento filosófico? Y quizás llegar a una contestación a la pregunta sea direccionando la reflexión hacia una cuestión previa ¿en qué condiciones es posible pensar filosóficamente? El paso de interrogar sobre las condiciones de posibilidad del concepto como sustantivo abstracto, pensamiento, a preguntar al verbo que lo encarna, pensar, y tomar aún más distancia del sujeto de la acción, el ser humano pensante, pues ¿importa quién piensa? Entonces el camino a seguir es examinar las condiciones de posibilidad del pensar, para iniciar en esta línea argumentativa podría ser de ayuda Martin Heidegger.

Heidegger en 1951 y 1952 impartió dos cursos que respondían a la interrogante ¿Qué significa pensar? En la contestación a esta pregunta emerge una afirmación violenta, la cual debió tambalear las consideraciones corrientes y académicas de la significación atribuida a pensar en la época en la que el pensador vivió, y quizás aún la sentencia o invitación cuestione el estado actual de aquello que se entiende por pensar, al respecto dice: “lo que más

merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos; todavía no, aunque el estado del mundo se hace cada vez más problemático” (M. Heidegger 2005, 16) porque para el pensador alemán aquello que debe pensarse se ha distanciado del ser humano, está sustraído (2005, 18-19), y pensar implica un aprendizaje, pero en el cual se debe desaprender lo aprendido, lo que requiere saber aquello que se ha aprendido; Heidegger no es pesimista en su respuesta, pues argumenta que el ser humano se encontraría en el camino del pensar (2005, 29); el autor no dice que no se piensa ni que el ser humano es incapaz de pensar, sino que está en dirección hacia ello, pensar es lanzarse permanentemente hacia esta tarea, no es algo que se hace de una vez y se abandona, implica la fidelidad del pensador, un cohabitar o caminar en el pensar, esta es quizás la mejor manera de captar esta idea de estar en camino en el pensar; ciertamente hay algo de escatología cristiana en la reflexión heideggeriana, en palabras un poco simples, esa efectuación actual del evento pensar y al mismo tiempo su no concreción.

Al indagar en torno al pensar se podría reconocer la necesidad de asumirla como tarea urgente, como responsabilidad en tiempos problemáticos; para adjuntar los dos debates se podría decir que no hay espacio para declarar un pensamiento filosófico sin la condición fundante de un pensar de carácter filosófico, interrogar sobre esto implica arrojarse hacia las experiencias históricas del pensar, pues cada época fijaría unas líneas matrices y temas que se muestran como acuciantes de pensarse. En síntesis, el pensamiento filosófico tiene como condición habilitante el pensar filosóficamente lo que en una época se muestra como problemático, y esta modalidad de pensar incluye una dinámica, un continuo arrojarse sobre esta acción, un acto de fidelidad del sujeto, es decir, permanecer constantemente en la tarea, cohabitar con ella. En la actualidad ocurre algo curioso: un juego interesante con el pensamiento, un uso excesivo del mismo, nadie podría negar la gran publicitación del pensamiento con un descuido del pensar.

En el estado actual, en el que al parecer impera un *ethos* o actitud de hermanar palabras para dar cabida a otros aspectos de la existencia o alumbrar otros campos inexplorados u ocultados; pensamiento es una de esas palabras más afectadas por estas fraternizaciones, si se realizara una pesquisa no tan exhaustiva se identificará miles de conexiones, pues habría pensamiento adjunto con un sinnúmero de adjetivos y para todos los gustos, he aquí un elemento que haría problemático interrogar sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento filosófico. No es necesario ahondar en todas las modalidades de los injertos, es suficiente con mencionar dos ejemplos paradigmáticos del momento presente, estos son:

pensamiento ambiental y pensamiento feminista, que sin duda son dos modalidades de pensamiento que podrían ser implementados como elementos de inteligibilidad de los siglos XX y XXI, estos dos ejemplos poco a poco van ocupando un espacio en las reflexiones desde la vida cotidiana hasta los itinerarios y agendas de la vida académica, pero después de todo ¿realmente llegan a pensar, están en el camino del pensar?

Ahora bien, la segunda interrogante rezaba del modo siguiente ¿cómo se muestra en la actualidad la actividad filosófica? No se parte de la cuestión si hay o no filosofía actualmente, ese sería otro problema, lo que sí se indaga es sobre la actividad filosófica. En el momento presente la actividad filosófica aparece aprisionada “felizmente” en un mundo institucionalizado, que exige de sus operarios una lista de requisitos como: realizar publicaciones, participar en congresos, estar en un grupo de investigación, y en la corona de esto la necesidad de un título respaldado por una institución; exigencias que convierten al sujeto de la actividad filosófica en un intelectual de la filosofía o en un enseñante de filosofía, pero toda esta lista de requerimientos al parecer es atribuible hoy a los intelectuales en general; no se trata a esta altura de realizar reflexiones si todo esto es bueno o malo, positivo o negativo, pues no corresponde dirigir la discusión en esos términos, sino únicamente evidenciar los rasgos más característicos de la tarea del filósofo que realiza una actividad filosófica, es cómo aparece y son esos espacios en los que el pensador contemporáneo le corresponde desplegar y celebrar actos filosóficos. El pensador o filósofo no vive una crisis, empero la filosofía tal vez sí, un estado de agonía prolongada.

Pero ¿hay otros espacios en los que aparece la actividad filosófica con rostros diferentes? No hay una respuesta definitiva, pero podría esbozarse algunos puntos de reflexión. La declaración del párrafo anterior podría ser considerada en exceso enfocada a aspectos un tanto criticables, sin embargo, la actividad filosófica en la actualidad contiene huesos viejos encarnados en carne joven, es intempestiva, somete a todo tiempo y al momento presente a su lente; aún exige de sus obreros, pensar y cuestionar aquello que se da por hecho, como inamovible; invita a preguntar sobre aquellos fundamentos sobre los cuales las sociedades se alzan, es decir, a escarbar y dilucidar las bases. La actividad filosófica hoy está signada por su necesidad de dialogar con otros campos del saber, no se coloca con una disciplina que se impone desde afuera, sino como una herramienta crítica esencial para concretar la interdisciplinariedad; ya no hay espacios para esos grandes tratados con numerosos tomos como la *Suma teológica* firmada por un solo individuo, es el momento de los trabajos en

equipos, de varios responsables que enfocan desde diversos puntos un problema, un tipo de escritura compartida.

Luego de este rodeo, necesario para clarificar el espacio en el cual se inscribe el análisis de esta parte de la investigación, es momento de acceder al estudio de algunas de las obras de los pensadores enumerados en párrafos anteriores. La manera de estudiar a los diferentes filósofos y sus respectivas obras se divide en dos partes: la primera, es una exposición breve de aspectos relativos a su vida y las obras escogidas para el estudio; la segunda, es la explicación concreta de los textos a partir de la forma como pensaron el cuidado de sí y la manera en que se conceptualiza la noción en ellas. El orden de los autores responde a un orden de tipo cronológico, para evidenciar ciertos aspectos de continuidad y otros de ruptura.

1.1. Marco Aurelio y la exigencia de volver a sí mismo

Marco Aurelio, conocido como el emperador filósofo, personaje en quien la idea del rey filósofo de Platón se habría encarnado; vivió entre los años 121 al 180 d.C. Es uno de los representantes más significativos de la corriente estoica. Entre sus obras más sobresalientes se encuentran: *Pensamientos*, *Meditaciones*, *A sí mismo*.

La obra *Meditaciones*⁶ de Marco Aurelio está compuesta por XII libros, son el resultado de la recopilación escrita de los pensamientos emergentes cotidianamente y algunas frases de algunos filósofos (Platón, Epicteto, entre otros), en tal circunstancia no es posible fijar una fecha exacta de escritura, sino que corresponde a una suerte de diario, y lo que le valió la catalogación del primer diario espiritual de Occidente. Pierre Hadot, historiador de la filosofía al comentar esta obra extrae dos ideas vinculadas al eje rector de la obra: en la primera muestra que el escrito está de extremo a extremo atravesada por un pensamiento sobre la muerte (Hadot 2013, 436); segunda, es considerar al texto como un tipo de escrito preparatorio para la muerte, al respecto Hadot afirma: “las *Meditaciones* son también, de principio a fin, un ejercicio de preparación para la muerte que comporta, entre otras cosas, la evocación de los hombres célebres del tiempo pasado que, a pesar de su poder, su saber y su

⁶ Para un estudio muy detallado sobre el problema del nombre de esta obra véase: *La ciudadela interior introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio* escrita por Pierre Hadot, específicamente el capítulo segundo. En la antigüedad los libros no aparecían con los nombres ya fijados, sino que la nominación era atribuida ya sea por la persona a la quien se dedicaba o a la temática que pertenecía.

nombre están muertos al igual que el resto” (Hadot 2013, 436-437), lo que desembocaría en un ejercitación concreta para esta. Para este pensador la forma de concebir la muerte abrega de la tradición estoica, entonces se la considerada como realidad eminente y la cual debe considerarse al pensar la existencia. Esta obra puede ser considerada junto a *Conversaciones* de Epicteto como un texto recopilatorio de las principales tesis del estoicismo, por lo menos esto ha bosquejado implícita y explícitamente Pierre Hadot en *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*.

Ahora bien, es acuciante después de enunciar algunos aspectos generales de la obra, problematizar ciertos elementos específicos en torno a lo que el texto podría brindar para una lectura desde la noción de cuidado de sí, o extraer las formas cómo se conceptualiza la noción en algunas de las meditaciones, para esto se procede a transcribir ciertos fragmentos del libro, acompañados por comentarios que ayuden a la construcción narrativa, y habiliten la discusión con las otras fuentes objeto de análisis de este capítulo.

En la meditación treinta y siete del libro X se encuentra un elemento fundamental al momento de pensar el cuidado de sí o el examen como una técnica del cuidado de sí: “empieza por ti mismo y a ti mismo en primer término examínate” (Aurelio 2005, 191), pues como había manifestado Sócrates una vida sin examen no sería digna de ser vivida, y después de todo el cuidado de sí se remite a un direccionar la mirada sobre sí mismo, esta mirada que busca examinar el alma, el yo. El cuidado de sí en Marco Aurelio tendrá por lo menos las siguientes características: tiene un lugar de materialización en el cuerpo, pero trasciende hacia el alma; la mirada se centra en los aspectos interiores, en ese sentido se refiere a la propia alma, la misma que es el lugar privilegiado para retirarse para encontrarse consigo mismo; apela a la fragilidad de las habilidades de reflexión ocasionadas por el transcurrir del tiempo.

Para Marco Aurelio el cuidado de sí podría concretarse o ser enfocado hacia el cuerpo, pero no de cualquier manera, exige moderación, no coquetería ni negligencia: “el cuidado moderado del propio cuerpo, no como quien ama la vida, ni con coquetería ni tampoco negligentemente, sino de manera que, gracias a su cuidado personal, en contadísimas ocasiones tuvo necesidad de asistencia médica, de fármacos o emplastos” (Aurelio 2005, 54); enuncia esto en el libro I de sus *Meditaciones* al referirse a la figura de su antecesor, Antonino el Piadoso, quien lo adoptó como hijo y lo nombró emperador, ese cuidado está ligado al no depender de ayudas externas para mantener el cuerpo saludable, es decir, la no necesidad de

recurrir a un médico, lograr un cierto dominio de sí mismo, ser su propio señor, tener el control de sí mismo, del estado del cuerpo.

Es relevante mostrar que la ocupación ante todo busca advertir el extravío que acarrearán los factores externos y no contar con tiempo para aprender algo nuevo, sin duda, Marco Aurelio apuesta por una ocupación de la interioridad, pues el ser humano (hombre en el libro de Marco Aurelio) está siempre volcado a tomar distancia de su propia alma, por las ocupaciones externas; al respecto afirma en el libro II en la meditación séptima:

No te arrastren los accidentes exteriores; procúrate tiempo libre para aprender algo bueno y cesa ya de girar como un trompo. En adelante, debes precaverte también de otra desviación. Porque deliran también, en medio de tantas ocupaciones, los que están cansados de vivir y no tienen blanco hacia el que dirijan todo impulso y, en suma, su imaginación (Aurelio 2005, 61).

Ciertamente hay una consonancia fuerte entre esta idea de la distancia de la propia alma y la existencia inauténtica de Heidegger, de aquellos que habitan en el anonimato y en la existencia impersonal y que son extraños a sí mismos. Y en la meditación octava del mismo libro II realiza ese intercambio entre el juego entre el ver el alma del otro y un descuido de la propia: “no es fácil ver a un hombre desdichado por no haberse detenido a pensar qué ocurre en el alma de otro. Pero quienes no siguen con atención los movimientos de su propia alma, fuerza es que sean desdichados” (Aurelio 2005, 62). Esta meditación puede ser leída en paralelo con la trece, en la cual menciona: “y que busca, mediante conjeturas, lo que ocurre en el alma del vecino, pero sin darse cuenta de que le basta estar junto a la única divinidad que reside en su interior y ser su sincero servidor” (Aurelio 2005, 64). Esa divinidad interior en otras meditaciones aparece como el guía interior, el *daimón*, una idea a fin, pero no equiparable a lo que cotidianamente se denomina la “voz de la conciencia”.

Al considerar la vida como siempre puesta frente a la muerte, es decir, a su negación, propone la reflexión de sí y como este uso de la razón que con el tiempo se ve opacado o menguado por el paso de los años, por tal motivo invita a estar en permanente reflexión (Aurelio 2005, 69), estas afirmaciones se encuentran en el libro III en la meditación primera, resolviendo con esto la cuestión del tiempo reservado al cultivo de sí, este debe ser constante a lo largo de toda la existencia; planteamiento recogido a su vez por Foucault (2010), en *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* en la cual ubica a Marco Aurelio en una tradición del cuidado

de sí junto con otros estoicos como Séneca y Epicteto, y le asigna un lugar en la tradición del cultivo de sí; una reflexión común de estos pensadores es la reserva de un espacio de tiempo de la jornada para realizar un examen de las actividades efectuadas que tendrían como objetivo volver sobre sí mismo, este tipo de ejercicio ya habría estado presente en los pitagóricos, pero al parecer los estoicos los retomaron y resignificaron:

Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que uno tiene que hacer, a la memorización de ciertos principios útiles, a reflexionar sobre la jornada transcurrida; la indagación matinal y vespertina de los pitagóricos vuelve a encontrarse, con contenidos diferentes sin duda, entre los estoicos: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre sí mismo (Foucault 2010, 59).

El cuidado de sí o la inquietud de sí tiene una consonancia con una actitud de mantenerse siempre a la mano y no distante, esto es esbozado por el autor en la meditación catorce del libro III: “no vagabundeas más. Porque ni vas a leer tus memorias, ni tampoco las gestas de los romanos antiguos y griegos, ni las selecciones de escritos que reservabas para tu vejez. Apresúrate, pues, al fin, y renuncia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si es que algo de ti mismo te importa, mientras te queda esa posibilidad” (Aurelio 2005, 77); esta enunciación final: “mientras te queda posibilidad” debe leerse en dos aspectos, primero frente al agotamiento de la reflexión, antes explicado; pero también frente al suceso de la muerte, pues todo ocuparse y cuidado de sí es inútil cuando esta llega. Esto exigiría ciertamente un estar preparado, un tener las herramientas necesarias para enfrentar la existencia, como lo dice en el mismo libro en la meditación trece:

Del mismo modo que los médicos siempre tienen a mano los instrumentos de hierro para las curas de urgencia, así también, conserva tú a punto los principios fundamentales para conocer las cosas divinas y las humanas, y así llevarlo a cabo todo, incluso lo más insignificante, recordando la trabazón íntima y mutua de unas cosas con otras (Aurelio 2005, 77).

Otro aspecto digno de pensarse está adjunta al lugar privilegiado para el encuentro consigo mismo, prescindir de considerar los lugares, para favorecer este retiro en la propia alma, como técnica para entrar en relación con su ser, al respecto esboza esto en la meditación tercera del libro IV:

Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte. Tú también sueles anhelar tales retiros. Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo. En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que, si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total (Aurelio 2005, 81-82).

Las técnicas o procedimientos incluidos en el cuidado de sí están siempre abiertos hacia un bien que trasciende el yo, para Marco Aurelio se encuentra en la comunidad, en la meditación quinta del libro VII dice: “porque lo que estoy haciendo por mí mismo, o en colaboración con otro, debe tender, exclusivamente, al beneficio y buena armonía con la comunidad” (Aurelio 2005, 132). Esta idea es reconfirmada en otras meditaciones, pero en la cincuenta y tres del libro VII es contundente la resolución: “los hombres han nacido los unos para los otros. Instrúyelos o sopórtalos” (Aurelio 2005, 160), esto es, para construir comunidad. Con estas enunciaciones finales se debe evidenciar que el cuidado de sí no se trata de una negación del otro, sino una nueva forma de relacionalidad no individualista, la promoción de una manera diferente de relacionarse con los otros.

Con Marco Aurelio se ha visualizado una serie de factores propios del cuidado de sí, pero ahora se realiza un salto al siglo IV para analizar algunos elementos en el pensamiento de Agustín de Hipona, en él se matizará algunos aspectos de distinción de cara al emperador filósofo, por lo pronto, se debería evidenciar que para el emperador filósofo las *Meditaciones* son una práctica mediante la cual el alma se somete a su propia mirada, pero para Agustín hay una inversión del orden porque hacia quien está dirigida la escritura del sí mismo y el examen de sí es hacia Dios, pero también a los otros y a sí mismo ¿qué pasa cuando en la relación consigo mismo se asigna un papel fundante a la providencia divina?

1.2. Agustín de Hipona: la confesión del sí mismo

Agustín, obispo y Padre de la Iglesia, (354-430). Es un autor prolijo en obras, por enumerar algunas de estas: *La trinidad*, *Ciudad de Dios*, *Escritos antipelagianos*, *De la verdadera religión*, *Las confesiones*. Redactó el texto *Confesiones* entre los años 397 y 398, obra que muy bien podría ser leído como un ejercicio de direccionar la mirada hacia sí mismo y concretamente a sus experiencias pasadas, actualizadas en el tiempo presente, por el recurso a la memoria. El escrito está compuesta de XIII libros, a lo largo de la exposición el autor somete a examen sus diversas vivencias y experiencias deseando ver en ellas la manifestación

de la providencia divina; se trata de un procedimiento para someter bajo la mirada la existencia y descubrir la verdad oculta de sí mismo, verdad descubierta, según Agustín por la iluminación divina y no por voluntad del ser humano, es una acción de la providencia divina, ésta afirmación se encuentra mencionada por el autor en el libro X en el capítulo quinto: “confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia” (Agustín 1979, 395). Al parecer, la escritura de este conjunto de confesiones se suscribe a un objetivo expresado abiertamente por Agustín:

Pero hay muchos que me conocieron, y otros que no me conocieron, que desean saber quién soy yo al presente en este tiempo preciso en que escribo las Confesiones; los cuales, aunque hanme oído algo o han oído a otros de mí, pero no pueden aplicar su oído a mi corazón, donde soy lo que soy. Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, a donde ellos no pueden penetrar con la vista, ni el oído, ni la mente. Dispuestos están a creerme, ¿acaso lo estarán a conocerme? Porque la caridad, que los hace buenos, les dice que yo no les miento cuando confieso tales cosas de mí y ella misma hace que ellos crean en mí (Agustín 1979, 392).

Existe una referencia de Agustín que podría ser considerada como clave importante para entender el cuidado de sí, la cita se remite a la calidad de relación con su padre y como este se preocupaba por cuestiones externas, en el cuidado del hijo: “sin embargo, este mismo padre nada se cuidaba entre tanto que yo creciera ante ti o fuera casto, sino únicamente de que fuera disertado, aunque mejor dijera desierto, por carecer de tu cultivo, ¡oh Dios!, único, verdadero y buen Señor de tu campo, mi corazón” (Agustín 1979, 115), entonces hay esta disonancia entre un tipo de cuidado humano y otro divino, atribuyendo un nivel más ponderado al cuidado que debe realizarse para crecer en la relación con Dios.

En Agustín hay cierta resonancia con Marco Aurelio, en concreto al prestar atención a la dimensión de la interioridad, como el lugar privilegiado para desarrollar el cuidado de sí. Un elemento de divergencia con el emperador filósofo está en el protagonismo divino en la acción de cultivo de sí mismo y el conocimiento de sí mismo; al respecto Agustín dirá:

Quienquiera, pues, que yo sea, manifiesto soy para ti, Señor. También he dicho yo el fruto con que te confieso; porque no hago esto con palabras y voces de carne, sino con palabras del alma y clamor de la mente, que son las que tus oídos conocen. Porque, cuando soy malo, confesarte a ti no es otra cosa que displacerme a mí; y cuando soy piadoso, confesarte a ti no es otra cosa

que no atribuírmelo a mí. Porque tú Señor, eres el que bendices al justo, pero antes le haces justo de impío (Agustín 1979, 391).

Agustín identifica su tendencia a la maldad, a la ignominia; a distanciarse de lo bueno y lo virtuoso, asumiendo la responsabilidad de todo ello y en cambio atribuye las acciones buenas a Dios. Un aspecto digno de ser resaltado en este pensador es la dinámica adjunta al cuidado de sí, es decir, el aplicar una modalidad de cuidado enfocado más por las cosas (hacienda), más que por el sí mismo (Agustín 1979, 119), lo exigido por este pensador es la necesidad de anteponer el cuidado de sí al cuidado de los bienes:

Tú sabes, Señor Dios mío, cómo sin ayuda de maestro entendí cuanto leí de retórica, y dialéctica, y geometría, y música, y aritmética, porque también la prontitud de entender y la agudeza en el discernir son dones tuyos. Mas no te ofrecía por ellos sacrificio alguno, y así no me servían tanto de provecho como de daño, pues tan buena parte de mi hacienda cuidé mucho de tenerla en mi poder, mas no así de guardar mi fortaleza para ti; antes, apartándome de ti, me marché a una región lejana para, disiparla entre las ramerías de mis concupiscencias (Agustín 1979, 185).

Esto podría ser ampliado con lo expresado en el libro X en el capítulo octavo en el cual toma conciencia del distanciamiento o extrañamiento del ser humano hacia sí mismo “mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos” (Agustín 1979, 402). Agustín cuestiona la desviación de la mirada direccionada a las criaturas, a la belleza de ellas y todo un olvido de sí, pone en tela de juicio ese mirar hacia el mundo circundante, pero no al mundo interior. Esto, sin duda, exige un examen de sí mismo, un conocimiento de sí mismo; en el mismo libro en el capítulo trigésimo séptimo afirma con relación a esto: “yo te suplico, Dios mío, que me des a conocer a mí mismo, para que pueda confesar a mis hermanos, que han de orar por mí, cuanto hallare en mí de malo. Me examinaré, pues, nuevamente con más diligencia” (Agustín 1979, 446).

El papel asignado a la memoria está plasmado en el libro X en el capítulo octavo, a la cual la cataloga como un gran registro, el espacio del almacenamiento: de las imágenes y los pensamientos, lo asumido por los sentidos; es además la antítesis al olvido, que amenaza con sepultar las experiencias:

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos[...] Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido (Agustín 1979, 399).

