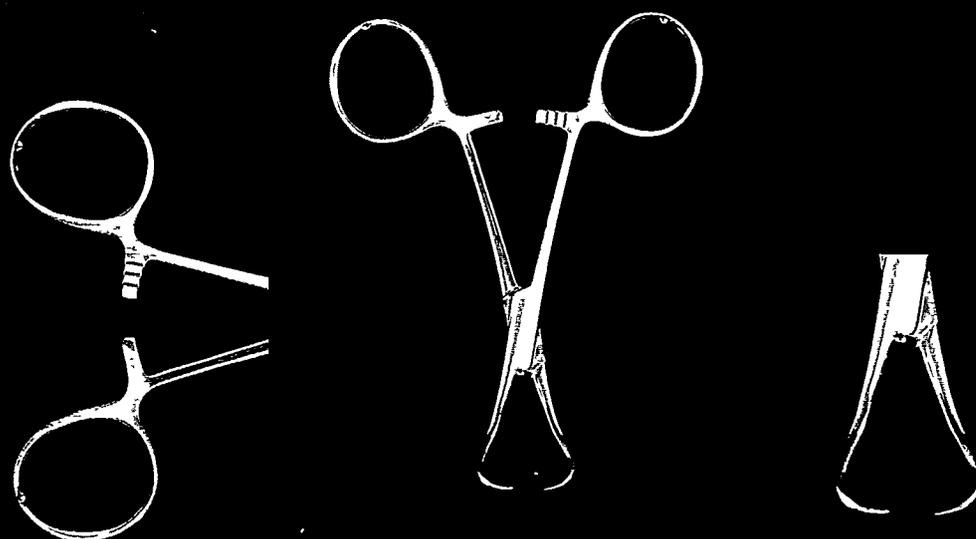


El cuidado de sí en la filosofía de Michel Foucault:  
*La astucia del pliegue*



Instrumentos para una Operación Mental  
Pinza de campo

*Cuerpo corto y puntas curvas y agudas.*

*Extrae y extirpa los pensamientos estrechos,  
las pulsiones a buscar solo aquello que se  
reconoce (aunque para esto deben utilizarse 3 si no 4).*

*La ranura que se encuentra en el mango tiene el efecto  
de trabar en la pinza cualquier extremo de los tumores mencionados,  
para luego poder tirar con fuerza y realizar la extracción.*

Florencia Carolina Aguirre

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA .

**Servicio de Información Documental**  
**Dra. Liliana B. De Boshi**  
**Fac. Humanidades**  
**UNMDP**

TESIS: LA INQUIETUD DE SI EN LA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT  
LA ASTUCIA DEL PLIEGUE

ALUMNO: FLORENCIA CAROLINA AGUIRRE - D.N.I 18.331.346

DIRECTOR: Profesor TOMÁS ABRAHAM

Gracias a Tomás Abraham, quien me ha distinguido al aceptar la dirección de esta tesis. Debo a su inteligencia, a su confianza y a su generosidad, infinitamente más de lo que las páginas de este trabajo pueden llegar a mostrar.

Gracias a Bettina, amiga y compañera de lecturas filosóficas, por su incansable atención, su indispensable crítica y su extraordinaria lucidez.

Gracias a los que estuvieron a mi lado con su amor y amistad mientras trabajaba en esta tesis, una labor que implicó robarles muchas horas y merecida atención. Pese a estar plenamente legitimados, no ejercieron su derecho a reprochármelo *ni una sola vez*.



## INDICE

### Primera parte: La hermenéutica del sujeto, el curso de Michel Foucault.

1. Introducción. *Epimeleia heautou y gnothi seauton*: dos formas de relación del sujeto y la verdad \_\_\_\_\_ Pág. 1
2. El cuidado de sí: sus tres encarnaciones en un milenio. El período socrático-platónico. La edad de oro de la cultura de sí. El ascetismo cristiano de los siglos IV y V d.C. \_\_\_\_\_ Pág. 8
3. El cuidado de sí en su apogeo: la *askesis* y la *mathesis* en la cultura de sí grecorromana \_\_\_\_\_ Pág. 20
4. La *parrhesia* en el cuidado de sí grecorromana. Sus características y funcionamiento en: *La hermenéutica del sujeto* y las conferencias de Berkeley 1983. Parrhesia socrática y parrhesia cínica \_\_\_\_\_ Pág. 28  
  
*Apuntes sobre la mujer en las sociedades griega y romana. Su eventual uso de la parrhesia* \_\_\_\_\_ Pág. 37
5. La *confesión* en el cuidado de sí cristiana. Sus características y funcionamiento en: *Los anormales*, *El gobierno de los vivientes*, las conferencias de Lovaina 1981, *Omnes et singulatim* y las conferencias de Vermont de 1982. La *confesión* en *El uso de los placeres: ars erótica vs. scientia sexuales* \_\_\_\_\_ Pág. 46  
  
*Apuntes sobre la moral grecorromana. Las relaciones entre los paganos y sus dioses. Las religiones del Libro y su Dios. La emergencia del poder pastoral* \_\_\_\_\_ Pág. 78
6. La parrhesia y la *confesión*. Un análisis de sus formas de funcionamiento. Sus proximidades y distancias. La verbalización de las faltas: ¿instrumental o fundamental? \_\_\_\_\_ Pág. 90

Segunda parte: La relación consigo mismo como tercera dimensión en la filosofía de Michel Foucault.

Caveat \_\_\_\_\_ Pág. 107

7. La relación consigo mismo como pliegue del afuera. Deleuze y su Foucault. ¿Hay subjetivación sin *sí-mismo*? La posibilidad oriental de una moral sin subjetivación. La verdad como *index*. \_\_\_\_\_ Pág. 109
8. La relación consigo mismo y la *verdad* que necesita \_\_\_\_\_ Pág. 116
9. La relación consigo mismo como pliegue del afuera, la necesidad de su actualización permanente.  
La particular visión estoica del acontecimiento \_\_\_\_\_ Pág. 119
10. La relación consigo mismo desde la perspectiva de Deleuze: un pliegue ingenioso del afuera. La *mêtis* griega. \_\_\_\_\_ Pág. 128

Bibliografía \_\_\_\_\_ Pág. 140

## 1. Introducción. *Epimeleia heautou* y *gnothi seauton*: dos formas de relación del sujeto y la verdad.

El curso que lleva el título *La hermenéutica del sujeto*, dictado por Michel Foucault en el Collège de France entre los años 1981/82, se aparta del tema del curso precedente sobre los comportamientos sexuales en la Antigüedad grecorromana, y en general de la *Historia de la sexualidad*, la obra en la que el autor se encontraba comprometido.

Foucault decide replantear su trabajo, y dirigirlo hacia la genealogía del sujeto en cuanto sujeto de acciones éticas. Entiende que la forma en la que los antiguos griegos y romanos se relacionaban con la sexualidad era parte coherente de un campo más vasto: la *relación consigo mismo*, que apuntaba en lo fundamental a un dominio perfecto sobre sí. En la Antigüedad grecorromana, el poder de ser dueño de sí frente a las pulsiones sexuales, la prerrogativa de administrarlas, gobernarlas y darles una forma, era una facultad análoga a la que se ejercía sobre la alimentación, las representaciones mentales, las pasiones o cualquier otro factor externo.

Para encaminar este nuevo curso de su obra filosófica, toma como punto de partida y eje fundamental a la noción de *epimeleia heautou*, una expresión de origen griego cuya versión latina será *cura sui*, y que puede traducirse como el cuidado de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, de preocuparse por sí mismo, de tomarse como objeto de desvelos, etc.

Foucault caracteriza *epimeleia heautou* como una *actitud general*: una manera de considerar las cosas, de estar en el mundo, de actuar, de relacionarse consigo y con los demás; como una *forma de la atención*: desde el exterior (los otros, el mundo) hacia uno mismo, de prestar atención a lo que se piensa y a lo que sucede en el pensamiento; y también como una *serie de acciones*: que se ejercen sobre sí mismo, mediante las cuales uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma. *Epimeleia heautou* comprende una serie de ejercicios que pervivirán largamente en la historia de la cultura, de la filosofía y de la espiritualidad occidental.

*Epimeleia heautou* era un precepto de vida altamente valorado en Grecia, aún siglos antes de encontrar en Sócrates su primera formulación estrictamente filosófica.

Foucault sostiene que *epimeleia heautou* no fue la forma de un repliegue, ni un fenómeno tardío debido a la declinación de la ciudad clásica y de las aristocracias tradicionales o a la creciente importancia de la vida privada. Dice que todos estos factores (si realmente tuvieron lugar) pueden haber influido en la importancia del llamado individualismo, pero que no son por sí mismos una justificación suficiente del gran valor atribuido al cuidado de sí en la Antigüedad.

Existen incluso referencias al cuidado de sí en textos antiguos y bastante anteriores a esos fenómenos. Plutarco, por ejemplo, habla de un rey de Esparta que fue interrogado acerca de la razón por la cual los espartanos no cultivaban sus tierras, y dejaban a los ilotas hacer esa labor. El rey responde: *la razón por la que no cultivamos nuestras tierras es porque preferimos ocuparnos de nosotros*. Jenofonte, en su *Ciropeia*, nos muestra a Ciro, a quien pinta como modelo de rey y buen hombre, retornando a su palacio tras victorias y conquistas. El monarca se reúne con sus viejos amigos y les pregunta: ¿Qué haremos ahora? Ciro mismo es quien responde, y no lo hace diciendo: “Nos ocuparemos del nuevo imperio”, sino que la respuesta que da a su propia pregunta es: *ahora que hemos obtenido la victoria, tenemos que ocuparnos de nosotros*.

Sin embargo, la historia del pensamiento occidental ha propuesto al imperativo *gnothi seauton*: “conócete a ti mismo”, como la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, eclipsando a *epimeleia heautou*.

Foucault entiende que *gnothi seauton* no tenía en su formulación griega originaria -cuando se inscribió en el templo de Delfos- el contenido de una prescripción de autoconocimiento como fundamento de la moral o de la relación con los dioses, sino que aparecía ligada al principio de la preocupación de sí, e incluso subordinada a este. El conocimiento de sí se mostraba entonces 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*.

Y así aparece en la *Apología*: Sócrates es el hombre de la *epimeleia heautou*, pese a que frecuentemente aparece más vinculado al otro precepto, *gnothi seauton*. El principio que prescribe la preocupación de sí no aparece tan sólo como condición de acceso a la vida filosófica, sino que era el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que quisiera obedecer al principio de la racionalidad moral, y llegó a convertirse en un verdadero fenómeno cultural en el pensamiento helenístico y romano.

Fue al mismo tiempo un fenómeno cultural de conjunto y un acontecimiento en el pensamiento: constituyó no sólo un fenómeno importante en la historia de las ideas y teorías sino también en la historia misma de la subjetividad, o más precisamente, de las prácticas de la subjetividad.

Varias causas pueden justificar el privilegio que el pensamiento occidental concedió a la noción de *gnothi seauton*, con el consiguiente eclipse de *epimeleia heautou*. Foucault ensaya la recapitulación de alguna de ellas.

Inicialmente, una apreciación superficial permite percibir que todas las exhortaciones a “ocuparse de sí”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí”, etc., debieron contrastar con tradiciones posteriores, llegando a aparecer incluso como propias de un individualismo melancólico, un dandismo moral (*avant la lettre*), un repliegue pasivo y prueba de incapacidad de sostener una moral colectiva. Paradójicamente, ese imperativo del cuidado de sí -que para nosotros puede contener ecos de egoísmo- fue durante siglos un principio positivo, la matriz misma de una moral rigurosa. Esa austeridad fue luego recogida por la moral cristiana y la moral moderna no cristiana, pero para jugar en un clima muy diferente, en el contexto de una ética del no-egoísmo, ora en configuraciones como la cristiana, que propone una obligación a renunciar a sí mismo, ora en otras que proponen una obligación para con los otros (el prójimo, la clase, la patria, etc.).

Pero la razón principal de la descalificación del principio del cuidado de sí en el campo del pensamiento filosófico moderno surge -a criterio de Foucault- a partir de una moderna división entre *filosofía* y *espiritualidad*, que va a dar acceso a otra era en la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad. Para apreciar este punto, Foucault contrasta y contrapone las nociones de filosofía y espiritualidad ya desde la primera de las clases que forman *La hermenéutica del sujeto*.

A los fines de esta clasificación, llama *espiritualidad*: “...a la búsqueda, la práctica, la experiencia por la cual el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad...(es) el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las 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...”<sup>(1)</sup>

Esta espiritualidad no da al sujeto un acceso a la verdad de pleno derecho, sino que le exige para ello un precio, que consiste en una modificación: *no hay verdad sin conversión*. Otro rasgo fundamental de la espiritualidad es el efecto “de contragolpe” que la verdad produciría en el sujeto: como consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla, por virtud de ese efecto, la verdad realiza al sujeto, lo transfigura, otorgándole bienaventuranza y tranquilidad de alma.

La filosofía, por su parte, es definida como: “...*esta forma de pensamiento que se interroga, no... sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra... llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad...*”<sup>(2)</sup> Para la filosofía así delimitada, el sujeto podrá tener acceso a la verdad sin que se le pida modificación alguna y sólo por el conocimiento. Ese acceso tendrá condiciones y precauciones, pero estas ya no serán espirituales, sino formales (estructura del objeto a conocer, reglas del método, etc.). Ya no se producirán por obra del conocimiento esos efectos “de contragolpe” en el sujeto: el acceso a la verdad que en lo sucesivo sólo se valdrá del conocimiento, sólo entregará como recompensa y cumplimiento el camino indefinido del conocimiento.

Durante la Antigüedad, dice Foucault, la cuestión filosófica de cómo tener acceso a la verdad y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser del sujeto para acceder a la verdad) se implicaban mutuamente, y hubiera sido imposible pensarlas en forma separada. Sólo en la Edad Moderna se ubica la posibilidad de pensar el acceso a la verdad *sin transformaciones* en el ser del sujeto, más precisamente en ese momento, que Foucault llama el “momento cartesiano” a partir del cual a quien busca la verdad no se le pedirán requisitos que excedan los propios del acto del conocimiento. No se le pedirán, a partir de ese momento, ni ascesis ni modificaciones ni mutaciones, sino simplemente ser un sujeto pensante y seguir un método para el ejercicio del pensamiento.

Para que esta división pudiera consumarse fue necesaria una recalificación del conocimiento de sí, con un consiguiente pase a segundo plano del cuidado de sí. Una revaloración del conocimiento de sí y de las propias representaciones, para hacer de ellas un hilo que nos guía a lo largo del camino del conocimiento. Descartes habría sido entonces el momento definitorio fundamental, y operador de la culminación de un largo

movimiento concerniente a la manera de pensar la relación entre sujeto y verdad que se inicia casi con el mismo nacimiento de la filosofía. Y así, la filosofía, que desde Platón había seguido dos caminos: el de una estilización de la existencia y el del examen del sujeto, parece elegir definitivamente el segundo con Descartes. A partir del siglo XVII restará muy poco lugar para una estética de la existencia: la recalificación del *gnothi seauton* importó el ahogamiento del costado espiritual de la filosofía. Sobre el imperativo que nos ordena conocernos, el costado epistemológico y fundador de la filosofía sofocó al costado espiritual, desplazando el problema de la conversión del sujeto del escenario de sus problemas fundamentales.

Pero decir que la filosofía no acogerá ya con preferencia al problema de la conversión del sujeto, no quiere decir que este tema haya desaparecido ni de la filosofía ni de la literatura. En todo caso, el “momento cartesiano” determina el perfil dominante de la filosofía en lo sucesivo, y abrirá para el sujeto *un acceso a la verdad que le es abierto por su propia estructura de sujeto*.

Mostrar la relación entre estas dos grandes concepciones de la filosofía es una de las tareas principales que Foucault se propone: “...ya que es solamente mediante este trabajo que el individuo puede descubrir la capacidad de invención de su propia subjetividad como alternativa a aquella que propone la tradición cartesiana...” (3)

Y más aún, Foucault entiende necesario cuestionar el privilegio que la tradición filosófica occidental dio a la noción de *gnothi seauton*, es decir al autoconocimiento como hilo conductor sobre los problemas de sujeto, la reflexividad, el conocimiento de sí, etc. Esta visión corre el riesgo de establecer una falsa continuidad que muestra una suerte de desarrollo continuo del autoconocimiento, permitiendo la circulación disimulada de una teoría del sujeto, implícita o explícita.

Sí en cambio, se sigue la relación entre *gnothi seauton* y *epimeleia heautou* de la manera en la que Foucault lo hace *La hermenéutica del sujeto*, pueden verse claramente los cambios en la forma del conocimiento de sí. Es en la historia de las distintas formas del cuidado de sí, con sus distintas prácticas en las que podemos ver el sentido variable, histórico y no universal del principio tradicional “conócete a ti mismo”. El estudio de las distintas formas que el conocimiento de sí tomó en cada forma de cuidado de sí,

desarticula esa falsa continuidad y ataca también la teoría del sujeto que ella introduce más o menos subrepticamente.

Claro está, el trabajo de Foucault no se empecina en comunicar o esclarecer un conocimiento histórico, ni en decirnos solamente que la filosofía de la Antigüedad era muy diferente de la de nuestros días, ni en hacer de Descartes el responsable de una pérdida irreparable. Es útil recordar a cada paso la manera de trabajar de Foucault, resumida en *Omnes et singulatim*: “...la historia de las diversas formas de racionalidad logra sacudir nuestras certezas y dogmatismos tal vez de una manera mejor que una crítica abstracta...” (4)

Su tarea es filosófica, y consiste en emprender -a través de una genealogía del sujeto- la tarea de socavar y enrarecer las relaciones que este mantiene con el poder y el saber que lo forman.

Foucault no estaba fascinado por la Antigüedad al punto de proponernos cambiar nuestra ética por los dictados del estoicismo, anclados en un pasado histórico tan extraño a nosotros, que sólo puede ser comparado con un mal sueño. Sabe que la tarea de pensar nuestras relaciones con el poder-saber no puede suponer la idílica posibilidad de partir de una experiencia pura, para luego examinar de qué manera el sujeto habría sido *malogrado* por el poder de la verdad. Nuestros lazos con el poder-saber son necesarios y apasionados, no podemos *ser* sin habernos sujetado a alguna de sus formas.

El desafío que Foucault plantea es analizar históricamente de qué manera la experiencia que hacemos de nosotros mismos cambia desde que entramos en contacto con el saber y la verdad. Sabe bien que no hay alternativa a la verdad del poder: el sujeto queda siempre atrapado en un sistema de obligaciones derivadas del poder y de la verdad. Entonces se interesa en tratar de ver cómo y en qué medida cada sistema determina, en más o en menos, la constitución del sujeto.