En síntesis, de este pensador las ideas acerca de una práctica del cuidado de sí se presentan en la actitud de examen y de exposición de sí mismo, pero la gran diferencia de Agustín de Hipona con Marco Aurelio se efectúa porque el primero apela a un proceso de memorización y para esto el acto de confesión representa la materialización adecuada para llevarlo a cabo. Al leer el texto, *Confesiones*, se constata una descripción de su itinerario de una vida llena de concupiscencias, es decir, por un deseo exacerbado o desordenado de deseos sexuales, para mostrar como su escritor ha sido conducido por la providencia hacia una vida cristiana en plenitud, entonces lo central para Agustín no es la experiencia del pecado, sino la voluntad de dios que se despliega a lo largo de su existencia, ese juego entre libre albedrío y voluntad divina, en la que el confesor se reconoce como criatura.

Hannah Arendt en el libro *Sobre el concepto de amor en san Agustín* ha plasmado acertadamente el problema fundamental en el pensamiento de Agustín, el cual puede ser extendido a su libro, *Confesiones*:

Lo que san Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión ¿quién soy yo? – cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida-. O dicho de otro modo, la búsqueda renovada de su yo fue lo que finalmente le llevó hacia el Dios a quién no le pedía le revelase los misterios del Universo ni le despejase las perplejidades del Ser. San Agustín pregunta a Dios en orden a “oírle a Él acerca de mí mismo” y en orden a “conocerme de este modo a mí mismo” (Arendt 2001, 43-44).

En otras palabras, el lugar de dios está íntimamente relacionado con la comprensión de la verdad de sí mismo, la cual al parecer no le es asequible únicamente congregando a su potencia racional, sino que requiere de un garante que devenga en condición de posibilidad de este acceso al sí mismo, en este caso, dios. Ahora bien, de este rol fundante de la divinidad hay una arista divergente con la figura de Nietzsche y sus principales apuestas filosóficas.

1.3. Friedrich Nietzsche: estética y desconocimiento

Nietzsche (1844-1900) es uno de los pensadores cruciales del siglo XIX fue crítico de los aspectos que fundaban la tradición occidental como el platonismo y el cristianismo. Entre sus libros se destacan: *El nacimiento de la tragedia*, *Genealogía de la moral*, *La ciencia jovial*, *Así habló Zaratustra*, entre otros.

En este acápite se trabaja de manera particular dos obras nietzscheanas: *El nacimiento de la tragedia* y *La genealogía de la moral*. Pero antes cabe aclarar la no existencia de una afirmación concreta en estas obras sobre una conceptualización acerca del cuidado de sí, lo mismo que exige interpretar algunas afirmaciones en clave de esta noción. El propio Nietzsche, tanto en su despliegue teórico y práctico habría incluido varios aspectos valiosos, dignos de ser interpretados como llamados a un tipo de cuidado, como lo subraya Schmid “cultiva el modo de constituir el sujeto, la relación con uno mismo y con los otros, el papel de la elección personal, la manera de relacionarse con la verdad, la exigencia de la práctica ininterrumpida, la necesidad de dar forma a la vida individual” (Schmid 2002, 173), esto sin duda permite un acceso para leer las obras desde la perspectiva de la noción de cuidado de sí.

Para el caso de Nietzsche uno de los derroteros más adecuados se evidencia en la idea de una estética de la existencia, para lo cual se indaga en *El nacimiento de la tragedia* publicado en 1872. Para lo cual la interrogante guía es ¿Qué enunciados de *El nacimiento de la tragedia* podrían ser leídos en perspectiva de una estética de la existencia? Son varias las proposiciones que por sí mismas habilitan la lectura de una estética de la existencia y otras deberían considerarse complementarias e interconectadas a estas ideas. Aunque Nietzsche no habla de estética de la existencia, lo cual, como se sabe es una teorización de Michel Foucault, los enunciados analizados a continuación se esgrimen como fundamentos para una estética de la existencia, trabajada de manera ardua por las investigaciones últimas de Foucault. El análisis desplegado en esta parte del trabajo consiste en tres procedimientos: en el primero captar los enunciados, segundo, enjuiciar las afirmaciones arrojando preguntas, y finalmente exponer su sentido al tratar de responder a las interrogantes.

En el capítulo primero Nietzsche afirma: “el ser humano ya no es un artista, se ha transformado en obra de arte” ¿qué implicaciones tiene en primer lugar la negación del ser humano en tanto artista para acto seguida afirmarlo o erigirlo como obra de arte? ¿Qué tipo de

arte y artista piensa Nietzsche en esta obra? Relacionado a la idea de artista concebido por Nietzsche bastaría con hacer mención lo recogido por Frey:

El artista no es el imitador de una simple realidad natural, sino el “receptor” de los poderes de su acción; de ellos recibe mensajes desde la profundidad del mundo que, como verdad dionisiaca, contiene el horror y el dolor primordial del núcleo íntimo del ser; pero de ellas recibe también el singular encanto de la “figura” y de la belleza. De esta manera puede comprenderse, que Nietzsche declare al arte, y no al logos filosófico, como la verdadera actividad metafísica del hombre (Frey 2007, 130).

Esto debe ser complementado con la siguiente metáfora descrita por el propio Nietzsche en el capítulo ocho: “si se tiene la capacidad de ver siempre un juego viviente y de vivir rodeado sin cesar por multitud de espíritus, entonces se es poeta; si se siente el instinto de transformarse a sí mismo y de hablar a partir de otros cuerpos y otras almas entonces se es dramaturgo” (2014, 78), la segunda parte o imagen planteado por Nietzsche debe ser vista como esa manera de devenir en obra de arte. Realmente hay complementariedad entre dejar de ser artista para luego transformarse en obra de arte, porque se trataría de ser artista sobre su propia existencia y no realizador de una obra de arte en cuanto objeto ajeno, sino en tomarse a sí mismo abierto a construirse con criterios artísticos, en otras palabras, ser artista de su propia existencia, en otras palabras, ejercer un cuidado o preocupación hacia sí mismo, este convertirse en obra de arte debe entenderse como un volcar la mirada hacia sí mismo, cambiar de actitud frente a sí mismo, implementar mecanismos mediante los cuales el sujeto se transforma y transfigura en su forma de ser sujeto.

“La existencia y el mundo se explican como fenómenos estéticos” es la tesis que atraviesa toda la obra de Nietzsche la cual es afirmada en el capítulo quinto ¿qué entiende Nietzsche por existencia y mundo? Tómese lo siguiente como un camino por medio el cual se desea arrebatarse a la ciencia el papel desempeñado en pretender en erigirse como justificadora de la existencia y el mundo “el dar sentido a la vida, es el logro del arte que sustenta todo lo demás; del que dependen no sólo el consuelo y la salvación de la existencia individual, sino también el desarrollo de las sociedades, más aún de culturas enteras” (Frey 2007, 108). Recuérdese, adicional a esto, lo dicho en el ensayo de autocrítica, el problema de la ciencia no se justifica ni encuentra su resolución en sí misma, sino en el arte, en tal circunstancia la siguiente afirmación del filósofo alemán articula una forma de entender el mundo: “según esto se

podría denominar el mundo tanto música corporizada como voluntad corporeizada” (Nietzsche 2014, 136), reconociendo en este sentido la influencia de Wagner y Schopenhauer.

El enunciado siguiente pronunciado por Nietzsche en el capítulo quinto debe ser considerado tomando de base el método de la intertextualidad, en el cual el acercamiento de Foucault a Nietzsche es muy evidente en particular en lo que respecta a la crítica de la relación sujeto-objeto uno de los temas clásicos de la filosofía moderna: “ahora es al mismo tiempo sujeto y objeto, al mismo tiempo poeta, actor y espectador” (Nietzsche 2014, 61), aunque se refiere al coro, que para Nietzsche es lo central en la tragedia griega, esto da paso a aplicarse en función de entender la estética de la existencia ¿es la estética de la existencia necesariamente disolución o puerta de acceso a la experiencia del uno primordial? Esta desintegración del sujeto fundante en el caso de este trabajo de Nietzsche se justifica al decir que el genio llega a conocer algo en cuanto se hace partícipe del artista originario del mundo.

Para clausurar el análisis de *El nacimiento de la tragedia* y dar paso al texto de la *Genealogía de la moral*, también debe evaluarse la consideración de Nietzsche de los griegos como los hombres bellos, enunciado en el numeral primero de su ensayo de autocrítica, ¿qué conduce a Nietzsche para valorar la belleza en los griegos? Esta apreciación de la belleza en los griegos está fundada en la obra en los capítulos cuatro y más fuertemente en el quinto y sexto en el cual afirma que no existe una cultura tan adjunta al ideal de la belleza que los griegos y evidencia de esto es la arquitectura del Olimpo, belleza no sujeta a determinaciones de si algo es bueno o malo, sino que está disponible para ser contemplado y no para encontrar en las representaciones aspectos morales.

La genealogía de la moral se publicó en el año 1887. Para Reale y Antiseri en *La genealogía de la moral* su autor “investiga los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores; una comprensión de la génesis psicológica de los valores será suficiente por sí misma para poner en duda su pretendido carácter absoluto e indudable” (Reale y Antiseri 2010, 289). Pero también es una respuesta, sin duda, al libro de Paul Ree *El origen de los sentimientos morales*.

En el prólogo de este libro Nietzsche inicia poniendo en consideración el problema del conocimiento de “nosotros mismos”; esto da cabida a una lectura en clave de un cuidado o inquietud hacia sí: “nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros

mismos somos desconocidos para nosotros mismos esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a pasar que un día nos encontrásemos?” (Nietzsche 2013, 5). Este gesto de buscarse es una práctica propiamente anclada a las prácticas del cuidado de sí, es tomarse a sí mismo como meta; toda una manera de direccionar la mirada, un ejercicio de aplicar sobre sí mismo esa idea de búsqueda, es un principio de movimiento.

En el tratado tercero del libro mencionado Nietzsche apertura preguntándose ¿Qué significan los ideales ascéticos? (Nietzsche 2013, 95), infiriendo la existencia de una multiplicidad de maneras de entenderlo concorde a los individuos interrogados (Nietzsche 2013, 95); confirma la figura del sacerdote como el pastor de los enfermos y publicitando la máxima del descuido de sí mismo (Nietzsche 2013, 138).

Nietzsche presenta en esta parte la forma mediante la cual vive de una forma ascética, buscando un lugar para el silencio, para distanciarse de la charlatanería del hoy (2014, 108-109), un lugar de alejamiento para poder estar consigo mismo. El pensador argumenta que, el ser humano perdió esa capacidad de valerse por sí mismo y ha delegado esta función a otros y se ha entregado a realizar un sinnúmero de agresiones a sí mismo (2014, 115).

Como se ha mostrado Nietzsche ha colocado en jaque la reflexión moral en Occidente y la forma de comprender la estética, pero Heidegger pondría en entredicho la reflexión filosófica y se enfoca en el cuidado como una estructura fundamental del *Dasein*.

1.4. Martin Heidegger: *Sorge*, estructura fundamental del *Dasein*

Martin Heidegger (1889-1976) es el pensador más importante del siglo XX, para un amplio campo de especialistas, porque colocó como objeto de la crítica la metafísica mediante la pregunta por el sentido del ser, la cual, según Heidegger había sido olvidada; además, muchas de las reflexiones filosóficas de ese siglo tomaron como punto de partida los planteamientos heideggerianos, por ejemplo, las exploraciones en torno a la hermenéutica de Gadamer y a la deconstrucción derridiana. Su obra crucial es *Ser y tiempo* publicada en 1927, pero cuenta con otros textos no menos importantes como: *Introducción a la metafísica*, *Carta sobre el humanismo*, *Kant y el problema de la metafísica*, etc.

Ser y tiempo es un tratado en el que el filósofo alemán incorpora y hace trabajar un sinnúmero de conceptos como eje de reflexión, entre los cuales debe considerarse significativo, *Dasein*, o

ser-ahí o ahí del ser⁷, quien es el ser privilegiado al cual le corresponde su ser, y el que realiza la pregunta por el ser, pues es al *Dasein* que debería interrogarlo sobre el sentido del ser, ese ser va a decir Heidegger somos nosotros mismos, los seres humanos. Jesús Adrián Escudero (2016) con respecto al *Dasein* afirma que “es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, se mueve por la tendencia a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su tendencia a la caída” (Escudero 2016, 21).

Jesús Adrián Escudero (2016) en su trabajo de favorecer una herramienta de lectura para *Ser y tiempo* presenta la importancia de leer *Ser y tiempo* tomando como base los cursos previos de Heidegger llevados a cabo en Friburgo y Marburgo, con esto constata que el problema de la pregunta por el sentido del ser y otros iniciaron mucho antes de la publicación de la obra maestra. En 1927 Heidegger publica *Ser y tiempo*, obra en la que realiza un *Ontología Fundamental* con la cual pretende corregir 2,500 años del error del pensamiento filosófico al confundir el ser y el ente, a lo que se ha denominado, *Diferencia Ontológica*. Ahora bien, ¿a qué se refiere Heidegger con *Ontología Fundamental*? Según Juan Navarro (1966) en un artículo titulado *Sentido de la Ontología fundamental en Heidegger* va a considerar como una pregunta por el fundamento de la metafísica, pero al realizar esto se constata la pérdida de dicho fundamento y de ahí la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del ser y la caracterización de la esencia de la metafísica como el hecho mismo del olvido del ser.

La *Ontología fundamental* viene a preguntar y descubrir “was die Metaphysik in ihrem Grunde sei”, qué sea la metafísica en su fundamento. Pero ello implica, al menos en la interpretación heideggeriana, que la metafísica en su historia ha perdido el fundamento. De ahí que sea previo a dicha *Ontología* la superación de la metafísica entendida como “der Schritt zurück”, como “der Rückgang in den Grund der Metaphysik”, La *Ontología fundamental* es, pues, una vuelta al ser como fundamento (Grund). Pero también como verdad (Wahrheit). Mientras no se piensa la verdad del ser queda toda *ontología* sin fundamento (Navarro 1966, 30).

Vattimo afirma que el problema esencial de la obra es el ser (Vattimo 2006, 12) y el mismo Heidegger muchas veces confirmaba esto, en especial para evitar las lecturas existencialistas

⁷ *Dasein* corresponde con la traducción de Jorge Eduardo Rivera de 1997 y ser-ahí a la realizada en Gaos en 1951.

de su producción intelectual. En este tratado el objetivo es “la elaboración fundamental de la pregunta por el ser, la destrucción de la historia de la ontología -destrucción que pertenece esencialmente al planteamiento de dicha pregunta, y sólo es posible dentro de él” (M. Heidegger 1997, 46) El ser para Heidegger es entendido como poder ser, proyecto, posibilidad.

Schmid plantea una interrogante en torno a *Ser y tiempo* con la cual se podría dar inicio al estudio de la obra desde la noción de cuidado:

¿Y quién es Heidegger sino el pensador que va a recoger la pregunta por el fundamento en la historia de la filosofía, y la va a dotar de intensidad, a transformar y liberar de la función fundante del sujeto epistemológico y sustancial, con el propósito de encontrar de nuevo, en *Ser y tiempo*, un fundamento en la estructura del “cuidado” [Sorge]? (Schmid 2002, 181).

Ahora bien, “El término “cuidado” es utilizado por Heidegger como un concepto ontológico (existenciario), no óntico (existencial)” (Schmid 2002, 187), en cuanto el cuidado “sienta las bases para todo modo de comportamiento óntico” (Schmid 2002, 187), pues para Heidegger lo ontológico es la base para lo óntico. Schmid prosigue afirmando que “El momento estructural del cuidado tiene en el ser-para-la-muerte su concreción más originaria” (Schmid 2002, 189), pues la muerte en esta obra se entiende como la posibilidad más propia del *Dasein*, pues ella presenta a las otras posibilidades como tal, sólo posibilidades; a la vez que al *Dasein* como poder-ser, es decir, como proyecto. La muerte es la posibilidad más propia porque de ella el *Dasein* no puede huir y está siempre frente a ella, le es constitutivo al ser. El mismo Heidegger afirmará que “La *perfectio* del hombre- el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es ‘obra del cuidado’” (M. Heidegger 1997, 220).

El título del párrafo 41 de *Ser y tiempo* es: El ser del *Dasein* como cuidado:

Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada... Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también incluidos los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de (M. Heidegger 1997, 215).

Y el autor prosigue afirmando con relación al cuidado que “en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* ‘antes’, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del *Dasein*” (M. Heidegger 1997, 215). Incluso habla de fracaso, si se intenta reducir “el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad o el deseo o el impulso y la inclinación o, reconstruirlo a partir de ellos” (M. Heidegger 1997, 215), pues el cuidado es anterior a todos estos fenómenos y estos se fundan existencialmente en él (M. Heidegger 1997, 216).

En el libro *Ser y tiempo* Heidegger (1995) la noción de cuidado de sí, *Selbstsorge* en alemán, es una estructura fundamental del *Dasein*, la cual está problematizada con otras dos nociones “La expresión “cuidado de sí” [*“Selbstsorge”*], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *fürsorgen* [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología” (M. Heidegger 1997, 215) Heidegger considera ocupación y solicitud como los dos aspectos constitutivos del cuidado: “el cuidado es siempre, bien sea sólo privadamente, ocupación y solicitud” (Heidegger 1997, 216). Con esto se podría decir que la preocupación no corresponde a la estructura del cuidado, y la solicitud en cambio tiene que ver con la capacidad de ver que el proyecto que representa el *Dasein* no se debe procrastinar, es decir, diferir, sino que requiere un ponerse de inmediato en obra.

Heidegger en esa búsqueda de justificación del cuidado como ser del *Dasein* se adentra en un testimonio, el cual es denominado como preontológico (M. Heidegger 1997, 218), que no es sinónimo de óntico; se trata de la fábula de Cura, incluida en el párrafo 42. Se narra lo que acaece mientras Cura está atravesando el río y encuentra un gredoso barro y se dispone a moldearlo y como luego solicita a Júpiter sople el espíritu sobre lo formado; entonces se desenvuelve una discusión entre los dos para asignar un nombre, implicados luego también tierra y colocando a Saturno en calidad de juez (M. Heidegger, *Ser y Tiempo* 1997, 219), concluyendo que el ser humano en cuanto existente es estructuralmente constituido por el cuidado, mientras existe se aplica al cuidado.

En el párrafo, *La conciencia como llamado del cuidado*, Heidegger va a plasmar la exigencia de la estructura fundamental del *Dasein* es una llamada del cuidado en cuanto modo de ser de

este, es decir el *Dasein* se despliega en el desarrollo de su vida, la cual es también temporal en una relación de cuidado, existe cuidándose, ocupándose de sí.

Los cuatro autores han trabajado de cierta manera la noción, pero es en Heidegger que aparece de manera explícita bajo el concepto *Sorge*, entendida como estructura fundamental del *Dasein*, y distinguiéndose del cuidado de sí; en los otros pensadores se ha visualizado una suerte de práctica del cuidado de sí, un procedimiento de volcar la mirada hacia sí mismo, una ejercitación del yo, un encaminarse a encontrarse consigo mismo. En Foucault la reflexión de la noción se articula en el periodo de los últimos cinco años, pero para llegar a ese momento es necesario, a modo de señalamiento, presentar los diferentes desplazamientos en el pensamiento foucaultiano hasta llegar al aspecto relativo a la problemática central de esta pesquisa.

Capítulo 2

Los diversos proyectos en la producción de Michel Foucault

¿Qué cambios se han realizado en la forma de problematizar desde el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad* (1954) a su último curso en el *Collège de France*, *El coraje de la verdad* (1984)? Sin duda, lo que hay entre estos dos extremos de la producción en el pensamiento foucaultiano es una manera totalmente diferente de abordar los problemas y de problematizar, pero lo que está contenido de un punto a otro de igual forma es un abanico multicolor de formas de problematizar y una gran variedad de proyectos de investigación, un sinnúmero de trabajos desde múltiples perspectivas, la celebración de diversos actos filosóficos.

¿Genealogía del sujeto moderno? ¿Historia de las relaciones entre sujeto y verdad? ¿Historia de la política de las veridicciones? ¿Estética de la existencia? ¿Ontología crítica de nuestra actualidad? ¿Historia de la sexualidad? ¿Historias de las técnicas de sí? ¿Historia crítica del pensamiento? ¿Historia de los sistemas de pensamiento? ¿Historia de la gubernamentalidad? ¿Arqueología de los saberes? ¿Genealogía del poder? Dilucidar si estos proyectos podrían ser incluidos unos en otros o si son equiparables; o, si existen diferencias, esto es, total independencia de unos frente a otros sería el primer obstáculo para el presente capítulo, el cual se reviste de profunda complejidad porque implica retomar las divisiones realizadas al momento de abordar la producción de Foucault y proponer otra o mostrar no los productos, sino el proceso.

Esquemmatización de gran relevancia como la de Deleuze sintetiza la producción foucaultiana en la triada: saber, poder, subjetivación, se hace referencia a esto porque tal vez estos cortes facilitan asir la amplia obra foucaultiana, pero al mismo tiempo generan campos de sombra o han condicionado la recepción del pensamiento foucaultiano y han imposibilitado otros. Pero esta división propuesta por Deleuze habría sido ya declarada por Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* [2008] (2014), curso dictado en el año 1983, en el cual realiza una síntesis de su trayectoria, él rescata tres momentos: primero, el estudio del eje de formación de los saberes; segundo, analizar el poder como campo de procedimientos de gobierno; finalmente, el eje de constitución del modo de ser del sujeto (Foucault 2014, 20-21); esta caracterización se encuentra presente de igual manera y de una manera esquemática en la introducción del tomo segundo de la *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*:

Me pareció necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se designaba como el progreso de los conocimientos: me había llevado a interrogarme por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber. Fue igualmente un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del “poder” me llevó a interrogar más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Parecía que era necesario ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “sujeto”, convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto (Foucault 2009, 4).

Tal parece que estas palabras de Foucault ponen en evidencia la actitud del investigador que no trabaja con esquemas rígidos y no ofrece un conocimiento cerrado y definitivo sobre los problemas, refleja más bien un ejercicio continuo sobre el acontecimiento, una actitud de labor constante de plantear los debates desde otras preguntas. En un conjunto de trabajos realizados por Foucault con Paul Rabinow y Dreyfus Hubert realizados en abril de 1983, aparecido bajo el nombre *Sobre la genealogía de la estética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso*, adjunto al libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, se manifiesta una respuesta a la aplicación de la genealogía en tres formas, muy en sintonía con lo expresado en los párrafos anteriores:

Existen tres dominios posibles para la genealogía. El primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través del cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; el segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder, a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; el tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales (Hubert y Rabinow 2001, 270).