El curso titulado *La hermenéutica del sujeto* nos muestra la suerte del cuidado de sí, desde su primera formulación filosófica, hasta que su rastro se pierde para nosotros. Las técnicas de sí originadas en aquel remoto pasado griego no se han desvanecido en el aire, sino que, por el contrario, están por todos lados. Han sido integradas en nuestro mundo en técnicas educativas, pedagógicas, médicas y psicológicas, determinando

nuestra experiencia de nosotros mismos. Esas técnicas (o sus herederas) están hoy incrustadas en estructuras autoritarias o disciplinarias, o han sido sustituidas por la opinión pública, medios masivos, técnicas estadísticas que juegan un rol formativo en nuestra relación con los otros y con nosotros mismos.

Desde el momento en que la cultura del yo fue tomada por el cristianismo, fue en cierto modo puesta al servicio de un poder pastoral para conseguir que la *epimeleia heautou* se volviese esencialmente *epimeleia ton allon*, el cuidado de los otros, que es trabajo del pastor.

En la medida en que se canaliza la salvación individual a través de la institución pastoral que tiene como objeto el cuidado de las almas, el cuidado de sí mismo clásico desaparece, o mejor dicho se integra y pierde su autonomía.

Esa autonomía que, como veremos, era tal vez la pieza fundamental.

---

Citas:

- (1) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 33.
- (2) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 33.
- (3) Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe- Foucault et le dire-vrai*, p 123.
- (4) Foucault, Michel. *Dits et écrits- IV-: 291- pp.134-161.*

## 2. El cuidado de sí: tres encarnaciones en un milenio.

### I. El período socrático- platónico.

### II. La edad de oro de la cultura de sí.

### III. El ascetismo cristiano de los siglos IV y V d. C.

2. 1 *Epimeleia heautou* recorrió, desde el siglo V a.C. hasta los siglos IV y V de nuestra era, toda la filosofía griega, como así también las primeras formas de la espiritualidad pagana y cristiana.

Sócrates se presentaba como el maestro del cuidado de sí, se dirigía a las personas con las que se cruzaba y les decía: *Te preocupas por tus riquezas, por tu reputación, por tu honor, pero no te ocupas de tu virtud ni de tu alma.* Sócrates se empeñaba en incitar a todos a ocuparse de sí, pues entendía que esa tarea le había sido conferida por los dioses, y no debía abandonarla hasta su último aliento. Ocho siglos más tarde, con Gregorio de Nisa, aparece la misma noción de *epimeleia heautou*, con un significado muy diferente. Por cuidado de sí, Gregorio entiende el movimiento por el que uno renuncia al matrimonio, se desprende de la carne, y por el cual, gracias a una virginidad de corazón y de cuerpo, uno puede recobrar la inmortalidad de la que ha sido privado. Gregorio propone la parábola de la dracma perdida, que aparece en el evangelio de Lucas, como la representación emblemática del modo de actuar del cuidado de sí. Cuando se pierde una dracma, uno debe prender la luz, dar vuelta la casa, buscar en cada esquina, hasta que, brillando en la oscuridad, puede ver el destello del metal de la moneda.

Dentro ese recorrido, Foucault reconoce tres momentos históricos para *epimeleia heautou*:

- 1) el socrático-platónico, de la aparición de *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica;
- 2) la edad de oro de la cultura de sí, en los siglos I y II d.C.;
- 3) el pasaje de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano, en los siglos IV y V d.C.

El curso que Foucault dicta en el Collège de France en el año 1982, llamado *La hermenéutica del sujeto* recorre ese milenio, siguiendo a *epimeleia heautou* bajo sus distintas formas.

Un largo viaje por los avatares del precepto que dice: *Tal como eres, no alcanzarás la verdad. Debes modificarte.*

I. El período socrático-platónico: *Debes modificarte, Alcibíades.*

La primera elaboración filosófica del principio que nos indica ocuparnos de nosotros mismos, puede ser hallada en el diálogo platónico llamado *Alcibíades*.

En ese diálogo encontramos a Alcibíades, un joven y bello aristócrata ateniense que, pese a su condición privilegiada, no se conforma con las ventajas que la fortuna le ha otorgado, pues desea entrar en la política. Sócrates lo interpela entonces, diciéndole que para gobernar deberá enfrentarse con rivales internos (otros que como él también quieren gobernar) y externos (los lacedemonios y los persas), que pueden imponerse a Atenas y al propio Alcibíades, pues tienen más riquezas y están mucho mejor educados.

Sócrates invoca por primera vez el precepto *gnothi seauton*, como consejo de prudencia, para que el joven compare su formación con la de sus eventuales rivales y constate su situación de inferioridad en riquezas y en educación, como así también la carencia de la *tekhne* adecuada para nivelar esa desigualdad. A modo de prueba, Sócrates lo interroga acerca del buen gobierno de la ciudad: el joven no sabe siquiera definir la *concordia*, condición de ese ideal político. Alcibíades desespera al ser enfrentado con su ignorancia, pero Sócrates lo alivia diciéndole que su caso no es tan grave, pues aún es joven, y por ende cuenta con tiempo suficiente para remediar la situación.

*Epimeleia heautou* se relaciona entonces en este diálogo con una aspiración política, con una deficiencia en la educación, con una ineficacia del *eros* por los muchachos (que en el caso de Alcibíades no había resultado en una debida incitación hacia un cuidado de sí, ya que sus amantes sólo quisieron su belleza), con una determinación de la edad propicia para ocuparse de sí y con la constatación de una ignorancia que se ignora a sí misma.

A lo largo del diálogo, Sócrates vuelve a invocar el precepto delfico por segunda vez, esta vez como cuestión metodológica, que le permitirá determinar que el *sí mismo* del que hay que ocuparse es el alma, distinguiendo así la *epimeleia heautou* de otras actividades que no son una verdadera ocupación de sí, como la del médico, la del dueño de casa y la del enamorado.

Finalmente y en su tercera aparición, *gnothi seauton* se muestra en su sentido pleno: el cuidado de sí consiste en el auto-conocimiento, ocuparse de sí es *conocerse*. Todas las técnicas se reorganizan en torno al auto-conocimiento: para conocerse hay que replegarse, hay que apartarse de las sensaciones y fijar el alma en una inmovilidad que no permita la influencia de los acontecimientos exteriores. Sócrates explica que el yo es el alma, y que ocuparse del alma implica descubrir qué es el alma realmente, o mejor aún el elemento divino que es la realidad del alma. La forma principal del cuidado de sí es la contemplación del alma: *epimeleia tes psykhes*.

La primera emergencia teórica de *epimeleia heautou*, el *Alcibiades* de Platón, recoge y reorganiza todo un bagaje previo de tecnologías de la Grecia arcaica (ritos de purificación, técnicas de concentración, técnicas de la “retirada”, autodominio de las pasiones, etc.) que prescriben las transformaciones que debía sufrir el sujeto para acceder a la verdad. El *Alcibiades* y en general toda la tradición platónica va a considerar al auto-conocimiento como la forma soberana del cuidado de sí, distinguiéndose de otras configuraciones posteriores de ese cuidado, como la estoica, la epicúrea, etc.

## II. La edad de oro de la cultura de sí: *Debes modificarte, Lucilio*.

La cultura de sí tal como aparece en los dos primeros siglos de nuestra era, es profundamente diferente de la que se encuentra en Sócrates y Platón.

Esta nueva (o parcialmente nueva) cultura de sí implica una serie de diferencias y desplazamientos respecto del cuidado de sí que se muestra en el *Alcibiades*:

Primera diferencia: el cuidado de sí debe ser una relación permanente consigo mismo, a lo largo de toda la vida. Mientras Sócrates decía que debía aprovecharse la juventud para ocuparse de sí, pues a los cincuenta años de edad ya sería demasiado tarde, Epicuro (no tan lejano temporalmente a Sócrates) sostenía por el contrario que nunca era demasiado temprano ni demasiado tarde para filosofar. Los amigos a los que Plutarco o Séneca aconsejaban no eran jóvenes ambiciosos y deseables, sino hombres jóvenes como Sereno, o maduros como Lucilio, un importante funcionario en Sicilia. Epicteto tenía una escuela para los jóvenes, pero también recibía a adultos, a veces figuras políticas ya destacadas, a quienes recordaba la tarea de ocuparse de sí.

Ocuparse de sí no es en éste período una preparación momentánea para la vida, sino una *forma de vida*. Mientras *Alcibiades* descubría que debía ocuparse de sí en tanto

que se postulaba para ocuparse de otros, es decir gobernarlos, a partir de esta etapa la cuestión será ocuparse de sí *para* sí.

Se perfila un cambio de actitud: *ad se convertere*, la idea de un movimiento en la existencia por el cual uno se propone a sí mismo como objetivo. Tal vez podría decirse que esta conversión (o *epistrophe*), es un tema típicamente platónico. Como se vio con el *Alcibiades*, el movimiento por el cual el alma gira hacia sí es también un movimiento por el que la mirada es atraída hacia la luz, hacia la realidad, hacia el elemento divino, hacia la esencia y el mundo supracelestial en el cual las esencias son visibles. Sin embargo, el giro al que invitan Séneca, Plutarco o Epicteto es bastante diferente, es una suerte de giro en el lugar y no tiene otra conclusión que tomar domicilio en uno mismo y permanecer allí. El objetivo final de esta conversión a sí es establecer un cierto número de *relaciones con uno mismo*.

Estas relaciones tomarán a veces una forma jurídico-política: *ser soberanos de sí, ejercer el dominio sobre sí, ser independientes, ser totalmente propios*; otras veces la forma del disfrute de las posesiones: *disfrutar de sí, obtener placer de sí, encontrar la satisfacción de los deseos en sí*. En este tipo de cultura de sí, la relación con uno mismo es orientada por una suerte de finalidad interna.

Segunda diferencia: es la que concierne a la pedagogía. En el *Alcibiades* era necesario ocuparse de sí a causa de una educación defectuosa, para complementarla o para sustituir sus carencias. Al extenderse *epimeleia heautou* a toda la vida, su rasgo pedagógico tiende a desaparecer, al tiempo que emergen otras funciones.

Inicialmente una función crítica, el cultivo de sí debe permitir no sólo adquirir nuevo conocimiento, sino que, mejor aún debe tender a deshacerse de malos hábitos, convicciones falsas derivadas de la opinión general, de los malos maestros y de la gente que nos rodea. De esta manera la acción de *des-aprender* será una de las importantes tareas del desenvolvimiento de sí.

Este perfil crítico cobrará también la función de una lucha: la práctica de sí será concebida ahora como una pelea permanente. No se trata sólo de entrenar a un hombre valioso para el futuro, sino que deben darse al individuo las armas y el coraje que le permitirán pelear toda su vida. Dos metáforas aparecen frecuentemente relacionadas: la de la *competición atlética* según la cual uno es como un luchador que debe deshacerse de adversarios sucesivos y debe entrenarse aún cuando no esté en combate; y la de la *guerra*,

*stultitia* en el que se encuentra y que es necesario que alguien le tienda una mano para sacarlo de esa situación. Pero esas relaciones necesarias entre el discípulo y el maestro son técnicas, a veces administrativas o institucionales. Hay relaciones estrictamente académicas, como por ejemplo las que regulaban la escuela de Epicuro: relaciones jerárquicas y distintos tipos de entrenamientos. Había aulas para alumnos que seguían cursos largos, pero también lecciones para oyentes o personas que sólo pretendían una consulta corta. Algunos de esos discursos, son lecciones técnicas para futuros practicantes del cultivo de sí. En Roma pueden encontrarse consultores privados instalados en el entorno de grandes personajes como parte de su grupo o clientela: bien lejos de una relación erótica.

Este tipo de prácticas del alma eran sostenidas por distintos tipos de relaciones sociales:

- Las que toman la forma de la escuela o *skhole* con variantes cerradas como la pitagórica y otras más abiertas como la estoica. La escuela pitagórica imponía una vida comunitaria cerrada, regulada con etapas sucesivas y progresivas que se debían conquistar. Entre los estoicos había alumnos que concurrían a hacer una suerte de pasantía, permanecían un tiempo paso con la intención de completar su formación para la vida, y alumnos regulares que aspiraban a convertirse en filósofos, es decir a consagrar su vida a la filosofía. Dentro de la escuela, amén de la existencia de una estructura administrativa y jerárquica, era necesario que cada uno tuviera un director que se encargara particularmente de su guía individual. Esa dirección individual se organizaba en torno de dos principios: una intensa relación afectiva o de amistad entre director y dirigido, y una ética de la palabra.

- La segunda forma institucional de la mediación entre *stultitia* y *sapientia*, era la forma del *consejero privado*, que se distinguía de la anterior al apoyarse en formas típicamente romanas como la clientela, esa especie de dependencia semi-contractual que implicaba un intercambio disimétrico entre dos individuos de status dispar. No se trataba de un preceptor ni un confidente amistoso, sino un consejero de la existencia, que guiaba e iniciaba en una forma particular, toda vez que en la Antigüedad no se era filósofo en general, sino estoico, epicúreo, platónico, etc.

- Finalmente las formas de la *familia* (recordemos que Séneca escribió una consolación para su madre Helvia); de la *amistad* entre dos personas cercanas en edad, cultura y situación (como Séneca y Lucilio); de la *protección* (Séneca se ocupa de su primo Sereno, recién llegado a Roma) e incluso algunas difíciles de clasificar (como la de Marco Aurelio con su maestro Fronto, que aparece como una amistad intensa y compleja, no exenta de tintes eróticos).

Cabe aclarar que cuando se dice que el cuidado de sí amplió su campo de acción, tornándose adecuado para todos, hay que tener en cuenta que se alude a una parte de la población de la que estaban excluidos las clases más bajas y los esclavos.

Tal vez sería más correcto decir que las prácticas de sí exhibían distintos perfiles de acuerdo con el público al que llegaran o el ambiente en el que fueran practicadas. Y así lo hace Foucault, indicando dos variantes del cuidado de sí en su edad de oro. Una de ellas era teóricamente más refinada, cultivada, propia del ocio y ligada a grupos de hombres selectos unidos entre sí por el lazo de la amistad. La otra variante era la más extendida en las clases más bajas y menos instruidas, donde las diversas prácticas de sí existían (con abstinencias, prácticas penitenciales, etc), aunque ligadas a un marco religioso y cultural, con una construcción teórica más burda y popular. La mayoría de estos grupos, aún los más elevados, rechazaban la distinción entre rico y pobre, aristócrata o plebeyo. No había una descalificación teórica inicial, todos los individuos eran considerados en general “capaces” de ejercer la práctica de sí, si bien de hecho fueran muy pocos los que llegaran a aprovechar de ellas.

Dicho todo esto, Foucault entiende que la cuestión del cuidado de sí en este período del Alto Imperio no fue propia de una doctrina filosófica particular, sino que era un precepto universal y una práctica real. Muchos individuos respondían a su formulación, fue una práctica con sus instituciones, sus métodos, sus reglas, sus técnicas, sus ejercicios, y una forma de experiencia individual y también colectiva, con sus medios y formas de expresión.

### III. El ascetismo cristiano de los siglos IV y V d.C.: *Debes modificarte, pecador.*

Este tercer momento del cuidado de sí, es decir el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano no fue orgánicamente elaborado por Foucault ni en *La*

*hermenéutica del sujeto*, ni en el curso del año siguiente. Sin embargo hemos intentado recuperar algunos lineamientos generales a través de los contrastes que frecuentemente realiza a lo largo de ese curso con las formas anteriores de cuidado de sí, como así también en otros cursos y conferencias de la época.

Inicialmente hay que destacar un cambio en la naturaleza de la modificación a la que el sujeto debe someterse. Recordemos que en el *Alcibiades* el alma giraba hacia sí, en un movimiento en el que la mirada era atraída hacia el elemento divino, es decir la esencia y el mundo supracelestial en el cual las esencias son visibles. En la edad de oro del cuidado de sí, se trataba de un retorno (azaroso y lleno de peligros), de un giro sobre un eje con la intención de llegar a sí para establecer residencia y lograr construir una serie de relaciones consigo mismo.

Ahora bien, en el ascetismo cristiano no se trata ni de encontrar en el alma un reflejo del elemento divino, ni del retorno y construcción de un yo vigoroso y soberano, sino de una renuncia a sí.

En el modelo ascético- monástico el conocimiento se encuentra ligado a una verdad tal como se da en el Texto revelado, que sólo entrará en un corazón puro, el único capaz de comprender la Palabra. Pero, la purificación sólo puede lograrse a través del autoconocimiento y es preciso recibir la Palabra para purificarse y alcanzar así la inocencia de corazón necesaria para comenzar la empresa de autoconocimiento. Se establece, dice Foucault, una relación *circular* entre autoconocimiento, conocimiento de la verdad y cuidado de sí.

Se impone como necesaria una verdadera exégesis de sí para conjurar las ilusiones y tentaciones a las que pueden estar sometidos el alma y el corazón, hay que rastrear a esos enemigos, descifrar sus movimientos, sus formas, sus orígenes y sus metas. El autoconocimiento no tendrá entonces para el cristianismo la finalidad de recuperar (mediante un acto de reminiscencia o de definitiva conquista) una verdad que tuvo o un ser que fue, sino fundamentalmente *el objetivo de renunciar a sí*. Para aprender la verdad primero hay que preparar el terreno mediante una purificación interior, que no tendrá ya una función adjetiva de facilitar el proceso, sino que lo condicionará en forma definitiva. Sin renuncia al yo no hay acceso posible a la verdad.

Foucault sostiene que ambos modelos, el de la reminiscencia y el exegético, se enfrentaron en los primeros siglos de la historia del cristianismo. El modelo platónico fue retomado por los gnósticos, entre los que puede reconocerse el esquema que

virtud: la *mathesis* y la *askesis*. El requisito de un saber teórico y un saber práctico para obtener la virtud es una idea antigua, y la distinción entre *mathesis* y *askesis* puede ser hallada entre los pitagóricos, en Platón, en Isócrates entre otros. La dupla *askesis/mathesis* era parte del pensamiento al momento de la edad de oro del cuidado de sí, es decir los siglos I y II d.C., si bien en éste período la faceta de la *askesis* toma una dimensión preponderante.

---

Citas:

(1) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. p. 179.

### 3. El cuidado de sí en su apogeo: la *askesis* y la *mathesis* en la cultura de sí grecorromana

I. La esfera de la *mathesis* engloba a los conocimientos necesarios para alcanzar la conversión a sí. En este campo se encuentran las cuestiones acerca del valor del conocimiento del mundo, del autoconocimiento, y en general las preguntas acerca de lo que hay que conocer y de lo que es superfluo conocer.