En los tres momentos se menciona la importancia de la constitución en tanto sujetos: de conocimiento, de acción sobre los otros y de moral, esto al parecer abre paso a reconocer un tipo de reflexión alrededor del sujeto, pero desde la constatación que, el devenir sujeto son procesos de articulación histórica, no existiría en este sentido un sujeto sustancial o fundante, sino anclado a mecanismos de subjetivación adjuntos a un momento histórico determinado y fijado. Deleuze al respecto referirá una reflexión interesante para argumentar lo antes mencionado: el ‘retorno’ al problema de sujeto muy difundido en los comentaristas afirma en su entrevista *Un retrato de Foucault* que no se trata del sujeto “no hay sujeto, hay producción

de subjetividad: precisamente porque no hay sujeto, subjetividad debe ser producida a cada momento” (Deleuze 1999, 182). Entrevista hecha por Clarie Parnet en 1986.

Aquello que se pretende en este capítulo es efectuar un corte en la producción foucaultiana que posibilite ubicar y señalar los múltiples desplazamientos de la producción intelectual de Foucault, un tipo de escisión no tan común que habilite la comprensión de los nudos significativos de problematización, pero que al mismo tiempo prepare y contextualice el camino para la reflexión del cuidado de sí. Ahora bien, esta escisión en la producción foucaultiana se distribuye en dos fragmentos: la primera parte de la escisión abarca desde la primera obra de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad* publicada en el año 1954 hasta el texto: *Arqueología del saber* de 1969, el estudio se remite a una suerte de lectura cruzada de los textos complementándolos con otros que pertenecen al mismo rango temporal. La parte restante, a la cual se denomina el momento *Collège de France*, se inaugura con el análisis del opúsculo para opositar a la cátedra en esta institución redactado en 1969 hasta el curso de 1984, *El gobierno de sí y de los otros II: el coraje de la verdad* de 1984, en esta parcela se toma como eje principal del análisis los 13 cursos impartidos en la institución antes mencionada y se acrecienta con los libros publicados en el periodo de este espacio de tiempo y otros documentos como entrevistas, colaboraciones y otros escritos. Vale aclarar que esta escisión es con fines explicativos y no excluye la imbricación de algunos elementos de un segmento en otro. De esta forma se realiza una dinámica desde la cual el primer periodo toma como referencia los textos publicados en formato de libro y se complementa el análisis con los textos excluidos del formato libro. Para la segunda se elige a modo de fuente principal para la reflexión los cursos del *Collège* que a su vez se enriquece con la inclusión de los libros publicados y otros escritos de estatuto heteróclito, como ha señalado Revel. En el libro *Conversaciones Gilles Deleuze* en una entrevista en torno a su situación frente a Foucault y específicamente a la forma de abordar sus trabajos afirma la necesidad de encararlos en su totalidad, en otras palabras, efectuar un auténtico trabajo sobre ellos:

Hay que considerar la obra en su totalidad, seguirla más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla, recibirla entera. De otro modo no se comprende nada. Seguir a Foucault en los problemas a los que se enfrenta, en las rupturas o desviaciones que se le hacen necesarias antes que pretender juzgar sus soluciones (Deleuze 1999, 139).

La entrevista fue concedida a Robert Maggiori y apareció bajo el título de *Hender las cosas, hender las palabras*, se realizó el 2 y 3 de septiembre de 1986, esta sería la modalidad seguida para trabajar en esta parte de la investigación, considerar la obra en su totalidad, en tal situación implica reflexionar sobre textos no siempre considerados de gran importancia por el propio Foucault, es el caso de *Enfermedad mental y personalidad*, también es necesario advertir de manera modesta el carácter inabarcable de la producción de este pensador, por tal motivo se han seguido ciertos procedimientos y hay una restricción a señalar las temáticas que abarquen la obra sin ingresar en explicaciones muy específicas, pues únicamente se busca indicar los desplazamientos en el pensamiento foucaultiano.

2.1. Foucault en el momento previo al *Collège de France* (1954-1969)

Es oportuno advertir el procedimiento desarrollado en esta parte del trabajo de cara a la forma de análisis de las obras, este es, que no se realiza un estudio de cada texto de manera aislada, se ha optado en cambio por encararlos desde la discusión de puntos nodales, o temáticas significativas, convertidas en variables para construir un hilo narrativo. Los ejes de base de la reflexión para este momento son dos: los saberes y el sujeto.

2.1.1. Los desplazamientos al investigar los saberes

El libro *Enfermedad mental y personalidad* se publicó en el año 1954 por la editorial *Presses Universitaires de France*. En la introducción Foucault declara los dos problemas planteados a la patología mental, contenidos en las siguientes interrogantes “¿en qué condiciones podemos hablar de la enfermedad mental en el campo psicológico? ¿Qué relaciones establecer entre hechos de la patología mental y los de la patología orgánica?” (Foucault 2002, 9). Lo que busca diferenciar, en síntesis es “la delimitación de una perturbación patológica exige en patología mental métodos distintos que en patología orgánica” (Foucault 2002, 21), este juego de poder brindar un estatuto autónomo a la patología mental, que deje de ser pensada desde los elementos orgánicos y de una metapatología, un trabajo de distinción de los campos y del objeto de estudio, pues argumenta que la enfermedad no debe ser entendida de la misma manera como la patología orgánica:

Por lo tanto, no podemos admitir de lleno ni un paralelismo abstracto ni una unidad masiva entre los fenómenos de la patología mental y los de la orgánica; y es imposible transportar de una a la otra los esquemas de abstracción, los criterios de normalidad o la definición del individuo enfermo. La patología mental debe liberarse totalmente de todos los postulados

abstractos de una ‘metapatología’; la unidad que asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho (Foucault 2002, 24).

A manera de hipótesis en este texto Foucault argumenta la carente distinción de los conceptos tanto de la patología mental y la patología orgánica causada por la existencia de una patología general abstracta que impondría los mismos conceptos a las dos anteriores; entonces él busca “demostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre cierta ‘metapatología’ sino sólo en una reflexión sobre el hombre mismo” (Foucault 2002, 10). Este trabajo presenta un balance de cómo se ha constituido las psicologías tradicionales o recientes para luego demostrar aquellos postulados de los cuales debe tomar distancia la medicina mental para conseguir rigurosidad científica (Foucault 2002, 10).

En el texto se constata la definición esencialista de la enfermedad. Evidencia además el papel de la personalidad en la conceptualización de la enfermedad mental, de esto se desprende la clasificación entre psicosis y neurosis, la primera apela a la afectación de la totalidad de la enfermedad en la personalidad, y la segunda afectaría una parte de esta. Específicamente “se clasifican en la psicosis la paranoia y todo el grupo esquizofrénico con sus síndromes paranoides, hebefrénicos y catatónicos; y entre la neurosis la psicastenia, la histeria, la obsesión, la neurosis de angustia y la neurosis fóbica” (Foucault 2002, 18). El saber que entra en juego en esta obra sería la psicología, la modalidad de problematizar está caracterizada por la necesidad de dar un rigor científico a esta disciplina, para lo cual presenta la necesidad de comprender esta disciplina interrogando al ser del hombre, es decir, al objeto del saber psiquiátrico, no existe en la manera de trabajar sobre las condiciones de posibilidad del saber, algo muy diferente ocurrirá en *Las palabras y las cosas*. Como se constata en esta primera publicación hay un estudio enfocado en los contenidos de la disciplina, y en el otro texto sucedería algo diverso.

En el texto *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* publicado en 1966 Foucault afirma con relación a la manera de hacer una historia del pensamiento clásico, el cual se equipa a efectuar un análisis arqueológico: “es necesario reconstruir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o un problema, y es ella la que porta la historicidad del saber”

(Foucault 2014, 91). En esto se visualiza una distinción al trabajo anterior que está centrado en ver las condiciones de la enfermedad y no el sistema general del pensamiento.

En el prefacio aclara aquello que trabaja, lo cual no supone un trabajo enfocado en la forma en la que progresa el conocimiento, sino en las condiciones de posibilidad del saber, aquello desde lo cual se materializa:

No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, pueda reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos considerados fuera de cualquier criterio que se refiere a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino las de sus condiciones de posibilidad (Foucault 2014, 15).

Foucault en *Las palabras y las cosas* esboza una suerte de cartografía de como existen paradigmas o en lenguaje de Foucault⁸ diversas epistemes que rigen los diferentes momentos históricos, los mismos que dibujan y condicionan las maneras de comprender las cosas; se trataría de esquemas de visibilidad o tan bien de invisibilidad, porque algo que muestra ciertos aspectos al mismo tiempo oculta otros. Foucault reconoce tres épocas en esta obra: el Renacimiento, la época clásica y el momento moderno, en la última identifica la procedencia o emergencia de las ciencias humanas.

Continuando con su análisis expresa que “las ciencias humanas no han recibido como herencia un cierto dominio ya dibujado, medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos positivos” (Foucault 2014, 357). Con esto constata la existencia de elementos de discontinuidad, tomando las bases de los planteamientos de Gastón Bachelard, es decir, no existe una comunicación entre los distintos momentos o épocas históricos antes mencionadas, esto es, no hay paso para considerar una linealidad en el desarrollo de las ciencias humanas en relación con las anteriores, sino que ésta marca una nueva perspectiva que irrumpe y apertura nuevos campos de visibilidad que antes no ingresaban en el horizonte de lo pensable. Lo que se muestra de manera clara en la siguiente afirmación “el siglo XVIII no les ha transmitido

⁸ El problema de la paradigma y episteme lo ha trabajado Giorgio Agamben en *Signatura rerum*.

bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior, pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida” (Foucault 2014, 357). Con lo antes dicho se visualiza que la idea de hombre se entiende como construcción propia de las ciencias humanas, es decir hay un proceso de consolidación del objeto de estudio. Pero ¿cuál debe ser considerado como el objeto de las ciencias humanas? A lo que da respuesta argumentando de manera negativa: “el objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo” (Foucault 2014, 366).

El hombre, en cuanto vida, habla y producción en Foucault queda erigido como objeto, en otras palabras, se consolida como meta de conocimiento, en la medida que es vida, lenguaje y producción de trabajo. Las disciplinas que son estudiadas por Foucault son: Biología, Economía política y Filología; no porque sean el único espacio de reflexión arqueológica, sino porque permiten al pensador analizar los aspectos más relevantes del momento moderno, debido a que son campos hegemónicos en la reflexión moderna, le posibilita realizar un estudio de las relaciones de los saberes y diagramar el esquema del saber y episteme habilitante.

2.1.2. Los desplazamientos al problematizar el sujeto

En un discurso pronunciado por Foucault en la Sociedad francesa de filosofía en el año 1969 aparecido bajo el título *¿Qué es un autor?* Se insertan ya en cierta manera unas problematizaciones muy claras sobre el problema del sujeto. Con la función autor presenta la posibilidad de pensar no quién habla sino las condiciones de posibilidad para que emerja un sujeto que esgrima un discurso, y se refiere a la necesidad de no reducir o atribuir ciertas acciones a un sujeto responsable de ellas, sino a aspectos relativos a estructuras o condiciones que habilitan enunciar algo así como un discurso.

En la conclusión del texto *Enfermedad mental y personalidad* el autor dice que “la verdadera psicología debe liberarse de esas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe desembarazarse de ese psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad desalienarlo” (Foucault 2002, 122). Ahora bien, cómo entender la afirmación enunciada 12

años después en *Las palabras y las cosas*, en cierta medida muy distinta con las que concluye el libro “sin embargo, reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault 2014, 17) ¿es el hombre el sujeto del saber psiquiátrico? En la primera obra va a ser muy importante el hombre, pero en *Las palabras y las cosas* se manifiesta el reciente nacimiento del hombre y consecuentemente su futura desaparición, por la sustitución de una nueva forma.

En *Las palabras y las cosas* el lugar del hombre en las ciencias humana es la de sujeto que son construidas por estas, el sujeto identificado con el hombre aparece en este trabajo como una invención, una construcción de la época moderna: “el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología del pensamiento. Y quizás también su próximo fin” (Foucault 2014, 398) y además permea la reflexión del hombre desde otra forma de concebirlo:

Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella (época clásica). Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo [...] (Foucault 1968, 302).

El tratamiento del hombre no se lo hace de cualquier manera, buscando algo así como una esencia en el libro *Las palabras y las cosas*:

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar (Foucault 1968, 343).

Foucault no logra aceptar una cierta naturaleza humana, pues en su acercamiento con la historia y su forma de historiar evidencia que los fenómenos son de tipo histórico, y con esta

idea de hombre no podría ser distinto, tampoco hay que olvidar su apuesta por la categoría del a priori histórico.

2.2. Foucault y el *Collège de France* (1969-1984)

Foucault estuvo vinculado en calidad de docente por 14 años en el *Collège de France* (enero de 1971 a junio de 1984), reemplazando la cátedra de “Historia del pensamiento filosófico” de Jean Hyppolite por “Historia de los sistemas de pensamiento”. A modo de iniciación para este segundo momento de la producción foucaultiana es conveniente enunciar tres escritos de Foucault, los cuales podrían ser catalogados como cimiento de las investigaciones posteriores en el Colegio de Francia, estos son: el opúsculo para presentar su candidatura a esta institución⁹, su discurso inaugural titulada *El orden del discurso*¹⁰ y el escrito en homenaje a Jean Hyppolite, *Nietzsche, la genealogía, la historia*¹¹.

Revel argumenta de manera muy acertada y ciertamente en consonancia con Foucault que “la historia del pensamiento examina la manera en que se plantean los problemas para este último (el pensamiento) y las estrategias desplegadas para responder a ellas” (Revel 2014, 47). Revel afirma esa apuesta radical de Foucault por el ejercicio histórico frente a la filosofía hegemónica de su tiempo: “en oposición a las filosofías del sujeto su propósito es, entonces, arribar a ‘un análisis’ que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica” (Revel 2014, 170). Frente a las ideas de un sujeto fundante, sin historia el pensador opta por dilucidar la dinámica histórica adjunta a los procesos de subjetivación.

En un seminario realizado por Foucault en la Universidad de Berkeley afirma con relación a su proyecto de historia del pensamiento: “[...] es la historia de los modos en que la gente empieza a preguntarse por algo, de los modos en que se vuelven ansiosos acerca de esto o aquello, por ejemplo, de la locura, acerca del crimen, acerca del sexo, acerca de sí mismo. O acerca de la verdad” (Foucault 2003, 317), y ese tipo de historia es lo que este pensador tomó como camino durante su trayectoria como investigador.

⁹ En este corto escrito realiza un balance de sus trabajos previos y la necesidad de iniciar un tipo de investigación que lleva el nombre de Historia de los sistemas de pensamiento.

¹⁰ El discurso inaugural expresa el estatuto de los discursos, los cuales responden a condiciones de posibilidad y ciertas formas de racionalidad.

¹¹ Este escrito recogería la metodología implementada por Foucault en sus investigaciones, adjunta a un tipo de historia genealógica.

Ahora bien, se realiza un triple corte en esta segunda parte para sistematizar los cursos. De esta manera los cursos de 1971 a 1976, que trabaja con base a los archivos tratando de bosquejar la dinámica de las relaciones de poder, corresponden al fragmento primero; los cursos de 1978 y 1979 hacen parte de la segunda, a criterio personal estos dos cursos son fundamentales porque en ellos se evidencia una ruptura significativa en la forma de abordar las investigaciones, un espacio de transición. Finalmente, el segmento tercero corresponde a los cursos de 1980 a 1984¹², centrados en las prácticas o tecnologías de sí antiguas, tanto del cristianismo y los cinco siglos precedentes. Los aspectos generales sujetos al análisis son: la problematización del poder, del gobierno y de la estética.

Los cursos de los primeros 6 años a rasgos generales harían lo siguiente:

Lecciones sobre la voluntad de saber (1971). El tema abordado en el curso es la voluntad de saber, además de concebir la verdad como un acontecimiento y no como algo dado. Incluye un análisis de la tragedia de Sófocles Edipo rey.

Teorías e instituciones penales (1972). El curso gira alrededor de la forma saber-poder, y se enfoca en el estudio de algunas prácticas de encarcelamiento, en otras palabras, la emergencia del sistema de control social y punición centralizada en el estado.

La sociedad punitiva (1973). El análisis se centra en las formas de castigo. La idea del criminal como enemigo de la sociedad y todas las esferas en las cuales se llevan a cabo el encierro (escuelas, fábrica-convento, centro penitenciario que incluía el taller).

El poder psiquiátrico (1974). El curso está orientado al estudio del hospital y las diversas maneras de comprender la enfermedad en el siglo XVIII y XIX. Argumenta como el hospital es el lugar de observación, diagnóstico, de señalamiento clínico y experimental. Al analizar la locura en el siglo XIX evidencia como el médico es el que produce al enfermo mental mediante el poder que este posee. Importante en el curso la explicación de la emergencia de la antipsiquiatría.

Los anormales (1975). La temática del curso son las transformaciones de la pericia psiquiátrica en materia penal, para lo cual toma en cuenta los casos de la monstruosidad criminal, hasta llegar al diagnóstico de los delincuentes anormales.

¹² Analizados en el capítulo III de este trabajo de manera detallada.

Defender la sociedad (1976). El tema es sobre el tipo de narrativa histórica usados para contar la historia que sigue el modelo bélico o la guerra como principio de intelección del devenir histórico. Esta idea de guerra incluye aspectos como invasión, batalla, conquista, victoria, relaciones de los vencedores con los vencidos, saqueos y apropiación, levantamientos.

El libro *Vigilar y castigar* [1975] y el tomo primero de la historia de la sexualidad, *La voluntad de saber* [1976] deberían ser considerados el lugar de exposición sintética de las investigaciones que el pensador francés llevo a cabo desde el año 1971 hasta el año 1976, pero a su vez hay temas que tienen un lugar único en los cursos. En ellos se evidencia una manera novedosa de trabajar sobre los archivos, es decir, una manera diferente de hacer que estos hablen, desde un arte de interrogar. Este periodo de la investigación de Foucault abreva directamente de las fuentes del Grupo de información sobre las prisiones (GIP), pero a su vez toma el espíritu revolucionario del mayo del 68. En *La voluntad de saber* se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey (2005, 95).

De *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, concretamente de los capítulos denominados *Unas instituciones completas y austeras*, y de *Lo carcelario*, se extrae los siguientes horizontes de reflexión: la relación o el impacto que el sistema de prisión significó en su surgimiento en relación a la producción económica (trabajo); la especificidad e importancia del panóptico y sus técnicas; finalmente, aunque es importante reconocer el momento paradigmático del surgimiento de lo carcelario, parece ser que lo más crucial es identificar que el sistema carcelario se identifica con otros espacios y otros sujetos con los que de igual manera comparten prácticas de vigilancia y de control de los cuerpos.

Reflexión primera: tras la siguiente afirmación se encierra el aspecto general de la relación prisión-sociedad “ha aparecido tan ligada, y en profundidad, con el funcionamiento mismo de la sociedad” (Foucault 2016, 266), con esto se constata como la prisión se relaciona con aspectos de la sociedad, ¿con cuáles?, religiosas, médicas, económicas, arquitectónicas, administrativas (2016, 275-276), pero con la reflexión se desea manifestar como está en un momento vinculada con la dimensión económica, para lo que el argumento que sigue es necesario “el trabajo penal no puede ser criticado en función del desempleo que podría provocar. Por su poca extensión y escaso rendimiento, no puede tener incidencia general sobre la economía” (279), con lo cual se manifiesta la naturaleza de la prisión no es lo

económico, sino el acto de reinsertar al prisionero a la vida de la sociedad, es decir, para rehabilitarlo (280).

Reflexión segunda: referida al tema del panóptico, que es uno de los aspectos fundamentales de la prisión, y Foucault constata que “es preciso que el preso pueda ser mantenido bajo una mirada permanente; es preciso que se registren y contabilicen todas las notas que se puedan tomar sobre él” (Foucault 2016, 288). Y la justificación entonces de una mirada que vigile a los presos y también al personal (2016, 89), para lo cual se implementan un conjunto de técnicas como los registros, y una suerte de cuestionario que se convierte en un elemento biográfico, este es el llamado boletín individual (2016, 289) con esto se hace del infractor y el delincuente un objeto de saber (2016, 291).

Reflexión tercera: Foucault identifica el surgimiento del sistema carcelario en 1840 (Foucault 2016, 343) con Mettray, pero la reflexión que es oportuno realizar es como las maneras de relación que se dan en esta se asemejan a otras esferas e instituciones de la sociedad, como es la forma en que se identifica el sistema carcelario con la familia, el taller, el ejército, la escuela y el modelo judicial (2016. 343-344), en esto se entiende como la prisión deviene en una suerte de reproducción de la sociedad a escala y en espacio micro y además como los encargados de velar por el orden deben cumplir un rol de padres, profesores, contramaestres, jueces, suboficiales (2016, 344). Hasta aquí lo vinculado a ese primer momento del Colegio de Francia.

En el desplazamiento del pensamiento foucaultiano el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2015) en el texto *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* presenta tres puntos desde los cuales las lecciones: *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica* podrían considerarse como un momento de ruptura en las investigaciones precedentes, en síntesis: por su reflexión sostenida sobre el Estado, por la reflexión sobre la racionalidad política contemporánea y por la centralidad ocupada por la ética en el mundo grecorromano (Castro-Gómez 2015, 12-13). En este caso el pensador colombiano ve en estos dos cursos un momento de viraje en la problematización foucaultiana.

Castro-Gómez evidencia que “en sus cursos de 1978 y 1979 Foucault manifiesta que el enemigo había cambiado de rostro y el modelo de la guerra (adecuado quizás para entender el

combate a la soberanía absoluta del Estado) tenía que ser abandonado” (Castro-Gómez 2016, 13), ingresa a un estudio de la gubernamentalidad, las formas mediante las cuales el Estado interviene en la vida y en los aspectos individuales de las personas. En el curso de 1978 Foucault desea plantear entre otros problemas el de la pastoral cristiana, los movimientos de resistencia que no sólo se dieron en la reforma, sino que se extendieron hasta las vivencias de los monasterios, pero antes indaga sobre la administración de las poblaciones, como éstas se configuran, el gobierno de las poblaciones mediante el manejo de la escasez. En síntesis, se podría decir que el problema es la forma cómo administrar las poblaciones en un primer momento y luego el cambio a la reflexión en torno al arte de gobernar y al análisis de los caminos del liberalismo y el neoliberalismo. Pero Foucault realizaría una torsión más pronunciada en los últimos cinco años.

En la entrevista intitulada *La vida como obra de arte* en la cual Deleuze presenta la apuesta foucaultiana por la constitución de modos de existencia no es exclusivamente una orientación estética sólo, sino también ética; este diálogo lo realizó Deleuze con Didier Eribon el 23 de agosto de 1986, pues si hay una preocupación de Foucault en sus últimos años esta se recogería en los aspectos de una apuesta por estudiar la estética.

En un texto de Michel Foucault editado en 2013 bajo el título: *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias en Darmouth. 1980* se plantean enunciados significativos relativos al debate iniciado por el autor francés a partir de 1980, este texto recoge dos conferencias dictadas en Darmouth Collège y adicionalmente un debate y una entrevista efectuados en la Universidad de California; estos escritos posibilitan en gran medida pensar el proyecto de realizar una genealogía del sujeto moderno (Foucault 2016, 7), según lo expresado por Edgardo Castro en la presentación de la obra para lectores de lengua española. Fruchaud y Lorenzini, afirman por su parte que:

Esta edición presenta la traducción de dos conferencias pronunciadas en inglés por Michel Foucault en el Darmouth Collège de Hanover (New Hampshire, Estados Unidos), el 17 y el 24 de noviembre de 1980, “Subjectivity and truth” y “Christianity and confession”. Poco tiempo antes el 20 y el 21 de octubre, había presentado en la Universidad de California en Berkeley, en el marco de las Howison lectures y con el título “Truth and subjectivity”, una versión ligeramente distinta de esas mismas conferencias [...] Hemos incluido en esta edición dos textos contemporáneos a esas conferencias: la traducción de un debate público en inglés que se llevó a

cabo en Berkeley el 23 de octubre, en el cual Foucault retoma algunos de los debates abordados en las conferencias y responde a preguntas sobre sus trabajos, así como una entrevista en francés realizada el 3 de noviembre con Michel Bess [...] (Foucault 2016, 17).

En la misma obra Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini y Martinina Tazzioli refrendan como Foucault “inaugura en 1980 un vasto campo de trabajo de investigaciones genealógicas sobre las relaciones entre subjetividad y verdad, en las que se atribuirá un papel decisivo a las técnicas de sí” (Foucault 2016, 20) y de manera más clara este año es crucial al celebrar una inflexión, ruptura o discontinuidad¹³ en el pensamiento foucaultiano:

En efecto, es en el curso *Del gobierno de los vivos*, dictado en el *Collège de France*, cuando Foucault elabora el proyecto de una historia de los “actos de verdad” –expresión con la cual indica “la parte que toca al sujeto en los procesos de aleturgia”- o, mejor, de los actos de verdad “reflexivos”, en los que el sujeto es a la vez actor, testigo y objeto de la manifestación de la verdad y cuya forma más pura y más importante desde el punto de vista histórico, claro está, la confesión (Foucault 2016, 21).

En este proyecto, Foucault muestra “los modos de formación del sujeto que se derivan de las tecnologías de sí cristiana son, pues, muy diferentes de los que encontramos en la antigüedad grecorromana” con esto se elucida el carácter histórico de las prácticas, esto es, ese juego de diferenciación. Incluso, él declara: “lo que caracterizó la cultura occidental desde la Edad moderna fue el intento de encontrar un fundamento positivo para la hermenéutica de sí heredada del cristianismo” (Foucault 2016, 33), esto da cabida a pensar la influencia de las formas de subjetividad cristiana en la constitución del sujeto moderno.

La conferencia del 17 de noviembre de 1980, *Subjetividad y verdad*, inicia con el caso del psiquiatra Leuret y su práctica de interrogación o, mejor dicho, confesión por parte de un paciente en situación de locura; para luego desplazar su discurso en presentar su proyecto investigativo acerca de la “genealogía del sujeto moderno” (Foucault 2016, 41) considerado como un tema general. Inscrito tiempo atrás, pero radicalizado desde este año. Acto seguido

¹³ En esto hay una aproximación al sugestivo título del libro de Judith Revel (2014) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*.

manifiesta la hegemonía de la filosofía del sujeto (Foucault 2016, 41), la crisis posterior a esta y la posible salida marxista apelando a una modalidad de humanismo (Foucault 2016, 42). Foucault en la conferencia muestra dos salidas o derroteros para dejar la filosofía del sujeto fundante; por un lado, el positivismo lógico y por otro el estructuralismo que encierra una escuela de lingüística, el psicoanálisis y la antropología; por su parte él, toma un camino distinto, mediante una genealogía del sujeto, “estudiando la constitución del sujeto a lo largo de la historia que nos ha llevado al concepto moderno de sí mismo” (Foucault 2016, 42).

Su campo de preocupación es “las formas de conocimiento creadas por el sujeto con referencia a sí mismo. Estas formas de conocimiento de sí son importantes, creo, para analizar la experiencia moderna de la sexualidad” (Foucault 2016, 44). Foucault en la conferencia enumera tres tipos de técnicas: de producción, de significación y de dominación, y sus investigaciones precedentes enfocadas especialmente en las últimas sufren un quiebre al percatarse de un cuarto tipo, estas son, “técnicas o tecnologías de sí” (Foucault 2016, 45) entendidas como aquellas que:

Permiten a los individuos efectuar por sí solos [o con ayuda de otras personas] una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza de poder sobrenatural, etc., (Foucault 2016, 45).

En la conferencia, él es muy claro al decir la orientación de sus estudios, canalizados al gobierno en el terreno de la sexualidad por medio de las técnicas de sí. Su conclusión es bastante estimulante con relación al tipo de sujeto en el primer siglo de la era presente: “aún en una época tan tardía como el siglo I d. C., el tipo de sujeto que se propone como modelo y objetivo en la filosofía griega, helenística o romana es un sí mismo gnómico, en el cual la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una sola y misma cosa” (Foucault 2016, 56).

Un elemento de actualidad y proximidad con Nietzsche se encuentra en la enunciación anexada al sí mismo, el cual debe “constituirse por la fuerza de la verdad” (Foucault 2016, 56) y más adelante confirma: “el sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar, y no algo que deba construirse mediante la superposición, la sobreimposición, de la voluntad y la verdad” (Foucault 2016, 56).

En la conferencia del 24 de noviembre de 1980 manifiesta su interés por “demostrar que la hermenéutica de sí moderna está mucho más arraigada en esas técnicas cristianas que en las clásicas” (Foucault 2016, 71), esto conduce a Foucault al reconocimiento de la poca influencia del *gnothi seauton*, conócete a ti mismo (Foucault 2016, 71). Quizás esto lo dirige a distinguir las técnicas de sí griegas y las cristianas. Pero en el curso dictado en 1982 en el *Collège de France* se efectuará una comprensión nueva del conócete a ti mismo, muy distinta, al incluir en el estudio la noción de cuidado de sí, la cual como va a mencionar el autor es más significativa de lo que la historiografía de la filosofía ha caracterizado.

La tecnología de sí griega, o las técnicas de sí filosóficas, apuntaban a producir un sí mismo que pudiera ser, que debía ser, la superposición permanente en forma de memoria de sujeto del conocimiento y el sujeto de la voluntad. Creo que en el cristianismo vemos el desarrollado de una tecnología de sí mucho más compleja. Esta mantiene la diferencia entre conocimiento de ser- conocimiento de mundo, conocimiento de la naturaleza- y conocimiento de sí, que cobra forma en la constitución del pensamiento como campo de datos objetivos que es necesario interpretar y el papel de interprete es asumido por el trabajo de una verbalización continua de los más imperceptibles movimientos del pensamiento: tal es la razón por la cual podría decirse que es el sí mismo cristiano que está ligado a esa técnica en un sí mismo gnoseológico (Foucault 2016, 92).

El proyecto foucaultiano sobre las relaciones entre subjetividad y verdad puede ser visibilizado al retomar una pregunta del propio Foucault en una entrevista denominada *El filósofo enmascarado*, efectuada en febrero de 1980 por Delacampagne, publicada en *Le Monde* el 6 de abril del mismo año, esta reza de la manera siguiente “¿Qué es la filosofía sino una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad?” y su respuesta es muy clara:

[...] la filosofía es una manera de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad. Hace falta completar esto; es una manera de preguntarse: si esa relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos? Creo que actualmente se hace y se ha hecho siempre un trabajo considerable y múltiple que modifica a la par nuestros lazos con la verdad y nuestros modos de conducirnos [...] (Foucault 2010, 877).

No se puede negar la preocupación ética en la producción foucaultiana y como esta es sobremanera central en los cursos impartidos en los últimos cinco cursos en el *Collège de France*. Y Castro-Gómez enuncia la preocupación de Foucault a la manera siguiente “el viaje a la antigüedad obedece, por tanto, al intento de buscar herramientas para una reactivación contemporánea de la “estética de la existencia”, cuya genealogía será trazada en los últimos cinco cursos” (Castro-Gómez 2016, 1).

En el curso *Del gobierno de los vivos* de 1980 del *Collège de France* hay un salto temporal de Foucault, desde la preocupación de las técnicas gubernamentales del siglo XVII- XX al siglo III y IV a las técnicas cristinas (Castro-Gómez 2016, 31).

“Lo que se propone Foucault es trazar una *historia de la estética de la existencia* que no se remita, como en Burckhardt y Greenblatt, al Renacimiento, sino que busque sus raíces en el mundo griego” (Castro-Gómez 2016, 35). La tesis de trabajo de Castro-Gómez es que los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* se anexan a una historia de la estética de la existencia, los mismos que son bosquejados en los cinco últimos cursos dictados en el *Collège de France* (Castro-Gómez 2016, 38). Pero esta postura no va a ser totalmente aceptada por otros historiadores contemporáneos a Foucault, es el caso del historiador Hadot, este argumenta sobre el equívoco de ver en las prácticas antiguas una estética de la existencia, es decir una centralidad del tema de la belleza:

Pierre Hadot, ha dicho que Foucault propone una especie de “dandismo antiguo” que desfigura por completo el sentido de los textos. No existe según Hadot, ninguna “estética de la existencia” en el mundo antiguo, pues lo que los epicúreos y estoicos no era la belleza (*kalon*) sino el bien (*agaton*); de tal manera que la ética antigua muy poco tiene que ver con esta “estética de sí” tan alabada por el último Foucault (Hadot, 2006: 251-262; 265-274) (Castro-Gómez 2016, 75).

“En el curso *Del gobierno de los vivos* Foucault entiende el cristianismo como un régimen de verdad” y ya no como un ‘poder pastoral’” (Castro-Gómez 2016, 106). La idea del poder pastoral es abordada en concreto en los textos *Omnes est singulatin* y en una parte del curso *Seguridad, territorio población*.

De cara a entender el estatuto del curso de 1982 de Foucault, Castro-Gómez cincela un punto importante:

Foucault es consciente de que lo que ofrece a sus estudiantes son apenas esbozos, fragmentos, incursiones, y que su proyecto de una historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad todavía no tiene contornos muy precisos [...] Se trata de un proyecto inacabado que apenas pudo tomar forma en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad* (Castro-Gómez 2016, 254).

Y como se sabe puede arrojar ciertas luces con la publicación del tomo de las técnicas implementadas por el cristianismo en su experiencia de la carne.

Es oportuno retomar la pregunta de Castro-Gómez con la cual cierra el capítulo V de su tomo segundo de la *Historia de la gubernamentalidad*, con ella problematiza la apuesta de la estética de la existencia de Foucault “¿No estará el ‘diseño de sí mismo’ capturada también por el mercado de formas de vida que circulan hoy por todo el mundo?” (Castro-Gómez 2016, 402). La interrogante permite pensar hasta qué punto existe una forma de cooptación del sistema de estas formas de relación consigo mismo, en el fondo el problema de la incapacidad de poder realmente ser capaz de construir una subjetividad no sujeta a las determinaciones externas, en mucho de los casos autoritarias y que siguen metas estrictamente de orden económico, Wilhem Schmid (2002) ha presentado al respecto las formas mediante las cuales la literatura de autoayuda está orientada hacia dos aspectos, uno de ellos por medio el cual el sujeto lograría adaptarse a los aspectos de exigencias de la vida cotidiana a las convenciones sociales y por otro, el tipo de textos que buscan una suerte de libre determinación, de ser capaz de poner resistencia a los determinismos de las convenciones.

En la introducción al tomo primero de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría destacan que los: “análisis de los dos últimos libros de la historia de la sexualidad, es decir, *El uso de los placeres y el cuidado de sí* versan sobre el problema de la relación de uno consigo mismo, es decir, sobre cómo fundamentarnos cada uno a nosotros mismos en libertad a partir del dominio de sí” (XXXII). Adicionalmente, constatan que:

Los últimos escritos de Foucault abren nuevos caminos a la práctica de la libertad, son libros que hablan de cambiar el mundo, de transformar las prácticas cotidianas de la existencia, al

tiempo que nos transformamos a nosotros mismos para hacer del mundo en que vivimos un espacio más habitable (XLIV).

En esta parte de la investigación se ha logrado señalar brevemente aspectos relativos con los diversos desplazamientos en el pensamiento foucaultiano desde una manera particular de trabajar el saber psicológico en su libro *Enfermedad mental y personalidad* hasta *Las palabras y las cosas* en el que se busca mostrar las condiciones de posibilidad del saber y la tesis del sujeto hombre es una invención reciente, una forma histórica de la época moderna. En el momento de su enseñanza en el *Collège de France* abrían tres posibles desplazamientos en la problematización: la relación poder/saber en los seis primeros cursos; una preocupación por las formas de gobierno en los cursos de 1988 y 1989, y finalmente una preocupación por el sujeto en su constitución histórica perteneciente a los cursos de los últimos cinco años que se estudian a continuación, con excepción de *Subjetividad y verdad* por no disponer de la fuente, se complementa con el análisis de dos tomos finales de *Historia de la sexualidad*.

Capítulo 3

La problematización del cuidado de sí en Michel Foucault

Foucault inicia la exposición de la noción de cuidado de sí, *epimeleia heautou*, en el curso del *Collège de France* correspondiente al año lectivo 1981-1982, aparecido con el nombre: *La hermenéutica del sujeto*, y reaparece de manera sucinta y esquemática en *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* publicada en el año 1984 junto al tomo segundo: *El uso de los placeres*. A su vez, el concepto es objeto de análisis en los dos cursos siguientes: *El gobierno de sí y de los otros* [1983] y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* [1984], al investigar en torno a la noción de *parrhesía*, hablar veraz, hablar franco, sin embargo, podría plantearse, a modo de hipótesis, la posibilidad de analizar los dos cursos precedentes: *Del gobierno de los vivos* [1980] y *Subjetividad y verdad* [1981] desde algunos elementos conceptuales atribuidos a la noción de cuidado de sí. A estos trabajos debería adjuntarse un sinnúmero de entrevistas y cursos, en los que se alude a la noción: *El origen de la hermenéutica de sí* [1980], *Las tecnologías del yo* [1982], *La escritura de sí* [1983], *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* [1984], *El cuidado de la verdad*, *El retorno de la moral*, entre otros.

3.1. El cuidado de sí en La hermenéutica del sujeto

Para comenzar es preciso, a título de señalamiento, captar y exponer el problema en el que está afincado *La hermenéutica del sujeto*; el cual ya se encontraría en el curso del año precedente, *Subjetividad y verdad*, en este Foucault inició “una reflexión histórica” (Foucault 2014c, 16) sobre las relaciones entre sujeto y verdad; abordando como ejemplo privilegiado “el régimen de los comportamientos y los placeres sexuales en la Antigüedad, ese régimen de *aphrodisia*”¹⁴ (2014c, 16), es decir, la experiencia del placer en la Grecia antigua y en los dos primeros siglos de nuestra era. Problema similar se adhiere en la enseñanza de 1982, pero con un matiz diferente, esto es, mostrar “en qué forma de historia” (2014c, 16) se articuló la relación entre sujeto y verdad, centrándose en la noción de cuidado de sí (2014c, 17) o *epimeleia heautou* que “es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse de sí mismo, etcétera” (2014c,17). Las relaciones entre sujeto y verdad no son un problema aislado, sino que ha despertado otros aspectos problemáticos que podrían ser

¹⁴ Estudio que se encuentra abordado de igual manera en el libro *El uso de los placeres* y en *La inquietud de sí*.

asociados en duplas: cuidado de sí y concóctete a ti mismo, momento antiguo y momento moderno o cartesiano, filosofía y espiritualidad y la dupla saber del conocimiento y el saber de la espiritualidad (2014c, 299-300). Es necesario acotar que tras la referencia al sujeto Foucault no se refiere como sustancia, sino a una forma constituida históricamente, por eso su tarea de historiar los esquemas de subjetivación, es decir, los marcos o límites históricos desde los cuales un sujeto es posible y se construye en una relación consigo mismo.

Las investigaciones del curso se anexarían a “la imposibilidad de construir en la actualidad una ética del yo” (Foucault 2014c, 246), el pensador ve en esta construcción una labor indispensable: “cuando en realidad su constitución [una ética del yo] acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (2014c, 246), y a este tipo de salida ética en la que algunos comentaristas y pensadores han cuestionado al pensamiento foucaultiano, adjetivándola de individualista, o liberal.

La hermenéutica del sujeto es probablemente un nombre engañoso o por lo menos la nominación no es muy clara, pues no se manifiesta explícitamente aquello que se entiende por hermenéutica, es más, la palabra no aparece en el desarrollo de las clases. Por lo tanto, podría decirse que, hermenéutica sería la modalidad de problematización para recolectar la información que se expondría en la enseñanza de ese año, en tal circunstancia, el nombre no resulta engañoso, pero ¿está Foucault refiriéndose a un método? O ¿está próximo a una de las ideas heideggerianas sobre hermenéutica como una estructura del *Dasein* con la que este interpreta su propio comprender? Foucault, al mencionar hermenéutica no lo haría como método para alcanzar un conocimiento, pues sus trabajos se remitirían a una suerte de genealogía, entendida como un análisis desde una cuestión presente orientado a dilucidar las emergencias y procedencias de “formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencias virtuales para sujetos posibles” (Foucault 2014a, 19) como lo expresará en el curso del año siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*. Hay un resto de problema subyacente, una conjunción no resuelta de cara al sujeto ¿qué sería una hermenéutica del sujeto? La conjunción entre hermenéutica y sujeto posibilitada por la palabra, *del*; a lo que se podría mencionar por lo menos dos lecturas: una, en la que Foucault efectuaría una exposición en la que quiere dilucidar las interpretaciones del sujeto que se han hecho a lo largo de la tradición occidental, específicamente en la filosofía grecolatina; la otra, en la cual mostraría cómo el sujeto hizo

una interpretación de sí mismo en tanto sujeto. Como se constata no hay una solución al problema de la nominación del curso, pero debería quedar claro que Foucault habría expuesto en el transcurso del año la problematización de los esquemas de subjetivación, es decir, los marcos o fronteras desde las que un sujeto se constituye a sí mismo en una relación consigo mismo.

En el curso se analiza fragmentos de textos por medio de la realización de “comentarios” de la noción de cuidado de sí, esos “comentarios” terminan estructurando nuevas maneras de comprensión de las fuentes e incluso de una época. En tal situación, es más adecuado hablar de comentarios críticos hacia las fuentes que consolidan otra comprensión, a la actividad filosófica y a los filósofos; es el caso del Sócrates de la *Apología* con la faceta del filósofo que invita a sus interlocutores a ocuparse de sí mismos, cuidar de sí (Foucault 2014c, 21), tarea asumida porque es una solicitud de los dioses (2014c, 23) y lo efectúa al precio de no cuidar de sí mismo, y al ocuparse de los otros los incita a estar despiertos y vigilantes (2014c, 23), equiparando con esto la figura de Sócrates con la del tábano, un insecto que persigue a los animales y hace que corran y se agiten (2014c, 23-24). Ese rostro socrático se condensa en la del maestro del cuidado de sí (2014c,20). La dinámica de presentar un nuevo rostro de este filósofo se asemeja a la idea de la creación de un doble; ese doble de Sócrates no es próximo a la de ser un publicista del conócete a ti mismo, sino como un maestro del cuidado de sí, una interpretación de Sócrates no tan nietzscheana.¹⁵

La noción de cuidado de sí será, entre otras cosas, una actitud filosófica que se desplazó por la cultura griega, helenística y romana (2014, 24) y se encontraría también en algunas prácticas del cristianismo de los primeros siglos. La manera de historiar la noción se vincula entonces a presentar los múltiples desplazamientos: sus mutaciones, su historicidad, es decir, su condición de ser histórica y situada; entonces en esta exigencia de comprender la noción en su despliegue se estudia escuelas filosóficas como el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo. Al abordar el concepto Foucault marca las distancias y sus mutaciones, pues es claro que el *gnothi seauton* del que Sócrates piensa no coincide con la idea de conocimiento propuesto en el momento cartesiano (2014, 33), no se remiten a los mismos códigos y matrices de conceptualización, hay una larga historia que los separa y actúa marcando una diferencia

¹⁵ Tómese como ejemplo la interpretación de Nietzsche acerca de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*.

crucial. Entonces la dimensión de la problematización se caracteriza por estudiar la noción en su “extensión y evolución” (2014, 55) en textos variados de la tradición filosófica dibujando los diversos contextos que los bordean, y la lectura de los textos terminan modificando la imagen petrificada de una época.

La problematización se desarrolla como se evidencia desde el planteamiento de interrogantes, arte de preguntar, que aun cuando se lanza hacia un tiempo y momento precedentes, separados por una gran distancia temporal, terminan cuestionando el tiempo y el momento presentes; esto se manifiesta al señalar que el mundo griego, heleno y romano la inquietud de sí es materializada en tanto principio positivo y en el mundo moderno como negativo, equiparable al egoísmo (Foucault 2014c, 31), en la moral cristiana y moderna aparecería como código moral del no egoísmo (2014c, 32).

La modalidad de indagar llevada a cabo durante el año es un ejercicio de mostrar las diferencias entre épocas, pero también sobre las corrientes filosóficas; este es el caso cuando se estudia el ejercicio de la mirada hacia sí mismo entre Séneca que la posesiona desde la cima del mundo frente a la de Marco Aurelio desde “el nivel de la existencia humana” (Foucault 2014c, 296); en el primero hay un proceso de disolución de la individualidad en el orden de la naturaleza, pero en el segundo la constitución de la identidad del sujeto (2014c, 297), sin embargo, en el trasfondo radica un problema digno de considerarse más importante, este es, que el estudio de una escuela filosófica, de un fenómeno o un objeto cualquiera que este sea, se debería tener la precaución de no ceder de forma acrítica e ingenua a los esquemas preestablecidos, sino realizar un auténtico trabajo de búsqueda de aquellos puntos de no convergencia, el punto en el que el elemento estudiado descuadra con los esquemas prefijados, el espacio para la alteridad.

Es importante señalar que abordar el cuidado de sí le permitió a Foucault acercarse a otros ejes problemáticos, es la intrincación o la integración de la práctica de sí en la fórmula general del arte de vivir y con ello en la noción de cuidado de sí no aparece como preliminar al arte de vivir (Foucault 2014c, 129).

Luego de mostrar los aspectos problemáticos producto de la nominación del curso y la enumeración de aspectos requeridos para comprender la problematización realizada por

Foucault es momento de direccionar la reflexión a elementos relativos al contenido de la enseñanza de este año.

La hermenéutica del sujeto está compuesta por 12 clases. En síntesis, podría afirmarse que las clases correspondientes a los días 6 y 13 de enero están enfocadas en la presentación de aspectos introductorios de la noción, se asistiría a una suerte de bosquejo del plan general que seguirá el curso y está centrado en el análisis de algunos textos platónicos como: *Alcibíades*, *La apología*, entre otros. La singularidad del curso es focalizarse en el análisis de la *epimeleia heautou*¹⁶ en un rango temporal aproximado de mil años (siglo V a. C y IV a. C) en el cual identifica tres momentos: el socrático platónico, la época de oro del cultivo de sí y la del paso de la ascesis del paganismo al ascetismo cristiano de los primeros siglos, este último momento no es desarrollado en este curso de forma tan detallada, pues se podría identificar que el estudio de las técnicas del cristianismo fueron indagadas en el curso dictado en 1980, *Del gobierno de los vivos*, en este Foucault había estudiado las prácticas del bautismo, la dirección de conciencia y la penitencia, anexadas a pensar la historia de la gubernamentalidad, tópico emergente en los cursos: *Seguridad, territorio, población* [1978] y *El nacimiento de la biopolítica* [1979].