Las respuestas a estas preguntas fueron diversas en cada escuela o secta filosófica. Para los cínicos hay que tener presente la imagen del atleta, que no es quien aprende todos los gestos posibles, sino sólo los que son efectivamente utilizables en la lucha, de modo de tenerlos disponibles para recurrir a ellos cuando la ocasión se presente. Reina un criterio de *utilidad*, hay retener sólo los conocimientos utilizables. Dice Demetrio que es inútil saber la causa de los maremotos, de las ilusiones ópticas, el porqué de la gemelidad, si bien son cuestiones que pueden tocar la existencia humana. Por el contrario, lo que vale la pena saber es que hay poco que temer de los hombres, que no hay nada que temer de los dioses, que la muerte no produce ningún mal, que es fácil encontrar el camino de la virtud, y que hay que considerarse un ser social nacido para la comunidad.

La distinción entre conocimiento útil e inútil pasa por una *modalización* del saber, y por procurar un saber que se relacione con nosotros, es decir conocer las cosas del mundo y de los hombres poniéndonos de manifiesto a nosotros mismos como el término recurrente y constante de todas esas relaciones. El conocimiento por las causas (de los fenómenos naturales etc.), sólo conveniente para las almas retiradas, como adorno del espíritu. Para Demetrio, el conocimiento a retener exhibe la forma de prescripciones, a diferencia del conocimiento por las causas que es irreductible a esa forma. El conocimiento útil es principio de verdad y al mismo tiempo una prescripción. La mejor manera de conocer es aquella en la cual lo que se da como verdad, se lee en el acto y de inmediato como precepto.

El conocimiento así adquirido transforma al sujeto, en tanto que el conocimiento por las causas (que bien puede ser perfectamente cierto) es incapaz de producir efectos sobre el sujeto, y por ello no tiene utilidad para Demetrio. De aquí nace la utilización de

serie de expresiones: *ethopoicin*, *ethopoiia*, *ethopoiios*, cuyo significado sería algo así como “productores de ethos”, que apuntan a la producción, modificación, transformación de la conducta o del modo de ser del sujeto. Es justamente éste el criterio de distinción entre los conocimientos en cuanto a su utilidad: su capacidad o incapacidad de producir conducta.

Entre los epicúreos aparece una noción que engloba al conocimiento ethopoiético, que es la noción de *physiología*. No se trata tampoco de una forma de conocimiento que se opondría a otras, sino una modalidad del saber de la naturaleza en tanto que filosóficamente pertinente para la práctica de sí. Epicuro dice que la *physiología* forma hombres altivos e independientes que se enorgullecen de sus propios bienes y no de los que son debidos a las circunstancias. También que la tarea de la *physiología* no es formar fanfarrones ni artistas del verbo, ni gente que hace alarde de la cultura que la muchedumbre juzga envidiable. Para Epicuro hay que filosofar para sí y no para la Hélade. La *physiología* otorga *paraskeue*, es decir el equipamiento, la preparación del sujeto y del alma para estar armados suficientemente para las circunstancias posibles de la vida. La *physiología* no sólo aspira suprimir los temores, sino que busca formar individuos altivos, intrépidos, llenos de coraje. Estos individuos así formados no necesitarán de otra cosa que de sí mismos, pues tendrán en sí los recursos necesarios, y esa autarquía, esa relación plena consigo mismos se traducirá en un placer, en un goce. Por obra de esa formación sabrán distinguir los bienes que les son propios, los únicos capaces de suscitar ese placer, y no se envanecerán de las ventajas que azarosas ocasiones hubieran podido poner de su lado. Los bienes de circunstancia no podrían proporcionarles un verdadero gozo, pues sabrían bien que son beneficios que no han dependido de ellos mismos.

El conocimiento de las cosas del mundo no se descalifica, sino que se lo presenta bajo la modalidad de la *physiología*, de manera que pueda actuar en la práctica del sujeto sobre sí mismo un elemento eficaz en la transformación del sujeto por sí mismo. El saber toma como objeto y función la modificación, la afectación del ser del sujeto, y nunca al sujeto como objeto de un discurso verdadero.

La *mathesis* de la cultura de sí, no apuntaba a delimitar los conocimientos, sino fundamentalmente darles una forma o modo especial. Para que el conocimiento fuera útil en la empresa de la conversión a sí, era necesario *modalizar* el conocimiento del mundo de modo tal que este asumiera, en la experiencia del sujeto, para la salvación del

sujeto, una forma y un valor espiritual determinados. Foucault sostiene que la posibilidad de un conocimiento del sujeto similar al que se aplica a las cosas del mundo, es absolutamente ajena al pensamiento de la cultura de sí de la época helenística y romana. Por el contrario, era el conocimiento del mundo el que debía ser modificado, espiritualizado.

El campo de la mathesis está formado entonces por los conocimientos necesarios para la actividad de ocuparse de sí.

Este conjunto de conocimientos modalizados espiritualmente que vive entre los practicantes de la cultura, está revestido de cualidades especiales:

- 1) Acerca de su naturaleza: Se plantea un debate en las distintas escuelas en torno a la necesidad de los conocimientos teóricos. Para los epicúreos era necesario conocer los principios que rigen el mundo, la naturaleza de los dioses, las causas de los prodigios, las leyes de la vida y la muerte, de modo tal de estar preparados para los acontecimientos posibles de la vida. Los estoicos se distinguían según su grado de proximidad con el cinismo: unos valoraban algunos principios teóricos como complemento de las normas de conducta, y otros ponían el acento casi exclusivo en las reglas concretas de comportamiento. Séneca sostenía que los únicos discursos verdaderos que son necesarios son los que conciernen a nuestra relación con el mundo y nuestra relación con los acontecimientos que se producen: *¿tiene esto que ver conmigo o no?*
- 2) Acerca de su modo de existencia: Esos discursos debían estar disponibles para recurrir a ellos cuando la necesidad lo pidiera, como un auxilio o un remedio: es preciso que estén a mano. Plutarco y Séneca aconsejan absorber la verdad recibida por la enseñanza, la lectura o el consejo, y asimilarla como una parte de nosotros mismos, erigiéndola como un principio interno de acción, permanente y siempre vigente. Ese discurso así apropiado queda allí “colocado” por acción de la asimilación, y no es en modo alguno la recuperación de una verdad oculta en el fondo de sí, como era el caso de la reminiscencia: los discursos verdaderos no son jamás un desciframiento de los propios pensamientos, representaciones o deseos.
- 3) Acerca de los medios de apropiación de los discursos verdaderos: La memoria juega aquí un rol decisivo, pero no en la clásica función platónica de

redescubrimiento de la naturaleza originaria del alma y su patria, sino en la de ejercicios progresivos de *memorización*. Para poder obtener esta extraña memorización era importante guardar un silencio casi coreografiado (con posturas físicas indicadas, tácticas para mantener la atención constante, formas de recordar lo oído, etc). Luego, mediante la escritura personal se tomaban notas sobre las reflexiones escuchadas, las lecturas, que constituían cuadernos (*hypomnemata*) que se releían permanentemente para actualizar esos contenidos. Era necesario volver permanentemente a sí mismo, memorizar y verificar la fijeza de lo aprendido, esas “riquezas” o “tesoros” que se guardaban en el cofre de la memoria. Estas técnicas ligaban, mediante ese vínculo singular, al sujeto con la verdad. No se trataba en absoluto de descubrir la verdad del sujeto, sino de hacer propio aquello que era considerado verdadero.

II. El campo de la *askesis* no apunta ya al conocimiento, sino al tipo de acciones, prácticas y actividades que son necesarias para la conversión a sí. Este tipo de saber práctico sólo era alcanzable a través de la ejercitación, del entrenamiento, de la gimnasia.

Foucault destaca dos características en esa *askesis*:

- Las formas de la *askesis* (austeridades, ejercicios, renunciamientos, prohibiciones, pruebas, etc) no se relacionan en lo fundamental con una obediencia a la ley. Estas formas de acción eran distintas maneras de ligar al sujeto a la verdad, y nunca de someterlo a la ley. Para las preguntas: *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué debo hacer de mí mismo?*, la respuesta del pensamiento griego no pasa jamás por la sumisión o no del sujeto a una ley.
- En la *askesis* antigua (*askesis*) no hay renuncia a sí. Puede haber renunciaciones parciales a esto o aquello, pero el acento se pone mucho más en la idea de proveerse que en la de renunciar. Hay que proveerse de algo que nos permitirá proteger al yo y llegar a él.

La *askesis* grecorromana, definida por sus rasgos negativos, no es entonces, ni el efecto del acatamiento a una ley, ni una renuncia a sí para la fundación de un nuevo yo. Permanecemos nosotros, y permanecemos relativamente libres puesto que no se nos impone ningún parámetro forzoso para darnos una forma.

¿Qué es la *askesis* entonces, en sus rasgos positivos? Se trata de un conjunto de normas facultativas, y variables que el hombre puede seguir prudentemente para darse una forma. La *askesis* es el conjunto de procedimientos que forman y fijan en un individuo la *paraskeue*, es decir el equipamiento y preparación abierta para que el individuo pueda enfrentar los acontecimientos de la vida. Esa *paraskeue* está hecha de discursos, es decir *logoi* frases prescriptivas y efectivamente oídas, aprendidas y guardadas en la memoria.

Entre las formas de la *askesis*, puede distinguirse entre los ejercicios mentales, es decir los que se efectúan en y por el pensamiento y los ejercicios que se efectúan en situación real.

- Los ejercicios que se efectúan sobre la realidad, comprenden las prácticas de abstinencia, de privación o resistencia física, que tendían a dar prueba de la fuerza de quien los practicaba, sobre todo en lo que hace a testear la independencia del individuo con respecto al mundo externo y sus comodidades. Son conocidas las admiradas referencias al rechazo de alimentos deseables tras un prolongado ayuno o luego de un esfuerzo físico; los elaborados elogios de quien puede conformarse sólo con un poco de pan rústico, el alimento de la plebe; o de quien soporta dormir en un precario camastro en lugar de exigir las comodidades de un lecho suntuoso. Séneca se enorgullece de haber soportado la vergüenza de pasear en una carreta de campesino, con sólo dos o tres esclavos por cortejo y no en el rico carruaje que correspondía a su rango. Los personajes importantes solían retirarse a una casa en el campo, donde ejercían actividades intelectuales pero rurales también: realizaban humildes actividades de paisanos, no porque lo necesitaran, sino con una finalidad específica dentro de sus programas de cuidado de sí.

- Las formas de ejercicio del pensamiento sobre sí mismo: o *meletai*. Foucault las subdivide a su vez en dos tipos. Por un lado, las meditaciones que se refieren al examen de la verdad de lo que pensamos, cuya función es inspeccionar las representaciones tal como se dan, ver en qué consisten, con qué se relacionan, si los juicios que emitimos sobre ellas y por consiguiente

los movimientos, pasiones, emociones y afectos que pueden suscitar, son verdaderos o no. Por el otro, los ejercicios que tienden a la prueba de sí mismo como sujeto de verdad. Entre los estoicos encontramos la meditación sobre los males futuros y la meditación sobre la muerte.

La meditación sobre los males futuros, llamada *praemeditatio malorum*, es un ejercicio que suscitó debates y discusiones en toda la Antigüedad desde el período helenístico y hasta el imperial. Los epicúreos estaban en contra de este tipo de ejercicio, pues consideraban que las dificultades del presente eran más que suficientes como para tener que preocuparse por males eventuales. Oponen a esta técnica ejercicios como la *avocatio* y la *revocatio*, que son prácticamente inversos a la *praemeditatio malorum* pues apuntan a dirigir el pensamiento hacia los placeres que podrían sobrevenirnos y al recuerdo de los ya experimentados.

Foucault constata en todo el pensamiento griego una desconfianza con respecto al porvenir, su imaginación y reflexión: el porvenir preocupa, absorbe el espíritu y tiene algo de negativo. Esta desconfianza se relaciona con diversos factores: por un lado con la primacía de la memoria, pues el pensamiento del pasado tenía un valor positivo (salvo en el caso del remordimiento). Esta oposición entre el valor negativo del pensamiento del porvenir y el valor positivo del pensamiento del pasado se cristaliza en una antinomia entre memoria y pensamiento del futuro. Por otro, el porvenir era considerado la nada: no puede proyectarse sobre él una imaginación que carecería de todo apoyo. Lo que se pone en juego en este tipo de práctica de sí, es el poder de controlar lo que somos en frente de lo que es o pasa. El hecho que el futuro sea una nada o esté ya predestinado, nos condena o a la imaginación o a la impotencia. El *stultus* es quien vive inclinado hacia el futuro, se ocupa del porvenir, pero no se ocupa de sí: no piensa en el pasado y por consiguiente pierde su memoria, se deja devorar por el olvido y su trabajo se pierde vanamente.

Frente a este privilegio de la memoria sobre los ejercicios del porvenir, encontramos a la *praemeditatio malorum* estoica en lo que puede parecer una situación paradójica, toda vez que este ejercicio parecería consistir básicamente en meditar sobre desgracias o males futuros. Foucault nos dice que un examen detallado de esos ejercicios pone en evidencia que la paradoja es sólo aparente.

La *praemeditatio malorum* se funda en el principio de la ascesis, que dota al hombre de discursos verdaderos a los cuales podrá recurrir como auxilio cuando los necesite,

siguiendo con la consigna de estar preparado. Este ejercicio es una prueba de lo peor, debemos pensar que todo puede ocurrirnos, y no sólo los males más usuales, sino también los más terribles: debemos juzgar como posibles todos los infortunios. Y es más, debemos considerar que esos males no sólo son posibles sino inevitables, en la *praemeditatio malorum* se trabaja la certeza de que esos males ocurrirán sin demora. De este modo se obtiene una obturación del futuro, una sistemática anulación de sus dimensiones propias por medio del pensamiento: una suerte de anulación del futuro por presentificación. No partimos del presente para simular el porvenir, sino que nos damos todo el porvenir para simularlo como presente. Es una reducción de la realidad, pues si hacemos presente así el futuro no es para hacerlo más real, sino para hacerlo lo menos real posible o al menos para anular la realidad de aquello que, en el futuro, podrá imaginarse o considerarse como un mal. Vemos cómo la *praemeditatio malorum* no es un pensamiento imaginario del porvenir sino una anulación de ese porvenir y una reducción de lo imaginario a la simple y despojada realidad del mal hacia el cual nos hemos vuelto: reducir la realidad mediante el despojamiento imaginario es el verdadero objetivo del ejercicio. Y por ese medio lograremos dotarnos de una verdad que nos servirá cuando se produzca el acontecimiento para reducir a su elemento de estricta verdad todas las representaciones que -si no estuviéramos prevenidos de tal modo- podrían conmover el alma y perturbarla. La *praemeditatio malorum* es una forma de *paraskeue* o sea de preparación, que se hace mediante la prueba de la realidad de aquello que actualizamos en este ejercicio del pensamiento.

La meditación sobre la muerte o *melete thanatou* ya aparecía en los pitagóricos y en Platón, por lo cual vemos que no se trata de una creación de la época de la práctica de sí helenística y romana. La meditación sobre la muerte estoica es isomorfa con la *praemeditatio malorum*, es una forma radical de la misma, pues la muerte es un hecho futuro de gravedad absoluta y efectivamente puede arribar en cualquier momento. Es por ello que debemos prepararnos para esta “desgracia por excelencia” a través de la *melete thanatou* que es un ejercicio privilegiado y una suerte de culminación de la *praemeditatio malorum*.

La meditación sobre la muerte es tan especial pues permite la toma de conciencia de sí mismo o cierta forma de mirada hacia nosotros desde el punto de vista de la muerte. Una de sus formas consistía en pensar que la muerte está aquí, que estamos efectivamente viviendo nuestro último día. Séneca aconseja a Lucilio vivir el día

como si el ocaso fuera también el de su vida: la perfección moral implica pasar cada día como si fuese el último. Esta idea tiene raíces muy antiguas, y en ese sentido era común proponer a la vida como un largo día, en el cual la infancia es la mañana, el mediodía la madurez, el anochecer la vejez, etc; o como un año, con concordancias similares entre las estaciones y las etapas vitales.

#### 4. La *parrhesia* en el cuidado de sí grecorromano. Sus características y funcionamiento en: *La hermenéutica del sujeto* y las conferencias de Berkeley 1983. Parrhesia socrática y parrhesia cínica

I. Hemos visto que en el cuidado de sí grecorromano, la *paraskeue* se adquiría a través de la *askesis*. También que esa *paraskeue*, ese equipamiento y preparación abierta para que el individuo pueda enfrentar los acontecimientos, estaba constituida de discursos, que eran al mismo tiempo verdaderos y tenían la forma de principios de comportamiento. Esos discursos eran recogidos a través de la escucha, y luego fijados a través de la ejercitación llamada *melete* o *meditatio*, que se auxiliaba también con otros recursos como la escritura, la lectura, los exámenes periódicos, etc.

Del lado de quien emitía el discurso verdadero existían condiciones y formas que hacían posible la apropiación por quien lo escuchaba. Foucault sostiene que en este juego de la ascesis, el discurso del maestro debía desplegarse bajo la forma llamada *parrhesia*.

Este singular concepto significa inicialmente decir todo con franqueza, y quien así habla dice lo que quiere, lo que tiene que decir, que es la verdad. De allí que haya sido traducida como *libertas*, *franc parler*. La *parrhesia* es la forma necesaria del discurso filosófico, pues es preciso -desde el momento en que se utiliza el *logos*- que haya una *lexis*, un cuerpo de lenguaje, unas palabras que son escogidas por sus efectos patéticos.

La *parrhesia* se propone actuar sobre el otro, pero no para ordenarle algo o dirigirlo para hacer tal o cual cosa, sino más bien para este que llegue a constituir por sí mismo, con respecto a sí mismo una relación de soberanía que es característica del sujeto sabio y virtuoso. Y así, quien practica la *parrhesia* está guiado por la *generosidad*, no debe tener ningún interés directo y personal en ese ejercicio. La *parrhesia* no puede ser confundida con la retórica, cuyo objetivo es principalmente actuar sobre otros para obtener un beneficio y cuyo contenido no es necesariamente la verdad. Veremos que ciertas técnicas de la retórica juegan un papel importante en la *parrhesia*, para modalizar y administrar la verdad y lograr así una mayor eficacia: la *parrhesia* no es retórica, pero suele servirse de ella.

En cuanto a lo formal, este tipo de discurso tiene requisitos claros. No debe ser un discurso halagador ni mentiroso, puesto que eso debilitaría al adulado al hacerle creer falsedades sobre sí, que interferirían con su relación consigo mismo, y terminarían por ponerlo a merced del emisor. En la adulación se busca sojuzgar, forjar y continuar una dependencia, mientras que en la parrhesia lo que se procura es que el discurso verdadero, una vez interiorizado y subjetivado, se traduzca en la independencia de quien lo escucha.