En la primera hora del curso desarrollada el 13 de enero afirma que su tarea es señalar la emergencia, la aparición del imperativo del “preocuparse por sí mismo” (Foucault 2014c, 57), este imperativo se encuentra en el *Alcibíades* 127e. Se debe indicar que la historia del cuidado de sí tendría una antesala en la civilización griega arcaica en ella se encuentran prácticas como la purificación, concentración del alma, la práctica de resistencia y la técnica de retirada (2014c, 60). El pitagorismo sería un lugar primario para la implementación de técnicas en las que el sujeto entra en contacto consigo mismo (2014c, 61), pues para desembrollar el estudio del cuidado de sí debe enfocarse en las tecnologías de sí o técnicas de sí, entiéndase como: “prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procura transformarse a sí mismo, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra” (2014c, 59). Esas técnicas de sí presentes en el pitagorismo se articulan en el pensamiento platónico como “el primer paso de todo un conjunto de desplazamientos,

¹⁶ Es necesario agregar que el curso también introduce el tema de la *parrhesía*, esto es, el hablar franco, que será el tema de los dos cursos siguientes dictados por Foucault en el *Collège de France*.

reactivaciones, organización y reorganización de esas técnicas en lo que iba a convertirse en la gran cultura de sí en la época helenística y romana” (2014c, 63). En el “*Alcibíades* o en alguna parte entre Sócrates y Platón, todas esas viejas tecnologías del yo fueron sometidas a una profunda reorganización” (2014c, 64). En esto Foucault manifiesta la singularidad de trabajar la historia desde la lógica de lo discontinuo, pues, aunque evidencia que hay tecnologías del yo que pueden ser semejantes entre un periodo y otro, no necesariamente emergen con un mismo matiz, por eso el imperativo de historiar el proceso de distinción, deviene en un real trabajo sobre la diferencia, y no sobre la mismidad.

Los tres momentos del desarrollo histórico del cuidado de sí contienen aspectos de distinción. En el momento socrático platónico el cuidado de sí implica una práctica en función de gobernar a los otros, que pasa por un gobierno de sí mismo, es decir, es una meta estrictamente política y se limita al momento en la que el sujeto desea tomar sobre sí la responsabilidad del gobierno de la ciudad, el texto clave analizado para esta época es el *Alcibíades*. El momento de la época de oro del cultivo de sí mismo se caracteriza por la proliferación de técnicas de sí y su no reducción a metas de la política, sino que, se asiste a una ampliación en donde la tarea de cuidar de sí debe realizarse a lo largo de toda la vida, esto es, como técnicas de vida, y no con miras a la acción política, las figuras sobresalientes son: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Musonio Rufo, etc., el nombre de época del cultivo de sí se debe a que “las relaciones de uno consigo mismo se intensificaron y se valorizaron” (Foucault 2010, 49) en la época helénica y romana como lo manifiesta en *La inquietud de sí*. El tercer momento, referido a los primeros siglos del cristianismo se caracteriza por la apropiación y resignificación de ciertas técnicas de la época de oro del cultivo de sí, por citar una, la dirección espiritual, pero con el matiz propio de la obligación de decir la verdad al director sobre sí mismo y la disposición de negar su voluntad en función de la obediencia plena al director de conciencia.

Ahora bien, se requiere ampliar esos elementos divergentes entre el primer momento y el segundo. El cuidado de sí en el momento socrático platónico se restringe a los jóvenes aristócratas, pues deben asumir un papel político en la ciudad; se hace esto para poder ejercer de manera razonable y virtuosamente el poder que está asignado; finalmente, el cuidado de sí es conocerse (Foucault 2014c, 90); luego estas maneras fueron modificadas o desaparecieron mediante “una muy larga evolución” (2014c, 91), de la mano de las escuelas cínicas, epicúreas y estoicas. Ese nuevo momento estudiado se caracteriza por identificar que el

cuidado de sí se aplica a la totalidad de la existencia y no se reduce a un fin político enfocado en el gobierno de la ciudad, sino para estar en contacto consigo mismo y el autoconocimiento está incluido entre otros procedimientos (2014c, 91-92).

La noción clave que expone Foucault en el momento segundo del desplazamiento del cuidado de sí es: práctica de sí, que “tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, la cual aparece como un momento privilegiado de la existencia, y, a decir verdad, como el punto ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto hay que ser viejo” (Foucault 2014c, 130), ya no como en el momento socrático platónico en el cual el sujeto privilegiado es el joven.

Una frase que sintetiza esa ampliación del cuidado de sí a lo largo de la existencia es “la inquietud de sí se vuelve coextensa con la vida” (Foucault 2014c, 95), esta es una de las primeras marcas distintivas frente al momento socrático platónico, cuidar de sí es una tarea de toda la vida (2014c, 97); el desplazamiento de la preocupación se efectúa por hombres jóvenes y no entre jóvenes ambiciosos de ejercer el poder (2014c, 98), va a ser la vejez la que se constituye en el centro de gravedad, esto es, “el punto sensible de la práctica de sí” (2014c, 102). Y específicamente, afirma “la vejez es la sabiduría, pero también la debilidad. La vejez es la experiencia adquirida, pero también un estado de debilidad en el cual la capacidad de ser activo en la vida de todos los días, e incluso en la vida política” (2014c, 114), la vejez se constituye en el objetivo y meta de la existencia, en su *telos* (2014c, 117).

Frente al supuesto de la generalización del cuidado de sí en la época de oro hay un sujeto que accede a la práctica de sí sin ninguna restricción se trata de “un hecho absolutamente general que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismo” (Foucault 2014c, 126). El cuidado de sí “que en Platón estaba muy notoriamente abierta a la cuestión de la ciudad, los otros, la política, la *dikaiosyne*, (justicia) etc., aparece – al menos a primera vista [...] en los siglos I y II- como encerrada en sí misma” (2014c, 177), teniendo al yo como fin y meta. La universalización del cuidado de sí está justificado por dos objetivos, uno de ellos, sobre la totalidad de la vida del individuo y la extensión hacia todos los individuos (Foucault 2014c, 95) y en sintonía con esto argumenta que “la inquietud de sí es una obligación permanente que debe extenderse durante toda la vida” (Foucault 2014c, 96), ya no es un problema del individuo joven, como era el caso de Alcibíades, hay una extrapolación hacia la totalidad de los individuos y a la totalidad de la vida.

La distinción entre el momento socrático platónico y el del momento de la época de oro del cultivo de sí queda bien fijada en la cita que sigue; en ella se manifiesta un aspecto específico que se ve atravesado por la finalidad de la formación, ligado de manera exclusiva a cómo vivir la cotidianidad y los avatares incluidas en esta. Las prácticas de sí adscritas al cuidado de sí en los siglos I y II tienen una dimensión formativa y no una función de profesión o una especialización en la política, en ejercer el poder, sino en servir de soporte para la existencia (Foucault 2014c, 104).

En la práctica de sí cuyo desarrollo constatamos durante el periodo helenístico y romano al contrario [del momento socrático platónico] hay un aspecto formativo, que está esencialmente ligado a la preparación del individuo. Pero no una preparación para tal o cual forma de profesión o actividad social: no se trata, como en el Alcibíades, de formar al individuo para que se convierta en un buen gobernante; al margen de cualquier especificación profesional, se trata de formar para que pueda soportar como corresponde todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que puedan afectarlo [a lo largo de su existencia] (Foucault 2014c, 104).

En este mismo contexto las filosofías cínica, epicúrea y estoica son presentadas por Foucault como artes de vivir (Foucault 2014c, 91). Foucault, al investigar sobre el caso de Epicuro y la *Carta a Meneceo* subraya la importancia de ver en el cuidado una doble situación: hacerlo cuando se es joven para disponer de un equipamiento para la existencia y para la vejez para rejuvenecerse. (2014c, 97), con esto atribuye al cuidado de sí una tarea no restringida a una edad específica, sino el imperativo que se desplace en la totalidad de la existencia del sujeto.

La última parte más extensa del curso es la que estudia las prácticas de sí. En el estudio de las prácticas se debe señalar el proceso de resignificación de términos que es habitual encontrar en este curso de Foucault, por ejemplo, de cara a salvación, convertida en un “objetivo de la práctica y la vida filosófica” (Foucault 2014c, 181), liberando o más específicamente ampliando su significación de la reducción religiosa, desde la cual a veces se la comprende. En el trabajo se desgaja los conceptos para explicitar sus formas de comprender. Algo semejante sucede con la noción de *conversión* que se caracteriza de la *epistrophe* platónica, es decir, el acto de reminiscencia al mundo ideal o la *metanoia* cristiana definida como la renuncia a sí mismo (2014c, 217), con el que se constituye una forma de problematizar en el cual se distingue los conceptos en sus mutaciones; y en el momento helénico y romano, la

conversión tiene y se funda en un volver al yo por medio del acto de mirada, con esto se aproxima a la definición segunda del cuidado de sí presentada en la clase del primer día del curso (2014c, 28).), pues cuidar de sí implica dirigir la mirada hacia sí mismo. El tema general de la conversión a sí alberga un precepto particular, este es volver la mirada hacia sí mismo (2014c, 279). La noción epicúrea de *paraskeue*, es otro ejemplo del trabajo sobre conceptos, se define como: “el equipamiento, la preparación del sujeto y el alma que hace que estén armados como corresponde, de manera necesaria y suficiente, para todas las circunstancias posibles de la vida que se topen” (2014c, 236). La ascesis que busca “llegar a la constitución de esa relación plena de sí consigo” (2014c, 306-307), para ello se requiere de una *paraskeue*, esto es, una preparación, un estar armado para soportar acontecimientos que podrían advenir durante la existencia (2014c, 308). El conocimiento del mundo también es objeto de estudio, el cual está vinculado con la transformación del sujeto por sí mismo (2014c, 239) y en esto se visualiza un espacio diferente de dominio del conocimiento que en la actualidad sería algo extraño, pues el conocimiento como se da en la sociedad actual está muy distante de la transformación del sujeto por sí mismo, el conocimiento se remite a grupos de investigación, a almacenarse en base de datos, a mejorar las condiciones de deterioro ambiental, pero no a un trabajo del sujeto consigo y en su transformación.

Cuando analiza la ascética afirma que ésta incluiría en su interior un conjunto de ejercicios que en el cristianismo de los siglos IV y V se encuentra estructurados de manera más detallada que en la época helenística y romana (Foucault 2014c, 401), pues en ella se ancla a una técnica de vida, un arte de vivir, más tarde bautizada como estética de la existencia (2014c, 402).

En la conversión de sí está adjunta la interrogación sobre la *akesis*¹⁷, en cuanto ejercicio de sí sobre sí mismo y específicamente con el medio por el cual el sujeto se liga a la verdad (Foucault 2014c, 304). El problema hace que Foucault despliegue la investigación hacia ejercicios concretos en los que el sujeto se relaciona consigo mismo. En la ascesis se asigna un rol importante a la escucha sea en su modo activo y pasivo y también a la lectura y la escritura que están ancladas a la práctica de la meditación (2014c, 338): “lectura, escritura,

¹⁷ Se conceptualiza como el conjunto de prácticas que encierran la forma en la que los sujetos del mundo grecolatino harían la experiencia de sí mismo.

notas para sí mismo, correspondencia, envío de tratados, etc., constituyen toda una actividad de cuidado de sí y cuidado de los otros, de mucha importancia” (2014c, 345). El largo desarrollo alrededor de la *akesis* se extiende hasta su comprensión de la misión de constituir al sujeto en tanto sujeto de veridicción (2014c, 353), es decir, que busca devenir sujeto desde la relación consigo mismo, anclado a la necesidad de ser transformado por la verdad.

Hay otros dominios de la *ascesis* inscrita a la meditación, entre estos debe señalarse el ejercicio de premeditación de las desgracias o de los males (Foucault 2014c, 446) que consiste en pensar o meditar en todos los males posibles que podrían ocurrir y de su inminencia. Ejercicio de la muerte y el examen de conciencia. La primera se refiere a un pensamiento sobre sí mismo en el proceso o momento del morir, en el que se realiza el juicio del presente y especialmente la valoración o el examen del pasado (2014c, 456). El examen de conciencia es un mecanismo de evaluar las acciones del día para constatar lo que se ha realizado correspondiente a la naturaleza o contra ella, claro está que esta delimitación corresponde a la corriente estoica.

La noción en el curso que se está abordando emergió para Foucault en una triple forma: como una actitud general, como una forma de dirección de la mirada hacia sí mismo y como un conjunto de acciones y técnicas que realiza el individuo sobre sí mismo en las cuales este se transforma o transfigura.

En primer lugar, el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

En segundo lugar, la *epimeleia heautou* es también una manera de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al... iba a decir “interior”. Dejemos de lado esta palabra (tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas) y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia “uno mismo”. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento [...]

En tercer lugar, la noción *epimeleia* no designa simplemente una actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura (Foucault 2014c, 28-29).

Es justo resaltar que hay una función muy relevante de los interlocutores en el cuidado de sí, en especial, quien invita a efectuar un cuidado de sí mismo, esto se encontrará expuesto a lo largo del curso. El maestro del cuidado de sí es importante para que el sujeto acceda a la relación consigo mismo, el que ayuda a su interlocutor a transformarse a sí mismo, esta sería la caracterización del maestro en el periodo helenístico y romano (2014, 133). El cuidado de sí, en otras palabras, implica una relación que obligatoriamente se vincula al encuentro con un maestro (2014c, 72), pues, “no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro” (2014c, 72). La nominación atribuida al maestro del cuidado de sí es la de consejero de la existencia (2014, 149), en alguno de los casos coincide con el personaje del filósofo; un ejemplo de esta relación y la necesidad del maestro del cuidado se evidencia en Marco Aurelio y su maestro de retórica Frontón, con quien entablaba una relación de amistad (2014c, 167), Frontón, se convierte en su director de conciencia frente al que realiza o presenta su examen de las labores cotidianas. El cuidado de sí es un trabajo como quedará fijado para nada próxima a la idea de individualismo: “el cuidado de sí está ligado a las prácticas u organizaciones de cofradía, de fraternidad, de escuela, de secta” (2014c, 120) y más precisamente “siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, con combinaciones entre la cultura y lo terapéutico y el saber y la teoría” (2014c, 125).

Esta necesidad de un maestro del cuidado de sí será característico de los tres momentos, pero con tonalidades diferentes, por ejemplo, en el caso del segundo momento, el maestro de la inquietud de sí en la mayoría de los casos se trata de alguien que se encuentra unido por el vínculo de la amistad y en el cristianismo emerge la figura del director espiritual, para el caso de las primeras formas de vida comunitaria cristiana es el anciano, el abad para el caso de los monasterios. Foucault hace mención como Epicuro se ha convertido en una excepción porque este fue el único que al parecer no requirió de maestro, pues él inició un camino por sí mismo sin la ayuda de otros abrió el derrotero que posteriormente sería seguido por sus discípulos.

Se considera un elemento de gran alcance, cuando se estudia las relaciones entre sujeto y verdad “el momento en que decir la verdad sobre sí mismo se convirtió en una condición de salvación, en un principio fundamental en la relación del sujeto consigo mismo, y en un elemento necesario para la pertenencia del individuo a una comunidad” (Foucault 2014c, 347). Lo que habría sido expuesto de manera detallada en el curso de 1980. Distinción entre el momento del cristianismo en el que el dirigido debe decir la verdad de sí mismo, por el contrario, en la filosofía grecorromana “quien debe estar presente en el discurso verdadero es

el que dirige” (2014c, 389). El maestro del cuidado de sí es quien debe hablar con la verdad, debe tener la *parrhesía*.

Frédéric Gros el editor del curso de este año enuncia un aspecto muy importante con el que podría cerrarse este primer análisis de *La hermenéutica del sujeto*: “el sujeto de la inquietud de sí es en lo fundamental un sujeto de acción recta más que un sujeto de conocimientos verdaderos” (2014, 499), esto es, la verdad como principio de conducta y de acción, en síntesis, el sujeto que se constituye es ético y no epistemológico.

En esta primera parte se ha presentado la forma en que se problematiza el cuidado de sí en Foucault al interno del curso *La hermenéutica del sujeto*, de lo cual se ha extraído algunos puntos cruciales. Se asiste a una suerte de noción que tiene gran relevancia en el mundo antiguo y en los primeros siglos de nuestra era, conceptualizándola como una actitud, una mirada y un conjunto de tecnologías o más concretamente de prácticas que el sujeto aplica sobre sí mismo mediante las cuales se transfigura y accede a la verdad. Ahora bien, con la exposición de las múltiples formas de definir la noción en Foucault se hace necesario dar un paso hacia el estudio de los problemas filosóficos que esta ha despertado; identificando el ejercicio de desmontaje efectuado por Foucault y las posibilidades de realizar una lectura del trabajo de este pensador como un espacio de problematizar las interpretaciones o construcciones conceptuales que no se colocan en tela de debate por considerarse no problemáticas o verdades fijas, desmontaje efectuado por un trabajo sobre las fuentes, la dilucidación de interpretaciones que no siempre se declaran de manera explícita o se oscurecen y una búsqueda de las experiencias fundantes del sujeto en la antigüedad, pues con esto el pensador francés manifiesta una necesidad de retomar las lecturas legadas en la historia de la filosofía, pero también inaugura la posibilidad de ampliar la mirada hacia otros conceptos y resignificarlos. De este análisis primario se debe dar paso para extraer los temas problemáticos al abordar la noción.

3.2. Problemas filosóficos emergentes al problematizar el cuidado de sí

Foucault trabaja desde problemáticas y campos de experiencia, en este sentido, considérese que en el curso de este año enlistado en el análisis del cuidado de sí se muestra como problemático y develando otras líneas problemáticas; a la vista sobresalen dos elementos que alcanzarían el estatuto de problemas filosóficos, de manera sucinta se trata: por un lado, la relación del cuidado de sí con el conócete a ti mismo, afincado en un problema de la

historiografía filosófica, esto es, la manera como se ha narrado la historia de la filosofía. Por otro lado, la relación filosofía y espiritualidad, que deviene en la diferenciación entre la forma de filosofar antiguo con la forma de filosofar moderno, y que podría remitir a pensar la situación de la filosofía contemporánea, pero también conduciría a la reconceptualización de la espiritualidad que en gran medida se distancia de aspectos afines a concepciones religiosas o espiritualistas.

3.2.1. Cuidado de sí y concóete a ti mismo

El curso *La hermenéutica del sujeto* alberga una extensa riqueza filosófica, el mismo hecho de haber sometido a estudio la noción de cuidado de sí, una noción en apariencia secundaria y sin ninguna importancia para la historiografía filosófica. Al investigarla Foucault identifica un problema en la narrativa histórica de la filosofía. El debate se desprende en la historiografía filosófica que ha colocado al concóete a ti mismo (*gnothi seauton*) como central en la filosofía, como la clave para entender el desarrollo de la historia de la filosofía y las relaciones entre sujeto y verdad; consolidando una narrativa desde una cierta linealidad, en la cual se alza Sócrates como el publicista del “concóete a ti mismo” equiparándolo con el sujeto cognoscente declarado por Descartes, con esto y otros elementos más se considera que lo real de la filosofía sería el conocimiento y desde este se cuenta la historia de la filosofía. Por su parte, la pesquisa permite rastrear la integración del concóete a ti mismo en el cuidado de sí, para lo cual Foucault argumenta cómo el cuidado de sí ha sido formulado en la antigüedad como una regla más general en la que debe incluirse la regla concóete a ti mismo, con esto inaugura una ruptura al momento de comprender la historia de la filosofía; el derrotero seguido por Foucault en su trayectoria de investigación es hacer una lectura de los textos de la tradición filosófica desde otros problemas, conceptos y nociones.

Wilhelm Schmid recoge de manera clara esta problemática entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí y este juego de inversión de las posiciones y la distinción entre el mundo antiguo y la filosofía moderna:

Eran nociones estrechamente ligadas en el mundo de la antigüedad, pero mientras el conocimiento del yo en el mundo antiguo aparecía como un instrumento y como un método del cuidado de sí en la filosofía moderna van a adoptar la forma de un principio último del fundamento y los límites del conocimiento posible (Schmid 2002, 624).

Foucault, en concreto dice: “en algunos textos a los cuales tendremos que volver, la regla ‘conócete a ti mismo’ se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí” (Foucault 2014c, 20-21), con esto, de entrada se manifiesta el proceso mediante el cual la historiografía filosófica ha armado su narrativa de la historia desde una noción ocultando otra, y como había prescindido del cuidado de sí o inquietud de sí como herramienta para leer el despliegue de la filosofía. Se manifiesta como la regla general preocúpate de ti mismo ha sido desvalorizada, pero también como el conócete a ti mismo tiene el estatuto de una aplicación concreta del llamado a ocuparse de sí mismo:

El *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides (Foucault 2014c, 20).

Esta lectura de la historia de la filosofía propuesta por Foucault al estudiar la noción efectúa una suerte de desenfoco de las conceptualizaciones petrificadas presentes en ciertos manuales de filosofía, invita a leer esa historia desde otra perspectiva en gran medida invisibilizada por una interpretación dominante, invita además a realizar lecturas más detenidas sobre los textos, encontrando aspectos muchas veces excluidos, en síntesis, es un llamado a una relectura de los textos de la filosofía. El problema de la tradición histórica en la filosofía se remonta a lo siguiente:

Lo que quería mostrarles en el transcurso de este año era, entre otras cosas, lo siguiente: que la tradición histórica, y por consiguiente la tradición filosófica – en Francia al menos, y me parece que en Occidente en general-, siempre privilegió el *gnothi seauton*, el autoconocimiento, como hilo conductor de todos los análisis sobre los problemas del sujeto, la reflexividad, el conocimiento de sí, etc. (2014c, 438).

De esto afirma Foucault que se establecería una historia ficticia en la que se ve una evolución continua del autoconocimiento al posterior conocimiento cartesiano. La historia del cuidado de sí tendría un largo recorrido desde la antigüedad griega hasta el ascetismo cristiano (Foucault 2014c, 26-28); y al abordar el curso de esta historia “es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron” (2014c, 28); y frente a la relación con el conócete a ti mismo la interrogante que conduce la investigación es:

¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor 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 considera los documentos y los textos, parece haber enmarcado ante todo el principio del “conócete a ti mismo” y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y dentro de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera? (Foucault 2014c, 29-30).

Entonces, arrojar respuestas al problema no implica ni se restringe en la forma foucaultiana de trabajar a decir la causa o causas que lo produjeron, sino un auténtico trabajo crítico, esto es, dilucidar las condiciones de posibilidad, como es el caso del olvido del cuidado de sí, no sólo como problema de la historia de la moral, sino como problema de la historia de la verdad en la que el momento cartesiano jugó un rol significativo, pues actuó recalificando filosóficamente el conócete a ti mismo y descalificando el cuidado de sí (Foucault 2014c, 32); momento cartesiano que se caracteriza por la no necesidad de transformación o ascesis del sujeto para tener acceso a la verdad.

En la misma línea se encuentran afirmaciones semejantes en la entrevista concedida a H. Becker, F. Betancourt y Gómez-Müller por parte de Foucault el 20 de enero de 1984, aparecida como *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en esta pone de manifiesto la importancia del cuidado de sí: “si toma usted una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío – Epicteto, Marco Aurelio [...] comprenderá que este tema del cuidado de sí ha atravesado verdaderamente toda la reflexión moral” (Foucault 2010, 1030), con esto se visualiza la propuesta de una lectura alternativa alrededor de la reflexión moral, en parte no centrada en la dicotomía clásica entre el bien y el mal. Foucault realizaría una suerte de genealogía de la moral centrada en otros momentos históricos, se trataría de una ampliación del alcance de la genealogía de la moral, en tal caso podría hablarse de la lectura de Nietzsche en Foucault.

3.2.2. Filosofía y espiritualidad

El otro problema identificado está anclado a la relación entre filosofía y espiritualidad, este ocupa un lugar único en el curso de 1982, pues no se ha encontrado una referencia específica en otros textos. Adjunto a esto se encuentra la nominación del “momento cartesiano”. Al delimitar tanto la filosofía como la espiritualidad el pensador lo hace tomando en cuenta la verdad como lugar de encuentro de las dos nociones; entonces la filosofía es el pensamiento

que interroga por la manera o las condiciones mediante las cuales el sujeto podría tener acceso a la verdad, es decir por las condiciones de posibilidad de llegar a esa verdad, y la espiritualidad se delimitaría como las transformaciones que debe realizar el sujeto para llegar a esa verdad, pues el sujeto tal como es se ve impedido de acceder a ella:

Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda y no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault 2014c, 33).

Queda expuesto entonces que no hay incompatibilidad entre filosofía y espiritualidad, sino un encuentro efectivo por la noción de verdad, la que no pertenece al campo de la filosofía, en este caso. Entonces se constata que: “la *epimeleia heautou* designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, al conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que pueda tener acceso a la verdad” (2014, 35).

Esta manera de entender la filosofía podría ser contrastada y complementada con la presentada en el curso del año siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*, en el cual, al definir lo real de la filosofía enuncia la existencia de tres círculos: el primero que se remite a la triple capacidad: de aprender con facilidad, de memorizar y de razonar; entonces el filósofo es aquel que es capaz de aprender de manera rápida, capacidad de memorizar y la capacidad de razonar en situaciones diversas, todo esto englobado en la escucha; en el otro círculo se encuentra la caracterización de la filosofía como el trabajo que se hace sobre sí mismo (Foucault 2014a, 233-252), y el último con el problema del conocimiento. El segundo círculo de la filosofía, el trabajo hecho sobre sí mismo podría aproximarse con la definición de espiritualidad expuesto en la cita anterior, demostrando la posibilidad de considerar que,

distanciar filosofía y espiritualidad sería una mutilación o una herejía conceptual al momento de comprender la filosofía grecorromana.

Pero algo similar se coloca de manifiesto en *El uso de los placeres*. Debe considerarse que en este libro se plasma una pregunta que atañe al ser y la actividad de la filosofía en la actualidad “¿qué es la filosofía hoy- quiero decir la actividad filosófica hoy- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?” (Foucault 2014d, 15); hasta qué punto el filósofo y la actividad filosófica exige un trabajo sobre sí mismo ¿es realmente una preocupación de los pensadores y la filosofía contemporánea asumir la tarea de trabajar sobre sí mismo?

Para el caso de la espiritualidad en Occidente, Foucault identifica tres postulados: el sujeto no tiene la capacidad de acceso a la verdad, y esta no se da como un acto de conocimiento; la verdad sólo es posible con la transformación o conversión del sujeto y esto implica un movimiento del sujeto; finalmente, la verdad ilumina al sujeto, le da la bienaventuranza (Foucault 2014c, 33-34). Quizás es oportuno mencionar que esa novedosa forma de delimitar la espiritualidad esté influida por la lectura del historiador y compañero del *Collège de France*, Pierre Hadot y su trabajo en torno a los ejercicios espirituales en la antigüedad, publicado en los años precedentes a la realización del curso *La hermenéutica del Sujeto*. Hadot habría argumentado que la Antigüedad y los periodos posteriores habrían abundado en multitud de prácticas en las que el sujeto ejercería un cultivo de sí mismo.

El “momento cartesiano” está relacionado con la forma moderna de consecución de la verdad, con la centralidad del conocimiento y el rol del sujeto como fundamento del conocimiento. Para tal momento, el sujeto ya no debe hacer ninguna transformación de sí para acceder a ella, es decir, el sujeto llega a la verdad por medio del conocimiento, no requiere una práctica ni se ve implicado para acceder a ella, no paga ningún precio, con esto él se erige en el sujeto epistemológico, y siguiendo la línea de argumentación este se posiciona como el sujeto frente a un objeto, que busca llegar a ver la realidad desnuda, entonces es capaz de alcanzar la verdad sin realizar ninguna conversión ni ascesis ni de pagar ningún costo por acceder a ella, las condiciones y límites del acceso a la verdad pertenecen al sujeto, hay un precio que sí paga la filosofía occidental moderna y es el haber dejado a un lado la espiritualidad en tanto vía de acceso a la verdad y confinar a estas a los aspectos religiosos y el abandono de la filosofía en su comprensión de un trabajo que se efectúa sobre sí mismo, para pasar a pensar de una reflexión la cual se realiza sobre un objeto exterior al sujeto, esto consolidaría una nueva

etapa en la historia de la verdad, de igual forma una concepción nueva de verdad, es decir, como exterior al sujeto, que se encontraría en los objetos.

Hay otros problemas dignos de incluirse en el análisis, pero para efectos de la investigación el vinculado a la historiografía de la filosofía y la distinción y vínculo entre filosofía y espiritualidad son los más significativos, sin embargo, ahora es pertinente introducir una reflexión en torno al tipo de conexión del gobierno por la verdad y el cuidado de sí, es decir, retroceder 2 años, al curso de 1980.

3.3. Gobierno por la verdad y cuidado de sí

A partir de la última definición del cuidado de sí propuesta en *La hermenéutica del sujeto* es tentadora reafirmar la hipótesis del párrafo primero del capítulo, esto es, la posible lectura de otros cursos desde esta noción; si se afirma que el cuidado tiene que ver con acciones o prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo y mediante las cuales el sujeto se purifica, transforma y transfigura; esta delimitación muy bien podría ser asimilada a las prácticas realizadas en el cristianismo de los primeros siglos que giran en torno al bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia, objeto de estudio del curso de 1980: *Del gobierno de los vivos*.

En esta primera parte se presentará los aspectos relativos a las generalidades del curso para luego dar paso al contenido del curso con relación al cuidado de sí. *Del gobierno de los vivos* es considerado como curso bisagra debido a que el autor estaría en el intersticio de un nuevo campo de problemas, en el que mengua la preocupación de las relaciones de saber-poder hacia un acrecentamiento de una preocupación por temas relacionados a la ética y la estética mediante el estudio de las prácticas de sí, esto es, los mecanismos y procedimientos mediante los cuales el sujeto hace una experiencia de sí mismo y se constituye como sujeto. Se efectúa además un análisis de textos diferentes a los del archivo de casos judiciales, para el caso de este año, el estudio de textos de pensadores del cristianismo de los primeros siglos. Podría ser considerado como bisagra porque en general se asiste al permanente juego de retomar o mencionar algunos aspectos plasmados en los cursos anteriores y el señalamiento de tópicos y problemas que serán profundizados en cursos posteriores. La mención de elementos de análisis previos se evidencia en el caso del tema del poder pastoral que se indagó en el curso *Seguridad, territorio, población*; y el señalamiento de temas que serían trabajados

posteriormente se encuentran el hecho del hablar veraz o *parrhesía* que se trabajará en los dos cursos finales del *Collège de France*, noción ya mencionada en algunas partes del curso de 1982.

El pensador “trataría de elaborar un poco la noción de gobierno de los hombres por la verdad” (Foucault 2014b, 30), tema señalado en el curso anterior, *Nacimiento de la biopolítica*, este gobierno por la verdad se referiría a cómo un sujeto al entrar en relación con otro se le exige que pronuncie la verdad de sí mismo, para poder ejercer el gobierno sobre él. La indagación será el resultado de un doble desplazamiento que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y la otra desde la noción saber-poder a la de gobierno por la verdad (2014b, 30); Foucault afirma que en este segundo desplazamiento pretende deshacerse de la noción saber-poder de la manera como las ha comprendido hasta ese momento, para elaborar la noción de gobierno por la verdad (2014b, 31), el pasaje de una noción a otra busca “en esencia dar un contenido positivo y diferenciado a los términos saber y poder” (2014b, 31). La idea que abarca lo expuesto a lo largo del curso será que “el arte de gobernar y digamos el juego de la verdad no son independientes uno de otro y que no se puede gobernar sin entrar de una manera u otra en el juego de la verdad” (2014b, 32), gobierno que no se conceptualiza como “instancia suprema de decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales” (2014b, 31), sino en tanto mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres y sus conductas (2014b, 31), en el caso del cristianismo el gobierno se realiza por medio de prácticas incluidas en el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia.

El estudio propuesto para este año sobre la tragedia *Sófocles* se articula desde la verdad y el poder y no desde el deseo y el inconsciente (Foucault 2014b, 41), con ello seguramente quiere dejar en claro que no busca realizar un análisis desde categorías psicoanalíticas. Inicia manifestando que toda tragedia es una aleturgia, esto es, una manifestación ritual de la verdad (2014b, 41), es decir, un desarrollo sistemático de la verdad, un juego de develamiento. En concreto, al enfocarse en la exposición de la tragedia de Sófocles muestra que la verdad se compone de fragmentos o partes. La primera parte es la divina en la que se contiene dos enunciadores de la verdad: por un lado, la palabra de Apolo, en tanto dios del oráculo y la otra del adivino, Tiresias. La segunda parte se vincula al aspecto humano: y es la que se muestra en un primer momento en Yocasta enunciativa que la muerte de Layo se dio en un cruce de caminos, y una segunda parte en la cual Edipo constata y reflexiona sobre el hecho que él asesinó a un hombre en un triple camino (2014b, 48), en estos cuatro fragmentos la verdad se

articula tanto en el caso de la parte divina y la humana alrededor de la muerte de Layo y su asesino, mas, la última parte se centra en el nacimiento de Edipo y el testimonio del mensajero y del pastor, pues el mensajero afirma haber tomado a Edipo para entregarlo a Pólipo de mano del pastor de Tebas que entrega a Edipo luego de recibirlo de Yocasta (2014b, 49). La idea que debe rescatarse es que la verdad en su totalidad se revelará en un juego de estos seis personajes que son poseedores de fragmentos de la verdad, los mismos que están unidos por vínculos religiosos: Apolo y Tiresias, el adivino; jurídico: Edipo y Yocasta; amistad, el mensajero de Corinto y el pastor de Tebas (2014b, 52). Cosa diversa pasa en el cristianismo pues el sujeto no encuentra la verdad de sí mismo en otros, sino en un juego de relación y examen ejercido sobre sí mismo.

Los textos objeto de estudio están atravesados por la pregunta “¿en qué medida el arte de gobernar a los hombres implica algo así como una manifestación de la verdad?” (Foucault 2014b, 71) y específicamente una verdad de sí mismo. Para lo cual señala que en el cristianismo hay un modo de régimen de verdad en el cual los individuos están obligados a entablar una relación consigo mismos mediante un proceso en el cual deben “descubrir en sí mismos secretos que se les escapan” (2014b, 107), pero también la exigencia de manifestar esas verdades secretas e individuales (2014b, 107), mediante actos que “tienen efectos, efectos específicos más allá de efectos de conocimiento: efectos de liberación” (2014b, 107). El cristianismo estuvo atravesado por dos regímenes de verdad: el de la fe y el de la confesión (2014b, 107), el estudio del curso se canaliza al último. Ahora bien, Foucault señala que con régimen de verdad quiere decir: “lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos” (2014b, 115).

El estudio centrado en la “articulación entre la manifestación de lo verdadero individual y la remisión de las faltas” (Foucault 2014b, 127) se vale del análisis de las prácticas del bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia. La práctica del bautismo se conceptualizada como un sello que hace posible el vínculo entre dios y el alma, pero también como un segundo nacimiento (2014b, 130), una suerte de acto con efectos de regeneración en el individuo, el bautismo se da como requisito obligatorio para la participación en la eucaristía, y finalmente, se atribuye al bautismo una dimensión de iluminación sobre el sujeto (2014b, 132-133). En un primer momento el bautismo está anexado por una preparación que

se da en “la enseñanza, continúa por el acto de fe, prosigue por la libre elección y el conocimiento y termina por la iluminación” (2014b, 133).

En el estudio *De baptismo* de Tertuliano Foucault identifica un cambio en la preparación previa al bautismo, si antes se indicaba la necesidad de una enseñanza en la que se daba a conocer los aspectos doctrinales fundamentales de la fe, en el paso entre el siglo II y III se agrega la prueba, que contiene un conjunto de actos con los que el cristiano se purifica y llega al bautismo purificado (Foucault 2014b, 140-141). Será este proceso de purificación la que conduce al individuo a la verdad, pues el pecador debe llorar con antelación su falta antes de momento del perdón que se opera en el bautismo (2014b, 156), es decir, se implementa toda una serie de penitencias para llegar a la *metanoia*, esto es, a la conversión del alma (2014b, 158-159); con esta práctica de prueba el sujeto como se evidencia se somete a un proceso de transformación, pues tal como es no estaría en condición de ser salvo, de alcanzar la *metanoia*, por tanto, no es una idea distante de la tercera definición de la noción de cuidado de sí. Tertuliano inicia entonces el punto de desenganche entre una estructura de enseñanza hacia la estructura de prueba (2014b, 165), y en esta, el alma asume protagonismo “de un procedimiento a cuyo término se forma y a lo largo del cual sigue siendo objeto de conocimiento” (2014b, 165). Pues el acceso a la verdad tiene un costo o precio que es la verdad del alma (2014b, 184), tema que se retoma y profundiza en el curso *La hermenéutica del sujeto* al definir la espiritualidad como las transformaciones y las modificaciones que el sujeto debe realizar para acceder a la verdad (2014c, 24).

Las relaciones entre subjetividad y verdad (Foucault 2014b, 191-192) en el cristianismo están mediatizadas por la necesidad de mortificación, un combate con el otro y la condición de manifestarse a sí mismo y a los otros la verdad de lo que se sabe y la verdad de lo que se es (2014b, 193).

Hay una paradoja emergente al realizar la exégesis de los textos del cristianismo, es lo ocurrido en *El pastor* de Hermas en el cual se menciona la preocupación por la penitencia después del bautismo, es decir, el cristiano que reincide en el pecado después de la *metanoia* del bautismo, lo cual desemboca en el problema que es propiamente del cristianismo, la recaída en el pecado, puesto que, la comunidad de creyentes no está compuesto por seres perfectos, qué hacer frente a la recaída (Foucault 2014b, 208-209). En resumen, se trata de un problema complejo:

Se debatió con el problema de saber de qué manera el sujeto, llegado a la verdad, podía perderla, de qué manera en esa relación que de un modo u otro se concibe como una relación fundamentalmente irreversible de conocimiento, puede producirse algo así como la recaída, del conocimiento en el no conocimiento, de la luz en la oscuridad y de la perfección en la imperfección y la falta (Foucault 2014b, 219).

La indagación en torno al bautismo se verá modificada con la aparición de la recaída y con esto la emergencia obligatoria de la penitencia. La penitencia, en tanto acto de verdad, es conceptualizada como “estatus global” (Foucault 2014b, 227), pues está vinculada a la totalidad de los aspectos de la existencia del penitente, esto quiere decir que no participa en celebraciones religiosas como la eucaristía, o en la vida cotidiana como es en el caso de ser casado le están prohibidos los actos sexuales mientras dure la condición de ser un penitente, e incluso en los aspectos legales, un penitente no puede emitir una demanda contra otros, pues en su estado de penitente se encuentra exigiendo el perdón (2014b, 227- 228). El penitente está sujeto a procedimientos en los cuales se extrae la verdad, por un lado, los procedimientos objetivos, mediante los que el obispo, la comunidad, los responsables acceden al conocimiento del penitente y lo convierten en objeto de indagación de verdad; por otro lado, se encuentran los procesos reflexivos que se remiten a la manifestación del penitente de lo que es su verdad en cuanto pecador o su verdad en tanto penitente (2014b, 229).

En la exposición de la penitencia Foucault resalta el papel de la *exomologesis*, en tanto manifestación colectiva del ser pecador, pero matiza otra acepción del término en las que se comprende como una acción en la que el penitente expresa de forma dramática su condición de sujeto pecador (Foucault 2014b, 243), el cual entonces “incumbe a una manera de vivir y no simplemente una manera de vestirse en un momento dado. Es una manera de vivir, una manera de ser, una manera de alimentarse” (2014b, 245). Reconocerse como pecador es entrar en el camino de la muerte “pertenecer al reino de la muerte, estar de lado de quienes están muertos” (2014, 250). Es toda una dramatización del ser pecador, pues si hay una verdad del penitente es que es pecador.

El estudio desde la clase del 12 de marzo se desplaza al siglo IV, VII y VIII para referirse al estudio de la institución monástica y la relación entre la “verbalización de la falta y la exploración de sí mismo” (Foucault 2014b, 257), para esto es significativo la tercera de estas prácticas: la dirección de conciencia caracterizada de tres maneras: no implica cesión de la

voluntad, esto es, el dirigido acepta libremente la voluntad del otro; no tiene estructura jurídica, es decir, no se ajusta a sanciones o límites; la tercera, anclada a la meta de establecer la relación consigo mismo. (2014b, 262-263).

La dirección de conciencia se define como “una técnica consistente en ligar dos voluntades de manera tal que, uno quiera lo que quiera otra y ello con fines de subjetivación, es decir de acceso a cierta relación de sí consigo mismo” (Foucault 2014b, 263). La dirección no se muestra como un fenómeno ahistórico, sino con múltiples matices en los diversos momentos, por tal motivo hay diferencias de esta práctica en el mundo grecorromano con las del cristianismo. Debe también señalarse que al interno de la dirección se encuentra adjunta la noción de examen de conciencia, practicada ya en los pitagóricos y los estoicos, muy divergente de la forma desplegada en el cristianismo y específicamente en el mundo monástico que fue el responsable de asumir las prácticas de la vida filosófica antigua, en especial la dirección, pues la vida monástica no se comprende sin la dirección, que se reviste de características peculiares: primero, no es provisoria, es decir, todo el tiempo hay que estar sometido a la conducción y dirección de otros; el vínculo entre el director y dirigido se da en la obligación de obedecer durante toda la vida, segundo, no es necesaria la preparación del director, no debe ser un erudito (2014b, 310-316). Finalmente, la obediencia es un fin en sí mismo en la dirección de conciencia cristiana. En este punto se asemeja a la necesidad de un maestro del cuidado de sí, el sujeto cristiano no podría realizar un camino por su cuenta, está siempre en relación con otro, llámese director de conciencia, abad, anciano.

En la clase final del año presenta tres características adicionales de la dirección de conciencia, las mismas que están interconectados: “el principio de la obediencia sin fin, el principio de examen incesante y el principio de la confesión exhaustiva” (Foucault 2014b, 326), que están ancladas a los procesos de “escuchar al otro, observarse, hablar al otro de uno mismo” (2014b, 327). En la delimitación de la dirección se da la necesidad de cierta mensura de los excesos en las acciones y la ascesis, pero de la misma forma cuidarse del extremo de relajamiento, se exige la aplicación del justo medio, esto es, la *discretio* (2014b, 328), pues muchas veces el exceso en las prácticas ascéticas no son una exigencia de dios, sino del demonio.

El examen de conciencia que hace parte de la dirección de conciencia está enfocado en las cogitaciones, en la aprehensión del “fluir del pensamiento y tratar luego de desenvolverse en

ese fluir incesante de la multiplicidad [...] en ese espíritu que está en perpetuo movimiento” (Foucault 2014b, 341), entonces, el análisis es exclusivamente del fluir del pensamiento y no un examen posterior a la realización de las acciones como era el caso del estoicismo (2014b, 343), además, en el cristianismo no se busca la verdad de la idea como pasa en la práctica estoica del examen, sino “la verdad de mí, que pienso” (2014b, 346), examen aplicado a mí mismo para extraer la verdad del sujeto para luego declararla por medio de la confesión al director.

La subjetividad cristiana o los esquemas de subjetivación cristiana, Foucault encuentra dos aspectos relacionados: la mortificación de sí y producción de verdad de sí mismo (2014b, 354), en otras palabras, entre la producción de verdad de sí mismo y renuncia de sí, a su voluntad para asumir la del otro. El sujeto cristiano es aquel que debe producir una verdad de sí mismo y al mismo tiempo renunciar a sí mismo por medio de la obediencia a los otros.

A modo de cierre, es importante presentar lo que dice Foucault al finalizar el curso que coincide con la radicalización de enunciar la verdad de sí en la que se conectan las clases centradas en el estudio de Edipo con los que se enfocaron en las prácticas del cristianismo de los primeros siglos:

[...] la verdad sobre sí mismo [Edipo] solo podría conseguirla arrancando desde lo alto de su poder, la verdad de labios del esclavo a quien había convocado, en tanto que nosotros, para estar obligados y decir la verdad sobre nosotros mismos, no tenemos necesidad de ser reyes, no tenemos la necesidad de interrogar a un esclavo, simplemente tenemos que interrogarnos a nosotros mismos, y hacerlo dentro de una estructura de obediencia a otro (Foucault 2014b, 357).

El estudio de este año entonces se centró en el cristianismo y esa práctica en la que el sujeto debe enunciar la verdad de sí mismo frente a un otro, lo que le exige una interrogación constante, un permanente volver a sí mismo, en convertirse en un escrutador de sí mismo, a lo que debemos interrogar sobre en qué espacios ese sujeto está obligado o se le exige pronunciar la verdad de sí y de esta manera hay una forma de gobierno por la verdad y unas prácticas concretas en las que se materializa. La noción de cuidado estaría operando si se piensa que se trata de un conjunto de prácticas con las cuales el sujeto se transforma a sí mismo y está obligado a decir la verdad de sí a otro; pero hay otra dimensión previa en la que el sujeto también se relaciona con la verdad y esta es en la noción de *parrhesía*, analizados en

los cursos de 1983 y 1984, ¿qué sucedió en la época anterior cuándo el que debía hablar no dice la verdad sobre sí mismo, sino sobre lo la verdad de la vida y la existencia?