El discurso debe ser oportuno, adecuado a las circunstancias de tiempo y lugar, y sobre todo a las características de aquel a quien va dirigido. El contenido de la parrhesia es la verdad, pero una verdad que se guía por reglas de prudencia, de habilidad, que hacen que deba ser dicha en tal momento, en tal forma, en tales circunstancias, a tal individuo sólo en la medida en que este sea capaz de recibirla de la mejor manera posible. Puede verse que la parrhesia se guía por el *kairos* (la ocasión) y es en función del *kairos* que se definirá el momento en el que la parrhesia deberá modificarse, no en su contenido sino en su forma.

Pero, también aquí, y como un envés de la ascesis a la que se somete el aspirante, el discurso del maestro tiene también una profunda relación con su conducta. El término parrhesia se refiere a la vez a la cualidad moral, a la actitud, el *ethos* y por otra parte al procedimiento técnico, a la *tekhne* que es indispensable para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y pueda luego decir y decirse la verdad.

Aquello que se transmite en la parrhesia debe ser verdadero fundamentalmente para quien pronuncia ese discurso. Quien habla ama y adhiere a esa verdad, hay una presencia de quien habla en lo que dice y esa verdad es confirmada en su conducta y su vida. La adecuación entre discurso y conducta es la que permite y da el derecho de hablar. Quien habla se compromete, no hay enseñanza sin ejemplo. Ese ejemplo autentifica la verdad dicha, lo que digo es lo que soy: *tú ves en mí esa verdad que soy*. El parrhesiasta es quien se arriesga a decir esa verdad aunque las circunstancias no le sean favorables, pues siente que ese es su deber, y deberá tener el coraje de ser franco y hablar la verdad incluso si ella contradice las opiniones mayoritarias, si es crítico de su interlocutor, o lo pone en situación de sufrir alguna pérdida o menoscabo.

Quien hace uso de la parrhesia dice aquello que cree verdadero, y la principal garantía de esa verdad no está del lado de una argumentación perfecta, que al modo de

un silogismo, apoyaría su validez en el encadenamiento lógico del pensamiento. *La manera de verificar el discurso verdadero es justamente la propia vida de quien emite el discurso.* Si aquello que el supuesto parrhesiasta dice no se refleja en su conducta, entonces se sabrá sin necesidad de mayores indagaciones que no es verdad.

La constatación de la verdad del discurso no funciona tampoco por referencias externas al Bien o al Mal, a la verdad o a la falsedad, o a concepciones ideales previas. La prueba de la verdad de un discurso se refiere a la manera de ser de ese discurso en la vida de su emisor, que nos hace notar una armonía o la falta de ella. Se trata de una prueba *inmanente*.

Recapitulemos. Por el lado de quien aspira a ligarse a la verdad tenemos primeramente el reconocimiento de los discursos verdaderos, y luego el trabajo de ascesis para incorporar esos discursos de modo tal de tornarlos la matriz de un modo de actuar. Por el lado de quien pronuncia los discursos verdaderos tenemos la convicción de la verdad de los discursos, convicción que se prueba y emblematiza en una conducta que refleja el ser de esos discursos.

La manera de decidir si un filósofo dice la verdad y por ende es capaz de proveernos de los discursos necesarios para el cuidado de sí, está rodeada de una serie de precauciones y condiciones, y consiste en una apreciación que apela a una cierta sensibilidad.

Galeno, en su *Tratado de la cura de las pasiones* dice que en la medicina siempre es importante saber cual es la enfermedad que hay que curar, y en el caso de las pasiones esa identificación es todavía más importante. Pero el amor que sentimos por nosotros mismos es un obstáculo en esa tarea, ya que nos genera ilusiones y falsas creencias. Es por ello que es necesario consultar a *otro* que no tenga respecto de nosotros ni indulgencia ni hostilidad. Para Galeno la necesidad de ser dirigido no es esporádica sino que toda persona que quiere conducirse como corresponde en la vida necesita un director. Ese interlocutor no necesita ser un técnico, sino alguien con ciertas cualidades morales, que son ostensibles (toda vez que habla claro), tiene una cierta edad, ha dado pruebas de ser hombre de bien y finalmente no es un enamorado (como en el *Alcibíades*) ni un amigo (como en Séneca) sino alguien neutral y ajeno a nosotros. Ese director así cualificado nos mirará y nos dirigirá la parrhesia.

En la carta 75 a Lucilio de Séneca, este nos dice que el lazo más propicio entre director y dirigido es el que se establece entre dos personas, oponiéndose así a la dirección colectiva, es decir a la moralización popular de los oradores, que, con un tinte algo ampuloso y teatral, no pasa por la verdad y por ende no puede tener consecuencias profundas en los individuos. El discurso que hace lugar a la verdad tiene que ser simple y no debe seguir ningún orden determinado. Debe estar compuesto en función de la verdad a decir, no buscando grandes golpes de efecto sino sembrar pequeñas semillas en el alma. Para Séneca hay un privilegio de la relación personal y cercana, una utilización táctica de la retórica, siendo la utilidad la función esencial del discurso.

La manera de detectar al parrhesiasta era el punto crucial en el período que nos ocupa: *"...El problema para los griegos no era el saber cómo y por qué el parrhesiasta cree en lo que dice, sino el poder reconocerlo. El primer problema era extraño a los griegos, su distancia marca el abismo que separa a la filosofía griega de la filosofía moderna. En efecto, a partir de Descartes, el fundamento de la enunciación se encuentra en una experiencia mental de auto-evidencia en la cual el saber se encierra sobre sí mismo: en manera alguna la verdad es ethopoiética, en el sentido griego del término..."* (1)

II. Hacia el final de su vida, Foucault revisa el diálogo platónico llamado *Laques* en las conferencias sobre la problematización de la parrhesia que dicta a fines del año 1983 en Berkeley, EE.UU. Estas conferencias son cercanas temporalmente al último curso que Foucault dictara en 1984 en el Collège de France, que lleva el nombre *El coraje de la verdad* (inédito) en el que profundiza en la noción de parrhesia.

*Laques*, si bien trata fundamentalmente sobre el coraje, permite la apreciación detallada del procedimiento que se utiliza para evaluar la capacidad de decir la verdad de Sócrates. En ese diálogo se nos presenta a Lisímaco y Melesias, ambos pertenecientes a familias de renombre, pero que no han hecho con sus vidas nada demasiado glorioso, y reconocen incluso que su formación dista de ser perfecta. Preocupados por el tipo de educación que deben dar a sus hijos, se preguntan: *¿Si uno no ha sido bien educado, cómo puede saber qué es una buena educación?* Con esa inquietud concurren ambos en compañía de Nicías y Laques, famosos generales atenienses, a presenciar una exhibición del arte de la lucha con armas pesadas. Allí hay un maestro que muestra gran destreza y capacidad, aunque de hecho no usa su habilidad en peleas reales, sino sólo para ganar dinero

haciendo demostraciones. Lisímaco y Melesias discurren acerca del beneficio eventual de hacer que sus hijos aprendan con ese maestro. No logran ponerse de acuerdo, y es por ello que piden a los mayores, Nicias y Laques, un consejo acerca de la educación que deben dar a sus hijos. Estos, a pesar de su fama, experiencia militar y relevancia en la ciudad, dicen no ser los más adecuados para dar ese consejo. E indican que el hombre que Lisímaco y Melesias necesitan es Sócrates.

Nicias dice que el debate con Sócrates es muy provechoso, pues al ser examinado por él uno se torna deseoso de cuidar de la manera que vive por el resto de su vida. Allí nos enteramos de la manera en la que Sócrates guía a su interlocutor a dar cuenta de la manera en la que ha vivido hasta el presente: *didonai logon*, para demostrar, a través de ese relato, cuál es la relación entre el discurso racional (*logos*) y los actos contenidos en el relato. El examen que Sócrates obtiene no es una confesión de pecados o errores sino fundamentalmente una prueba, en la que el filósofo jugará el rol de piedra de toque o *basanos*<sup>3</sup>, permitiendo testear el nivel de acuerdo entre la vida de una persona y la inteligibilidad del *logos*.

La capacidad de Sócrates para actuar como *basanos*, se fundaba en el acuerdo que su vida y sus palabras mostraban. Laques había comandado en la batalla de Delium, en la que Sócrates había participado, y allí tuvo la oportunidad de constatar el valor de éste en un momento crucial. Laques dice que se debe tomar a quien habla y a su discurso conjuntamente, y observar cómo ambos elementos armonizan. Sócrates, continúa diciendo Laques, exhibe un acuerdo finísimo entre discurso y acción, una armonía simple y llena de coraje. Sócrates es llamado *mousikos aner*, es decir una persona cultivada en las artes, alguien dedicado a las musas. Justamente esa locución de raíz artística es utilizada para describir la armonía que Sócrates exhibe entre su *logos* y su *bios*.

Esa armonía es la que autoriza a Sócrates a verificar el acuerdo entre discurso y vida en otros. Ese acuerdo armónico entre *logos* y *ethos* emite además una suerte de irradiación benéfica, que provoca en su interlocutor el deseo de cuidar de sí en el futuro, un deseo que toma la forma de un celo por aprender y vivir de la mejor manera posible. Sócrates se distingue del sofista pues no sólo sabe utilizar bellamente el discurso, sino

---

<sup>3</sup> La piedra de toque o *basanos* era una piedra negra que se utilizaba para verificar la pureza del oro, ya que al rozar ambos materiales, el oro genuino dejaba una traza dorada.

que está a la altura de sus palabras, dice exactamente lo que piensa y actúa exactamente de acuerdo con lo que dice.