3.4. *Parrhesía* y cuidado de sí

El estudio de la *parrhesía* y su relación con el cuidado son expresados en los cursos: *El gobierno de sí y de los otros* y en *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Pero, la mención por primera vez a la noción se hizo en *La hermenéutica del sujeto* en la clase del 27 de enero, en la primera hora, definida como “la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente” (Foucault 2014c, 142), la noción está inscrita en este momento en el ejercicio de la dirección de conciencia. Ciertamente enfocarse en la noción de *parrhesía* ayuda a desvelar las distancias necesarias que ella debe tomar de la adulación y de la retórica (2014c, 355), y concretamente al adulator se lo designa como “quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es. Es quien impide al superior ocuparse de sí mismo como corresponde” (2014c, 358), pues al enunciar mentiras desvía la atención del interlocutor, entonces la *parrhesía* es la anti-adulación (2014c, 361). La *parrhesía* buscaría y garantizaría la autonomía del otro, de su interlocutor (2014c, 361). La *parrhesía* apertura el análisis de la dirección de las almas. La *parrhesía* es analizada o por lo menos se encuentran en textos de Filodemo, Galeno y Séneca. En Galeno el argumento es que toda persona que quiere “conducirse como corresponde en la vida necesita un director” (2014c, 378); esta *parrhesía* estructura un pacto o tipo de vínculo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta, esto es, aquello que dice debe concordar con su acción. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en el que el decir veraz se convierte en el modo de ser del sujeto” (2014c, 313).

El gobierno de sí y de los otros es el nombre del curso de 1983. En la indicación de método Foucault justifica sus puntos y desplazamientos de su enseñanza en el *Collège de France* y afirma que los ejes de sus estudios¹⁸ ya se encontrarían consolidados en *La historia de la locura*; que se desenvolvería de manera parcial en los trabajos siguientes o en sus libros como: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (formas del saber) y en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (matrices del comportamiento) y en los

¹⁸ Los tres ejes son: formas de un saber posible, matrices de comportamientos para los individuos y modos de existencias virtuales para sujetos posibles.

tomos segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* (modos de existencia) (Foucault 2014a, 19-21). Foucault afirma que su procedimiento consiste en realizar algo un poco diferente a la mayoría de historiadores de las ideas (2014a, 18); distanciándose en tal sentido de la historia de las mentalidades y la historia de las representaciones se ancla a realizar una historia del pensamiento que se remite al análisis de focos de experiencia y en los cuales se interrelacionan “primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencias virtuales para sujetos posibles” (2014a, 19), los cuales corresponden a los tres ejes de trabajo foucaultiano. Afirma que sus proyectos de investigación habrían sido un juego de reemplazos:

Sustituir la historia de los conocimientos, por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella (Foucault 2014a, 21).

Estas primeras declaraciones serían un proceso de autoexamen hecho por Foucault de cara a sus proyectos y al desenvolvimiento de sus investigaciones, debería considerarse como una explicación condensada de su trayectoria intelectual. Ahora bien, el trabajo llevado a cabo en el curso tiene como guía evidenciar la relación entre gobierno de sí y el gobierno de los otros (Foucault 2014a, 23), para lo que se adentra en la noción de *parrhesía* a la que le asigna un rol importante en el análisis del pensamiento antiguo, al respecto refiere: “no digo que todos los aspectos, todos los problemas fundamentales del pensamiento antiguo estén allí, pero creo que, a partir del problema de la *parrhesía* sería posible señalar varios que, a la larga, podrían servir de temas de estudio” (2014a, 311), una idea muy próxima con la que trabajó en el curso de 1982 la noción de cuidado de sí, en la que con el análisis del concepto le permitió interrogar las relaciones entre cuidado de sí y conócete a ti mismo, y el cuestionamiento de la historiografía filosófica.

La introducción del problema del curso de este año se inicia con el análisis de la respuesta de Kant a la interrogante *¿Qué es la ilustración?* Escrita en septiembre de 1784 y publicado en diciembre del mismo año. Foucault incluye a este texto en el problema de la gubernamentalidad, es decir, al gobierno de sí y de los otros en el periodo moderno, además a una suerte de indagación sobre el propio presente, sobre la actualidad de la que el filósofo no

está abstraído, sino en la cual está inserto. Este texto había sido otras veces estudiado por este pensador, pero ahora es analizado desde el problema del gobierno. Esto permite declarar el papel fundante de Kant en la filosofía foucaultiana, pues junto a su tesis de doctorado sobre la locura presentó una introducción y la traducción de *Antropología en sentido pragmático*. Se podría inferir que la intención de iniciar el curso con la respuesta de Kant a la pregunta sobre el significado de la ilustración y leerla en clave de gubernamentalidad le sirve para mostrar la ruptura entre la época moderna y la Antigüedad, pues mientras Kant apela a la necesidad de atreverse a realizar un uso público del entendimiento, prescindiendo de una dirección, el mundo antiguo piensa en la necesidad de otro que sirve de mediación para el gobierno de sí y de los otros, en este caso el texto de Kant es el modelo paradigmático de la gubernamentalidad moderna.

Con el análisis del texto de Kant *¿Qué es la ilustración?* expone como el pensador es pionero en erigir a la ilustración como el momento en el que la situación se manifiesta como aquella que piensa sobre su actualidad, su presente. El texto estudiado de Kant posibilita discutir incluso las dimensiones o derroteros de la filosofía; es lo que sucede al mencionar el camino de una filosofía en tanto analítica de la verdad, es decir, de las condiciones de posibilidad de la verdad y la de una filosofía como ontología del presente, esto es, que cuestiona la actualidad, el presente (Foucault 2014a, 38-39), en la que el mismo se considera incluido. Quizás, de esta lectura de Kant le corresponda al momento presente interrogarse ¿cuál es nuestro libro, nuestro director de conciencia y médico desde los cuales se efectúan las formas de ser gobernados?

Problematización foucaultiana, por cierto, muy fiel a una actitud de minuciosidad, detenimiento y rigurosidad al entregarse al análisis de los textos, no restringiéndose a comentarios, sino a una indagación rigurosa de los sentidos del texto, desgajando la fuente a partir de un nuevo aspecto de lectura, es decir, la conducción, el gobierno (Foucault 2014a, 45); con ello logra mostrar un faz diverso del autor, pero también una lectura heterodoxa de los textos y del pensamiento kantiano (2014a, 47).

La estructura del curso *El gobierno de sí y de los otros* se compone de una introducción contenida en la reunión del día 5 de enero y la primera parte del desarrollo de la clase del 12 de enero; un segundo momento enfocado en la exégesis y exposición de textos tomando como clave de lectura la noción de *parrhesía*, hablar franco, decirlo todo. En el curso desarrolla una

“historia del discurso de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero” (Foucault 2014a, 85).

Foucault define la noción a la manera siguiente: “[...] la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos” (Foucault 2014a, 59). Además, la considera como noción araña que ha sido poco teorizada en la filosofía, pero que es significativa para la filosofía. En síntesis, se trata de “una manera determinada de decir la verdad” (2014a, 70). El estudio de la *parrhesía* como hablar franco, decirlo todo, hablar veraz es una noción poco pensada por los antiguos y también por los historiadores de la filosofía (2014a, 61). El análisis de la *parrhesía* es efectuado en textos diversos: desde las tragedias de Eurípides hasta las cartas atribuidas Platón.

La *parrhesía* “es una manera determinada de decir la verdad” (Foucault 2014a, 70), se distancia ciertamente del discurso o de la pretensión persuasiva de la retórica (2014a, 72); al mismo tiempo que de la erística, esto es de la discusión; de la pedagogía y el proceso de enseñanza y, por lo tanto, del arte de la demostración (2014a, 73), se enuncia entonces la dificultad problemática en la que se encuentra la noción (2014a, 74).

En la clase del 19 de enero desarrolla el análisis exclusivo de la tragedia de Eurípides, *Ión* y una parte de la primera hora del 2 de febrero, pues en este mismo día efectúa un trabajo sobre la *parrhesía* en Pericles a partir del texto de Tucídides *Historia de la Guerra del Peloponeso*, en este pretende mostrar la práctica de esta noción en la democracia ateniense. En la del 9 de febrero desemboca en la exégesis de los textos de Platón en los que presenta el uso político de la *parrhesía*. En la sesión del 9 de febrero realiza un resumen de lo antes analizado y comienza el estudio de algunos textos platónicos, lo cual se desplaza hasta la clase del 23 de febrero Foucault se enfoca en realizar un análisis de las cartas II, V, VII y VIII de Platón en la cual trabaja el papel de la *parrhesía* en la política y la relación entre filosofía y política. Esta sería una breve sinopsis del contenido del curso.

Lo que intentaría el pensador efectuar este año es la “historia del discurso de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero y trate de señalar algunas de sus grandes formas” (Foucault 2014a, 85), se trata de un trabajo de tipo genealógico porque se enfoca en identificar la forma del decir veraz en la Antigüedad.

La dinámica de problematizar incluye el análisis de otras formas de hablar más contemporáneos, es lo que ocurre con los enunciados performativos propuestos por la filosofía anglosajona frente a la *parrhesía*; enunciados que se remiten a una institución y a una no necesidad de albergar la verdad; lo contrario al decir veraz donde el sujeto y su enunciado coinciden, aquello que dice es verdad, el sujeto mismo escenifica la verdad, la dramatiza y no hay una institución que legitime el discurso del parresiasta.

El estudio de *Ion* de Eurípides abre paso a la descripción de la *parrhesía* política, en tanto que Ion busca con ello legitimar el hablar franco en Atenas con miras de asumir el poder político de la ciudad. Al analizar este texto lo hace como un crítico literario jugando con todos los posibles contextos del escrito, pero con un componente filosófico abordando el contenido del texto desde problemas filosóficos como es el tema del sujeto del enunciado verdadero o del decir veraz, cómo la verdad se muestra en un proceso de develamiento.

Foucault desarrolla toda una suerte de explicación de la noción de *parrhesía* señalando la variación de la noción, evidenciando con esto que trabajar una historia del pensamiento es graficar las diversas aristas de un problema. Al detenerse en el texto de Eurípides indica tres modalidades de *parrhesía*: una política, otra judicial y la moral (Foucault 2014a, 166). La política referida a la manera de ejercer el poder por el decir veraz, el ejemplo es Ión; la *parrhesía* judicial que se remite al decir veraz bajo la exigencia de justicia en una situación de injusticia, Creúsa reclamando Apolo sobre el estado del hijo que tuvieron juntos, y la moral que consiste en “confesar la falta que pesa en la conciencia” (2014a, 166), Creúsa confesando su encuentro amoroso con Apolo.

La noción de *parrhesía* no se muestra aislada, sino que ella se ve implicada e interconectada con la democracia, la isegoría (libertad de palabra), la isonomía (igualdad ante la ley), todas estas se desplazan en un ambiente político, los conceptos o nociones no deben ser abordados de forma aislada, sino que se requiere trabajar en busca de los aspectos vinculados al problema que se investiga y a un contexto determinado.

Uno de los puntos a destacarse del estudio es la profundización de lo real de la filosofía, lo que a ella le corresponde ser, entonces el tema del decir veraz desemboca en un cuestionar el lugar de la filosofía y la actividad filosófica:

La existencia de la filosofía en lo real no tiene por única condición que haya un filósofo para formularla. La filosofía sólo existe en lo real, sólo conoce su real a condición de que el filósofo que pronuncia su discurso responda a la expectativa y la escucha de quien quiere ser persuadido por ella (Foucault 2014a, 245).

La tarea de la filosofía en tanto *ergon* (acción) es la articulación entre el problema del gobierno de sí y de los otros (Foucault 2014a, 265). Foucault desembrolla la relación entre filosofía y política o por los menos el papel del filósofo en la política en los textos de Platón. La relación se funda en que “la filosofía tiene que decir la verdad con respecto a la política, no tiene que decir lo que verdaderamente esta debe hacer, y si retomamos algunas de las grandes formas de decir veraz filosófico con referencia a la política en la época moderna o contemporánea, podemos decir lo mismo” (2014a, 296), la filosofía no debería ser una actividad que desde fuera intenta implantar normas o cómo las cosas deben ser, sino la verdad de estas.

En conclusión, con los aspectos vinculados con la verdad o las prácticas del decir veraz se asiste al uso del discurso de verdad con fines de tipo político, ético y filosófico. Esta modalidad de hablar se confronta con el hablar del adulador o en forma general del uso de la palabra en la retórica, en el que el sujeto no asume ningún riesgo al decir la verdad, e inclusive no requiere declarar la verdad, la verdad no es un problema de la retórica, sino el acto de lograr persuadir al interlocutor, además la diferencia de los enunciados performativos, un tópico de la filosofía analítica, pues en estos tipos de enunciados tampoco se anexa el problema de la verdad.

En 1984 se realiza el último curso en el *Collège de France*; en este el autor continúa con el tema de la *parrhesía*, hablar franco, decir veraz, incluido en el estudio de las formas aletúrgicas (Foucault 2011, 19); la indagación de la *parrhesía* a su vez haría parte del estudio de las relaciones entre sujeto y verdad. Foucault afirma que “la articulación entre modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue en el fondo lo que siempre intenté hacer” (2011, 27). Y más ampliamente dice que:

Esos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancia e invasor, sino en

los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí (Foucault 2011, 28).

Constata el protagonismo del parresiasta como el individuo que dice todo (Foucault 2011, 28). En el curso se hace referencia a la crisis de la *parrhesía* en el siglo IV a.C. en específico en Atenas y su democracia (2011, 70-71), pues en ella se da la palabra a todos, y estos no siempre toman la palabra con miras al bien de la comunidad, sino hacia los intereses propios; la conclusión a la que deriva es que la democracia no es el ámbito de privilegio para el hablar franco (2011, 73). El discurso veraz tiene una dimensión de riesgo, el sujeto que dice la verdad se encuentra frente a una situación de incertidumbre, pues por la verdad que pronuncia su interlocutor podría negarse a escucharlo o castigarlo incluso con la muerte.

El pensador discute desde esta noción otras formas o técnicas del discurso como es la de la retórica, caracterizada como una manera de hablar que tiene como finalidad convencer al interlocutor, pero en este tipo de decir no hay vínculo entre el sujeto y lo que dice, cosa muy distinta en el hablar franco donde lo que dice y el sujeto están interrelacionados. Problematisa adicionalmente con otras maneras de decir veraz, por ejemplo, el de la profecía (Foucault 2011, 34), el decir veraz del sabio (2011, 35) y la del profesor o del técnico (2011, 46) y junto a esto se encontraría el de la *parrhesía*, todos estos son modos de veridicción, formas de manifestar o poner en juego la verdad.

En el curso vuelve sobre el análisis de la *Apología*, y *Alcibíades*, en clave de la noción de *parrhesía*, pero adiciona el estudio del *Laques* para presentar el dilema de la técnica o el procedimiento frente a la educación o preocupación sobre los hijos y con esto logra encajar en el cuidado de sí el hablar franco, hablar verdadero (Foucault 2011, 170). Un argumento a favor del papel del cuidado de sí en Sócrates y más específicamente en el momento de la muerte de este, se resume en los siguiente: “ así pues, creo que todo el ciclo de la muerte de Sócrates está atravesada por el establecimiento, la fundación, en su especificidad no política, de una forma de discurso que tiene por preocupación, por inquietud, el cuidado de sí” (2011, 106), de esta manera toda la vida socrática sería un llamado al cuidado de sí, exigencia lanzada por este a sus interlocutores. El cuidado de sí se instala en el centro del proyecto socrático de la *parrhesía*. (2011, 167). El cuidado de sí es el objetivo y meta de la *parrhesía* (2011, 136). Debemos preguntarnos en la tal situación ¿cuál es el vínculo entre *parrhesía* y cuidado de sí? No basta con enunciar que el primero está incluido en el segundo, sino como se

da esta inclusión, la relación estaría entonces en el agente del discurso, pues el hablar debe estar inscrito en un régimen de verdad, el maestro del cuidado debe declarar la verdad, y el dirigido, en el caso del cristianismo, debe enunciar la verdad de sí mismo a su director.

Uno de los modelos para explicar el problema de la *parrhesía* es la vida cínica. La *parrhesía* en los cínicos se caracteriza por la forma en la que estos hacen que su decir y su actuar se entrelacen, pues decir la verdad implica al mismo tiempo una acción que se apega a la verdad. Esa verdad que dramatizan los cínicos se levanta para contraponerse a la falsedad de las convenciones sociales, ellos muestran la irrelevancia de eso que aparece como lo más importante, los cínicos serían aquellos que dicen la verdad de manera desnuda. La vida filosófica como vida heroica fue inscrita y transmitida por la tradición cínica (Foucault 2011, 228).

La noción en su dimensión más extrema se entiende como el “coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha” (Foucault 2011, 32), en otras palabras se trata de un pacto parresiástico, que consiste en el que uno se compromete a hablar verazmente y el otro a escuchar esa verdad pese a la incomodidad que cause el discurso.

La noción problematizaría la democracia ateniense, que muchas veces se coloca como el lugar y modelo a seguir; que ciertamente alberga múltiples problemas o aspectos negativos, pues la concesión asignada para que todos puedan hablar no es garantía que lo enunciado sea verdad, sino puede ser un discurso próximo a la adulación y a la demagogia; constata la incompatibilidad de la democracia y la *parrhesía*, sería el lugar más difícil para su materialización (Foucault 2011, 73). Un lugar en el que es posible la *parrhesía* es el alma del príncipe, en cuanto es un solo sujeto que podría constituirse en sujeto ético (2011, 81); la monarquía o el poder personal como el lugar privilegiado para el hablar franco (2011, 82), se pasa entonces de la ciudad al alma (2011, 82).

La pregunta directriz es “¿qué relación ética hay entre el coraje y la verdad?” (Foucault 2011, 138) y otra más específica “¿en qué medida la ética de la verdad implica el coraje?” (2011, 138), pues enunciar la verdad es una cuestión de un riesgo inminente que debe ser asumido, en este sentido, aquellos que mejor habrían logrado plasmar este coraje de la verdad serían lo

cínicos, pues con su propia vida buscan derrumbar aquello que se considera como lo “verdadero”.

En el cinismo se atribuye varias características a la filosofía, una de ellas es la de ser preparadora para la vida (Foucault 2011, 250), que está en consonancia con el principio del cuidado de sí, eso es uno de los pedidos de la filosofía cínica, pues “el filosofar se cumple en la idea misma del mundo, y en la forma de la misma vida” (2011, 259), entonces la vida cínica es la vida sin disimulación (2011, 268):

[...] cínico es aquel que, al retomar los temas tradicionales de la verdadera vida en la filosofía antigua, los transpone, los invierte para convertirlas en reivindicación y afirmación de la necesidad de una vida otra y, además, a través de la imagen y figura del rey de miseria, transpone de nuevo la idea de la vida otra en tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo, una vida otra para un mundo otro (Foucault 2011, 301).

Se trabaja de manera asidua sobre las mismas distinciones entre las obras platónicas, es el caso de mostrar como el rendir cuentas en el *Alcibíades* es el alma y en el *Laques* se refiere al modo de vida, a la existencia (Foucault 2011, 171-172) de las cuales se desprende dos líneas o caminos de la filosofía en occidente: la metafísica del alma en *Alcibíades* y en el *Laques* una estilística de la existencia (2011, 173).

Argumenta algo muy importante, esto es, que el cinismo es una categoría histórica (Foucault 2011, 187) y eso es lo que pretende mostrar, con ello presenta que hay una manera histórica de manifestarse del cinismo en diversas épocas y en ese sentido es posible hacer una historia desde la Antigüedad hasta el presente (2011, 190), señalando los modos de vida por ejemplo de los monjes de las órdenes mendicantes de los siglos XII y XIII, de los sujetos revolucionarios y de los artistas.

El *bios*, la vida como el objetivo del cuidado de sí es una constatación en el diálogo *Laques* de Platón (Foucault 2011, 142). Búsqueda de dilucidar la *parrhesía* ética (2011, 153) cuyo objetivo es la vida, “el modo de vida” (2011, 164). La *parrhesía* de Sócrates cuestiona el modo de existencia de sus interlocutores (2011, 159), el estilo de vida, la manera de vivir. La vida como problema filosófico es abordada por Foucault en el análisis del decir veraz cínico, en ellos la verdadera vida es una vida otra es un principio fundamental (2011, 325), consiste

en hacer extraña la vida común y corriente de las personas. La reflexión sobre los cínicos y su manera de decir veraz articulado en su propia manera de vivir conduce al pensador a la definición de la verdadera vida, es decir una vida no disimulada, sin mezcla y recta (2011, 235-240). Una vida verdadera equivale a “la vida divina y la vida bienaventurada” (2011, 240). “El cuidado por el cuidado de los hombres aparece aquí como la tarea misma del filósofo cínico” (2011, 315), entonces si hay una materialización del cuidado de sí los principales personajes serían los cínicos.

El curso se convierte en el lugar para la declaración de la posibilidad de otros proyectos de investigación por ejemplo la de realizar una “historia de la filosofía clásica a partir del problema de la vida filosófica” (Foucault 2011, 248), pues esta vida filosófica no ha sido considerada por la historiografía filosófica; y entonces se debería preguntar sobre la concepción de vida desde la cual está operando Foucault, se trata de un vitalismo a manera nietzscheana o abrevia de otras fuentes. Ciertamente ha quedado expuestos la importancia del decir veraz o *parrhesía* en el proyecto de Foucault, y podría señalarse que el punto de conexión entre el cuidado de sí y la *parrhesía* sería la manera en la cual el sujeto se ve implicado en las prácticas sea de relación de sí consigo como en la modalidad de hacer entrar en juego la verdad; el cuidado de sí implica una actitud, un tipo de mirada y un conjunto de procedimientos en los que el sujeto se transfigura, el decir veraz tiene que ver con la relación directa entre el sujeto y la enunciación de la verdad, desde su propia existencia, en ese sentido la práctica del hablar franco sería una forma en la cual el sujeto podría acceder a sí mismo siempre y cuando esté dispuesto a acoger la verdad que otro tendría que pronunciar una verdad, para nada cerca de la adulación, sino la verdad misma de la forma de vivir. Ahora bien, hay un aspecto que debería relacionarse con el cuidado de sí, esto es, el de historiar la sexualidad ¿cómo se articula el cuidado de sí en el estudio de la historia de la sexualidad, en concreto en los dos últimos volúmenes de dicho proyecto?

3.5. Historia de la sexualidad y cuidado de sí

En 1984 ven la luz el volumen 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y La inquietud de sí* con ello tal parece Foucault irrumpe su silencio iniciado en 1976 con la publicación del volumen 1 de este mismo proyecto, pero estos dos textos publicados se encaminan por senderos diferentes, lo que se ha expuesto en la introducción de *El uso de los placeres*.

En la introducción claramente manifiesta que el proyecto era la de historiar “la sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault 2014d, 10), los que devienen en ejes de análisis usando el método genealógico que busca “analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y declararse como sujetos de deseo” (2014d, 11). Foucault identifica tres desplazamientos en su proceso de investigación: la primera se interrogaba sobre las formas de las prácticas discursivas que articulan el saber; la segunda indagó sobre “las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes” (2014d, 12); el tercer desplazamiento se centra en el sujeto buscando “las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por los que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”¹⁹ (2014d, 12). La pregunta que dirige este último desplazamiento es ¿a través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? (2014d, 13), y no como atado a una modalidad de sexualidad, pues esta es una experiencia propiamente del momento moderno.

El conjunto de este estudio se remite a ser una historia del pensamiento que consiste en “definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace, y el mundo en el que vive” (Foucault 2014d, 16). En el análisis de los comportamientos sexuales en la Antigüedad sería el capítulo primero de la historia general de las técnicas de sí, es decir, de los procedimientos, ejercicios, y prácticas mediante las que el individuo se relaciona consigo mismo (2014d, 17).

Los textos del estudio son prescriptivos pues buscan proponer reglas de conducta (Foucault 2014d, 18), es decir, textos de práctica, no se remitirían a prohibir ciertos actos y a aceptar otros. La indagación se aleja de una historia de la moral que se enfocaría en el análisis de las prohibiciones, para apostar por una historia de las problematizaciones éticas realizada desde las prácticas de sí (2014d, 19).

¹⁹ La misma exposición ampliada de sus desplazamientos se encuentran en la primera clase del curso: *El gobierno de sí y de los otros*.

Con relación a la manera de abordar su trabajo se implementaría “la dimensión arqueológica del análisis [que] permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (Foucault 2014d, 18). El camino plasmado en los dos volúmenes del proyecto de historia de la sexualidad alberga un doble método, tanto arqueológico como genealógico, con ello quedaría en descrédito interpretaciones en las que se hace un corte radical entre las metodologías foucaultianas.

La apuesta de *El uso de los placeres* es la realización de una historia de la ética y de la ascética, definida a la manera siguiente: “historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla” (Foucault 2014d, 35); el texto muy bien se podría leer como una exposición de la ética sin recurrir a las dimensiones clásicas como los códigos morales, o las corrientes éticas predominantes, sino desde las prácticas y la constitución de un sujeto moral.

Foucault pronuncia una diferencia crucial entre la moral en la época moderna y la antigua, esta última se habría enfocado en las prácticas de sí y en la *akesis*; la primera por su parte centrada en las codificaciones de las conductas y la escisión entre lo permitido y lo prohibido (Foucault 2014d, 37). Para examinar la moral en la Antigüedad se vale de la noción de uso de los placeres, en griego *chresis aphrodision*, a partir de análisis de textos médicos y filosóficos. Los temas desde los cuales la investigación se desarrolla son: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los varones jóvenes y la relación con la verdad (2014d, 38).

Los *aphrodisia* serán una experiencia propiamente de la época grecolatina, debido a que en la modernidad la experiencia equivalente es la sexualidad y en el cristianismo la carne (Foucault 2014d, 39). El esfuerzo se manifiesta en el ejercicio de distinguir esos dos momentos y las experiencias concretas entre la carne y la sexualidad, por la ausencia de una actitud de sospecha:

Uno de los rasgos característicos de la experiencia cristiana de la “carne” además de la “sexualidad” será que el sujeto es aquí llamado a sospechar con frecuencia y a reconocer desde lejos las manifestaciones de un poder sordo, dúctil y terrible que es tanto más necesario

descifrar cuanto que es capaz de enmascarar bajo muchas otras formas que la de los actos sexuales. No hay sospecha tras la experiencia de los aphrodisia (Foucault 2014d, 45).

La interrogante en la que se evidencia la experiencia de los placeres es “¿con qué fuerza nos dejamos llevar “por los placeres y los deseos”?” (Foucault 2014d, 47), la pregunta se realiza en el contexto en el cual deseo, placer y acción están íntimamente relacionados (2014d, 48), los actos sexuales no tienen una centralidad crucial, sino con relación a estos tres conceptos.

Los *aphrodisia*, en la práctica se mide desde dos formas: el exceso y la pasividad, lo que redundaba en una suerte de inmoralidad (Foucault 2014d, 52), pero el acto sexual en sí mismo no es concebido como malo (2014d, 53), sino como necesario y natural; la actitud moral es cuidarse del exceso, esto es, adquirir la virtud de la templanza (2014d, 56). La necesidad se erige en la medida de los placeres, se debe satisfacer aquellos estrictamente necesarios y otro adjunto a este es examinar o realizar un uso del placer en el momento oportuno (2014d, 64), en tanto que, “la moral es un arte del momento” (2014d, 64), un error entonces sería la realización del acto sexual a destiempo (2014d, 66) fuera del momento oportuno, del *kairos*. Por otro lado, se retoma la noción de *enkrateia* (dominio) que se caracteriza “por una forma activa del dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres” (Foucault 2014d, 71) se trata siempre de una moderación en las prácticas sexuales, un saber conducirse frente al deseo y al placer, ejercer un control de estos.

El cuidado de sí aparece al referirse al ejercicio que debe someterse quien desea gobernar o emprender acciones políticas, y la “exigencia del ejercicio con la necesidad de ocuparse de uno mismo, la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí que es una condición previa para ocuparse de los demás y dirigirlos no sólo implica la necesidad de conocer, sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse a uno mismo y transformarse” (Foucault 2014d, 81).

La investigación identifica ese rostro masculino de la virtud, es el hombre el que por excelencia alberga la virtud (Foucault 2014d, 94-95), tener una actitud femenina no corresponde con el hecho de ser pasivo en una relación sexual, sino en no tener el dominio frente a los placeres y en cambio dejarse arrastrar por ellos (2014d, 96), mostrando con ello la

dimensión antropocéntrica del mundo antiguo, pensando desde una nominación anacrónica, debe verse en esto, más bien, las condiciones concretas y propias de la época.

Una de sus conclusiones es: “la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos [momento moderno] ni hacia una hermenéutica del sujeto [cristianismo] sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia” (Foucault 2014d, 104). La práctica del régimen sexual se postula como arte de vivir, pues propone una forma de constituirse como sujeto que de manera apropiada ejerce un cuidado sobre su cuerpo (2014d, 118).

En el mundo antiguo la actividad sexual se distingue tanto del arte erótico de Oriente que busca el desenvolvimiento del acto, prolongarlo para disfrutar de mayor placer; tampoco con su legitimación institucional; lo que se efectúa es “la relación de uno mismo con esta actividad ‘tomada en conjunto’, la capacidad de dominarla, de limitarla y de repartirla como es debido; se trata en esta *techné* de la posibilidad de constituirse como sujeto dueño de la propia conducta” (Foucault 2014d, 152). El trabajo no se restringe a confrontar la conducta sexual con otras épocas de Occidente, sino también con la experiencia del mundo de Oriente, señalando sus no equivalencias de los procedimientos en torno a la experiencia sexual.

Las relaciones esponsales en esta época se caracteriza ciertamente por una complementariedad, pues debido a que ambos juegan roles importantes en la administración y el cuidado de la casa, en síntesis, se canaliza al fin del mantenimiento de la casa (Foucault 2014d, 170-171), y el gobierno del “*Oikos* supone que uno se ha vuelto capaz de gobernarse a sí mismo” (2014d, 174). “En el pensamiento griego de la época clásica encontramos los elementos de una moral del matrimonio que parece exigir, por parte de uno y de otro de los esposos, una renuncia semejante a toda actividad sexual exterior a la relación matrimonial (2014d, 198), pese a esta constatación es reticente a extraer de esto “una ética de la fidelidad conyugal” (2014d, 198) que surgirá luego de forma universal gracias a la doctrina del cristianismo, apoyándose en un sistema institucional y procesos de codificación más elaborados (2014d, 198). En síntesis, los ejes desde los que se trabaja el uso de los placeres son la Económica, la Dietética y la Erótica:

En la Económica y en la Dietética, la moderación voluntaria de un hombre se fundaba esencialmente en una relación consigo mismo, en la Erótica, el juego es más complejo; implica

el dominio de sí del amante; implica también que el amado sea capaz de instaurar una relación de dominación sobre sí mismo, e implica, finalmente, en la elección sensata que hacen el uno del otro, una relación entre sus dos moderaciones (Foucault 2014d, 221).

Continuando en la línea de lo mencionado en forma resumida se argumenta: “en la Dietética se trataba de sobre todo del dominio sobre sí y sobre la violencia de un acto peligroso; en la Económica se trataba del poder que debe ejercerse sobre uno mismo en la práctica del poder que se ejerce sobre la mujer” (Foucault 2014d, 251); en la Erótica es de otra manera debido a que “el problema radica en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás” (2014d, 231) en referencia a los muchachos y los enamorados. Esto exige una pregunta hacia nuestra actualidad buscando señalar cuáles son los ejes para reflexionar la sexualidad, esta es, ¿cuáles son los campos de dominio en los que se inscribe la sexualidad en el momento contemporáneo?

En el volumen tercero de *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí* se problematiza esta noción, pero con un elemento agregado, es decir, el cuidado de sí. En el fragmento citado más adelante se muestra que el cuidado de sí ha atravesado una variedad de mutaciones, esto conduce necesariamente a considerar ese rostro variopinto de la noción investigada; debe considerarse digno de hacer mención el hecho que con ella se ha concretado un modo de conocimiento y la elaboración de un saber sobre el sí mismo, a su vez, una construcción de un sí mismo:

El precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes, ha tomado también la forma de una actitud, de un modo de comportarse, ha impregnado las maneras de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social que generó relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber (Foucault 2010, 81).

El tema del cuidado de sí está a su vez religado al tópico de las artes de la existencia y más concretamente con esa idea de la estética de la existencia, esto es que la vida misma devenga en una obra de arte a la vista de los otros, lo cual se identifica en lo manifestado en el texto *La inquietud de sí*.

Ese “cultivo de sí” se caracteriza por el hecho de que el arte de la existencia -la *téchne tou biou* bajo sus diferentes formas- se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que “cuidar de uno mismo”, que es el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. Pero es necesario aclarar que la idea de que hay que aplicarse a uno mismo, ocuparse de uno mismo (*heautou epimeleisthai*), es un tema muy antiguo en la cultura griega, que muy pronto se convirtió en un imperativo ampliamente difundido (Foucault 2010, 50).

La nueva dimensión del placer emergente en el momento heleno y romano en cierta forma está anexado a una forma particular de acceder, a una modalidad de gobierno sobre sí mismo, y en la cual las exigencias se orientan a que el sujeto se ubique como objeto de análisis, es decir que vuelque todas sus acciones hacia sí, esta nueva experiencia se centra en saber colocarse a sí mismo como objeto de placer:

La experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente de una fuerza domeñada o la de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer (Foucault 2010, 77).

El volumen tercero de *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí* indaga en torno a los siglos I y II de la era presente, tomando como eje de problematización los actos sexuales y los placeres. El libro inaugural del análisis es *Clave de los sueños* de Artemidoro, en este se extrae algunas ideas alrededor de la interpretación de los sueños que representa una parte de las técnicas de existencia (Foucault 2010, 10); texto que Artemidoro lo presenta como “moral de vida” (2010, 13), es decir, “instrumento utilizable a lo largo de la existencia y de sus circunstancias” (2010, 13), pero también un texto que contiene las preocupaciones de la gente ordinaria (2010, 14). Argumenta Foucault que en el texto debe analizarse no la constitución de un código moral, sino una manifestación de una ética del sujeto (2010, 24).

Foucault identifica en el libro dos tipos de sueños: *enypnia* equivalente a tipo de sueño de efectos actuales (Foucault 2010, 16) muestra el estado del sujeto. *Oneiroi*, es decir, los sueños que dicen el ser (2010, 17), “anuncian el porvenir del acontecimiento en el orden del mundo” (2010, 17). Es importante la interpretación de los sueños porque no se restringe a una curiosidad personal, sino porque “es un trabajo útil para gobernar la propia existencia y prepararla para los acontecimientos que van a producirse” (2010, 35).

En el capítulo el cultivo de sí se presenta de manera abierta el papel crucial asignado a “la atención, atención que debe concederse a uno mismo” (Foucault 2010, 47), es la intensificación de la relación consigo mismo (2010, 47), para constituirse en sujeto de sus actos, el autor dice que la moral de estos siglos sería más severa de lo que muchas veces es considerada; y erige la idea que esa práctica de austeridad más que ser cristiana o judía correspondería a los siglos I y II después de Cristo.

En el corazón de esta época se encuentra el llamado cuidado de sí iniciado por Sócrates y agudizado en esta época (Foucault 2010, 51), abordado de manera en el curso *La hermenéutica del sujeto*. Contra el argumento del individualismo se afirma que: “la *cura de sí* aparece pues intrínsecamente ligada a un servicio del alma que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y un sistema de obligaciones recíprocas” (2010, 63). “La *epimeleia heautou* implica un trabajo” (2010, 58) que se realiza sobre sí mismo. Hay una relación muy cercana entre moral sexual y arte de vivir:

La moral sexual exige que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, aun cuando este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón a las que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera sea su estatuto (Foucault 2010, 79).

La relación con uno mismo podría sintetizarse de la siguiente manera con respecto al cultivo de sí: “procura postular el principio de una relación con uno mismo que permita fijar las formas y las condiciones en las que una acción política, una participación en los cargos del poder o el ejercicio de una función serán posibles o imposibles, aceptables o necesarios” (Foucault 2010, 99).

La pregunta es por la constitución histórica de un sujeto moral (Foucault 2010, 108) en los siglos I y II después de Cristo frente a las actividades sociales, civiles, y políticas incluidas en una ética del dominio de sí (2010, 109), se concentraría además en una “insistencia de la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconocen a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patogénico, valoración de las conductas de abstinencia, y eso para los dos sexos” (2010, 138).

“El acto sexual no es un mal, aunque represente un foco permanente de males posibles” (Foucault 2010, 160), véase en esta afirmación un lugar común de la Grecia Clásica y de los dos primeros siglos en su consideración no negativa de los *aphrodisia*.

Se postula toda una modalidad de cómo deben realizarse las relaciones entre los esposos (Foucault 2010, 166), las dinámicas del matrimonio en los dos primeros siglos de nuestra era. Las relaciones sexuales no son una práctica exclusiva de procreación, sino por aspectos de convivencia, el ser humano es un ser de comunidad, el matrimonio es el lugar de la reciprocidad de los esposos y un espacio exclusivo para los actos sexuales. “El matrimonio constituye para el ser humano el único marco legítimo de la unión sexual y el uso de los *aphrodisia*” (2010, 188), se incluye además la fidelidad simétrica (2010, 194), es decir, los dos conyugues están obligados a la mutua fidelidad.

Un principio “monopólico” nada de relaciones sexuales fuera del matrimonio. Una exigencia de des-hedonización que las relaciones sexuales entre esposos no obedezcan a una economía de placer. Una finalidad procreadora que tenga como objetivo el nacimiento de una progenie. (Foucault 2010, 202).

Con esto se plasma la rigidez que asume el comportamiento sexual en los dos primeros siglos después de Cristo, dejando de lado la tesis que se atribuye a la moral judeocristiana la de haber constituido un código moral rígido, se plasmó como queda en evidencia que se constituyó previamente, tendría sus raíces en la cultura griega clásica y su punto álgido en el momento helénico y romano. El cuidado de sí sería el concepto desde el cual se habría organizado la experiencia del placer, el llamado a tener un dominio sobre sí mismo, sobre las *aphrodisia*.

La noción de cuidado de sí ha quedado ubicada en los desplazamientos finales de Foucault y en específico en los cursos de los últimos cinco años, y el en especial el eje para reflexionar sería el de 1982 *La hermenéutica del sujeto*, además, se debe adicionar los tomos 2 y 3 de *Historia de la sexualidad*. La noción aparece como un concepto que permite problematizar las relaciones entre sujeto y verdad, la historiografía de la filosofía, la espiritualidad y el gran tema de la constitución histórica del sujeto desde la relación consigo mismo.

Conclusiones

Con el presente trabajo ha quedado fijado que, el cuidado de sí es una forma diferente de relacionarse consigo mismo, con los otros y con el mundo, en este caso la afirmación de Deleuze en su libro *Foucault* da cuenta de la forma mediante la cual hay diversas maneras de entablar una relación consigo mismo, esto exige en parte un reto para entender la forma contemporánea de los mecanismos o las técnicas mediante las cuales se constituyen sujetos con relación a sí mismo.

Lo que hay, pues, que plantear, es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no deja de renacer, en otro sitio y en otra forma (Deleuze 2010, 136).

La apreciación de que el modo griego de relacionarse con el sí mismo es lejano en parte nos coloca de cara a la exigencia de prescindir de toda mirada nostálgica hacia el pasado o como la solución al momento presente; la nostalgia se encarna cotidianamente en frases en las cuales se considera que “el pasado fue siempre mejor”; y el mismo Foucault no realizó ese “retorno” para colocar a los antiguos como modelos a seguir, sino como herramientas para pensar una ética para el momento presente, es decir, la actualidad en la que él vivía; la tarea que emerge es: pasar revista a los procedimientos mediante los cuales se entabla una modalidad de relación con nosotros mismos en la cotidianidad. El cuidado de sí sería una noción operativa que ha permitido a Foucault dar cuenta de los esquemas de subjetivación en la época griega, helena, y en el curso de 1980 del cristianismo de los primeros siglos. Además, le ha posibilitado a este autor pensar las modalidades del pensamiento propia de la época moderna y le abre para reflexionar y evidenciar los fundamentos de su actualidad.

Lo realizado por Foucault al desplegar la investigación alrededor del cuidado de sí puede ser entendida como un trabajo de desmontaje con las características exigidas por Heidegger en su escrito temprano, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Este desmontaje se articula con relación a la centralidad del conócete a ti mismo, pues esta noción no juega el rol asignado, sino en vínculo con el cuidado de sí, en tanto esta es una regla general; esto debería ubicar en dirección de búsqueda de las razones para el olvido de los historiadores de la

filosofía. El otro desmontaje se efectúa en la forma de comprender la espiritualidad, desligándola de los aspectos religiosos, y específicamente para nada próximos al problema de las divinidades; por su parte la ancla en el terreno de la verdad y a la filosofía. Esto conduce a que se realicen algunas cuestiones sobre cuál es la manera mediante las cuales el sujeto accede a la verdad ¿somos cartesianos? ¿Es posible una espiritualidad contemporánea que permita acceder a la verdad? ¿Está dispuesto el sujeto contemporáneo a pagar un precio para acceder a la verdad o más bien se asiste a una no preocupación por la verdad? ¿Cuál es la relación entre filosofía y espiritualidad hoy? Efectivamente hay algunas líneas de relación, pero estas no son totalmente claras, sino difusas, pero como mínimo la pregunta sobre las conexiones posibles puede ser declarada.

Frente a la filosofía podrían plantearse variadas inquietudes de la misma manera: ¿es la filosofía un lugar donde el problema de la verdad se sigue pensando? ¿Cuáles son los espacios del régimen de verdad contemporáneo? ¿Cuáles son nuestras propias condiciones y límites para llegar a un conocimiento de lo verdadero? ¿Es posible una filosofía con fundamentos contingentes, es decir, adjunta al devenir de los fundamentos? ¿Qué otros caminos se muestran para poder seguir pensando filosóficamente? ¿Cómo pensar en una situación como la nuestra matizada por hegemonía de un tipo de racionalidad técnica, tecnológica, pragmática y utilitarista? ¿La noción de cuidado de sí permite pensar nuestras maneras y técnicas de entablar relaciones con nosotros mismos, o esta relacionalidad está signada por otros aspectos no siempre manifiestos y funcionales a las modalidades de subjetivación operadas por la economía global de mercado?

La tarea adjunta después de todo este análisis no podría ser otro que dirigir hacia la interrogación sobre los fundamentos sobre los cuales nuestra sociedad se basa para hacer efectivas las relaciones con nosotros mismos, o quizás siguiendo esa idea heideggeriana el sujeto actual es para él mismo alguien ajeno y en sus horizontes no hay proyecciones de buscarse, sino que se asiste a una publicitación del yo haciendo uso de las redes sociales como una suerte de márquetin, en tal sentido parece que esa constante lucha que declaraba Hegel entre el amo y el esclavo no se ha logrado franquear, esto es, la lucha por el reconocimiento. En nuestras sociedades la cuantificación ha alcanzado un máximo de preocupación, cuando las publicaciones se miden por la cantidad de “me gusta”, en síntesis, no importa la imagen que tengo de mí, sino como me muestro hacia los otros, como aparezco para ellos, la diferencia entre la dialéctica del amo y del esclavo con la situación actual es quizás que esta

búsqueda del reconocimiento del otro no es llevada al extremo en el cual no es una disputa a muerte o aparentemente no.

La noción no puede entenderse sino en el interior de un momento histórico y en épocas que atribuyen un cierto matiz, cada contexto brinda a esta noción un aspecto de divergencia, eso se ha plasmado a lo largo de la investigación cuando se reconoce los desplazamientos de la noción, desde el socrático platónico, hasta el del ascetismo del cristianismo de los primeros siglos pasando por la época de oro del cultivo de sí en la que se ha presentado la hegemonía de la ascesis pagana de los dos primeros siglos de nuestra era.

El trabajo de escritura de la historia se juega en la necesidad de volver sobre un momento desde otras preguntas, nociones y conceptos, la forma de problematizar de Michel Foucault al indagar alrededor de la noción de cuidado de sí permitió visibilizar otros campos muchas veces pocos explorados, pero sobre todo ha permitido pensar una época precedente desde otras perspectivas de lectura, y pensar el momento presente con otras herramientas en apariencia no aplicables o secundarias.

De todo esto debe indicarse la importancia que tiene realizar una historia en la cual se señala la emergencia y procedencia de la noción de cuidado de sí, hasta el punto de llegar a pensar el momento presente desde esta, lograr identificar hasta qué punto las formas de relación que los sujetos contemporáneos realizan consigo mismos podrían ser diferentes y moldeada desde otros aspectos un poco lejanos a la experiencia de la antigüedad griega, latina y cristiana. Pensar la constitución del sujeto desde otras condiciones de posibilidad.

Lista de referencias

- Agustín. *Confesiones*. 1979. Madrid: BAC.
- Arendt, Hannah. 2001. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Aurelio, Marco. 2005. *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, Walter. 2012 *Obras. Libro I/Vol 2*. Madrid: Abada editores.
- Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo XXI editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás.
- 2016. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- 2010 *Foucault*. Madris: Paidós.
- Escudero, Jesús Adrián. 2016. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Herder.
- Foucault, Michel. 2003. «Coraje y Verdad.» En *El último Foucault*, de Tomás Abraham, 263-406. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . 2014a. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2014b. *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2014c. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2014d. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- 2002. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- 2009. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI editores.
- 2010. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores.
- 2014. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI editores.

- 2010. *Obras esenciales*. Madrid: Paidós.
- Frey, Herbert. 2007. *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Hadot, Pierre. 2013. *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Salamanca: Alpha decay.
- Hegel, Friedrich. 2010. *La fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 2005. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martín. 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 1997. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hubert, Dreyfus, y Paul Rabinow. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Navarro, Juan. 1966. «Sentido de la Ontología Fundamental de Heidegger.» *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Losada.
- 2013. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Agebe.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. 2010. *Historia del pensamiento filosófico y científico. III Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- Revel, Judith. 2014. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Schmid, Wilhelm. 2002. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.
- Vattimo, Gianni. 2006. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.