Este acento puesto en la ostensión de la relación de un sujeto con la verdad, toma su forma más furiosa entre los cínicos. Los cínicos radicalizan la concepción griega de la relación entre la vida y el conocimiento de la verdad, pues para ellos no hay nada más que la relación que uno tiene con la verdad y esta relación toma forma en la propia vida. Esto no quiere decir, dice Foucault, que los cínicos carecieran de interés en la filosofía teórica, pero refleja su convicción de ser la manera en la que una persona vive la piedra de toque de su relación con la verdad.

Mientras en las tradiciones platónica, aristotélica, y estoica<sup>4</sup> las referencias principales eran con una doctrina, o al menos con algunos principios teóricos de su filosofía, entre los cínicos las referencias principales se dirigen hacia las vidas ejemplares. Los ejemplos personales eran importantes también en otras escuelas, pero hay que destacar que en el movimiento cínico no había textos establecidos, ni una doctrina fija, y las referencias eran siempre hechas con relación a personalidades reales o míticas, que se transformaban en fuentes del cinismo como modo de vida.

III. La parrhesia cínica, dice Foucault, tiene diferentes tipos de prácticas entre las que se distinguen la prédica crítica, el comportamiento escandaloso y el “diálogo provocativo”.

La prédica crítica de los cínicos se llevaba a cabo preferentemente en lugares públicos donde se reunía una gran cantidad de gente. Si bien hay pocas referencias a la doctrina cínica en cuanto a la prédica, se sabe que no había una afirmación directa de lo bueno y lo malo, sino más bien una apelación a la libertad (*eleutheria*) y la autosuficiencia (*autarkeia*) como el criterio básico por el cual referir a cualquier tipo de comportamiento o modo de vida.

---

<sup>4</sup> Foucault hace una salvedad diciendo que los epicúreos se referían tanto a la doctrina como al ejemplo personal de Epicuro, que todo epicúreo trataba de seguir. Como se sabe, Epicuro era considerado como “un dios entre los hombres”, la encarnación de la sabiduría, el modelo a imitar. Sucesión directa de hombre a hombre, de un líder epicúreo a otro, de ejemplo en ejemplo, ascendiendo hasta el propio Epicuro, que goza del prestigio de ser el primer maestro, el que no necesitó de otro. En tierras más cercanas, el ministro Gil nos cuenta que Caetano Veloso ensayó con Joao Gilberto, que a su vez había ensayado con Dorival Caymmi, que según solía decir él mismo, ya había nacido ensayado. Epicuro y Caymmi no tenían otras credenciales que sus propias vidas.

Para los cínicos, la principal condición para la felicidad humana era la autosuficiencia o independencia (*autarkeia*), según la cual lo que hay que hacer debe depender sólo de cada uno. En consecuencia sus prédicas se dirigían fundamentalmente hacia las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley, y contra cualquier tipo de vida que dependiera de ellas. Predicaban en contra de las instituciones sociales en tanto esas instituciones restringían la libertad y la independencia de cada uno.

El comportamiento escandaloso apuntaba a los hábitos colectivos, las opiniones, reglas, estándares de decencia de una sociedad, y los cínicos lo practicaban bajo la forma de distintos procedimientos. Uno de ellos consistía en el desplazamiento de reglas de un dominio a otro para mostrar su arbitrariedad, como en el caso de la coronación de un caballo vencedor durante unos juegos, que burlaba la coronación de los atletas que sólo exhibían superioridad en fuerza, pero no en cualidades morales. También la masturbación pública de Diógenes tenía una intención crítica a través del escándalo. El cínico sostenía que si comer en público no era reprochable, tampoco debería serlo el desahogo público de los apremios sexuales, ya que en ambos casos sólo se trataba de satisfacer necesidades corporales.

El “diálogo provocativo” como lo llama Foucault, era un procedimiento irónico en el cual se desafiaba al interlocutor a llegar a un nuevo grado de conciencia de sí y a luchar contra sus propias faltas, a llegar a establecer consigo una relación análoga a la del cínico.

Para analizar este tipo de diálogo, Foucault recurre el conocido encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno, tal como es relatado por Dio Crisóstomo. Allí se presenta la reunión entre Alejandro y Diógenes como un encuentro entre iguales: uno es famoso por su liderazgo y victorias militares, y el otro lo es por su estilo de vida austero, autosuficiente y libre. Dio Crisóstomo sostiene que Alejandro envidiaba la reputación de Diógenes, pues éste no había tenido que conquistar el mundo para hacer lo que quería. Diógenes era el maestro de la verdad y Alejandro, pese a su prestigiosa educación, era inferior a él y era consciente de su inferioridad. Sin embargo aceptó someterse al juego parrhesiástico de Diógenes. Alejandro no temía a los retos, sino que hacerles frente era parte de su naturaleza: ¿qué otra actitud esperar de alguien que eligió para sí un caballo que todos rechazaban por considerarlo indomable?

A lo largo del encuentro, Diógenes se burla de la corona de Alejandro y de las armas que porta, pues juzga que llevar armas es signo de temor, y quien verdaderamente no teme a nada no las necesita: mal puede ser rey quien está esclavizado por el miedo. Recuerda que justamente la abeja que no tiene aguijón es la que reina en el panal, pues no requiere de armas contra nadie: tal es su poder.

El cínico cuestiona también el origen de Alejandro y su legitimidad real, al decirle que sólo es piloto quien sabe dirigir una embarcación, es decir comportarse en la manera en la que lo hacen los pilotos, y que sólo es rey quien sabe conducirse de la manera en la que lo hacen los reyes. El carácter real no se obtiene por status, nacimiento o poder, sino conduciéndose en la manera en la que un rey se conduce.

Alejandro se exaspera y llega al punto de desenvainar su espada, pero Diógenes vuelve a desafiarlo, diciéndole que si ejerciera su derecho de darle muerte, no haría otra cosa que mostrar su temor: muerto Diógenes, ya nadie podría decirle la verdad. Ya se sabe, muerto el perro...

El filósofo cínico somete a Alejandro a una suerte de chantaje que, por el coraje que requiere, causa un impacto favorable en el emperador. Asimismo se sirve de tretas para manejar a Alejandro: lo golpea verbalmente, pero luego lo elogia, para impedir que se interrumpa el intercambio verbal. Busca llevarlo hasta el punto en el que le revelará que la única manera de ser un rey verdadero es adoptar el tipo de comportamiento de un filósofo cínico.

Foucault destaca que a diferencia con el diálogo socrático, aquí el que pregunta es Alejandro, y quien responde es el filósofo; y también que Diógenes no pretenderá ser ignorante, sino que más bien se dispondrá a herir el orgullo de Alejandro, pasando a un plano lateral el contraste entre ignorancia y conocimiento. Mientras el diálogo socrático era un sendero intrincado desde una comprensión ignorante hacia la conciencia de esa ignorancia, el diálogo cínico se parece a un camino sinuoso o una guerra, con períodos de paz y de agresividad, con trampas y emboscadas. Cuando el diálogo entre Diógenes y Alejandro culmina, éste no toma conciencia de su ignorancia, como ocurriría en un diálogo socrático, sino que descubre que no es quien creía ser (un rey noble, valiente, con marcas de su status divino, o poseedor de poderes superiores, etc).

Este diálogo, dice Foucault, muestra el encuentro entre dos poderes: el poder político y el poder de la verdad, y durante el mismo el parrhesiasta acepta y confronta

un peligro permanente, pues evidentemente está poniendo en juego su vida. El principal objetivo de la batalla es llevar al interlocutor a nuevo reconocimiento de su estado, y a convocarlo a relacionarse consigo en la manera cínica.

En general, la relación con el parrhesiasta tiene vagamente la forma de un contrato, y así lo muestra Foucault en Berkeley. Ese contrato exhibe una forma más civilizada en el diálogo socrático y una más radical o desaforada en el diálogo cínico. Alejandro, que no era ningún ignorante, acepta hablar con Diógenes, aún conociendo su escandalosa reputación, pero cuando los insultos escalan, pierde la paciencia y amenaza con interrumpir el intercambio. Es que Diógenes se mueve siempre en el límite de ruptura del sinalagma, en forma exorbitante, casi como si se sirviera del contrato para entablar otro diálogo que apunta a introducir subrepticamente elementos extraños para el interlocutor. *Esos elementos no pueden ser reconocidos inicialmente por el interlocutor, debido a su pobre estado de cuidado de sí.* La verdad -que le habla por la boca de ese hombre andrajoso- toma por sorpresa a Alejandro, es una verdad que actúa mediante una lógica totalmente diferente de la que conoce, con ejemplos, con anécdotas, con referencias a personajes ilustres o divinos.

Diógenes razona por medio de tropos: metáforas, metonimias y sinécdoques son disparadas sobre Alejandro para dejarlo perplejo, para sacudir sus certezas, para herir su orgullo. Las verdades con las que contaba al inicio del diálogo serán desafiadas y su debilidad será puesta en evidencia. Deberá replantearse toda su existencia en función de ese nuevo panorama.

---

Citas:

- (1) Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe- Foucault et le dire-vrai*, p 132.

*Algunos apuntes sobre la mujer en la sociedad griega y romana. Su improbable uso de la parrhesia*

I. En la moral antigua (hacia el I antes de nuestra era) el matrimonio era ante todo un deber que reportaba beneficios cívicos y patrimoniales indudables. La dote era un medio honorable de enriquecimiento y un matrimonio cabal era la manera de obtener vástagos legítimos que recibirían la sucesión de sus ancestros, al tiempo que garantizaba la vida de la ciudad, del núcleo de los ciudadanos. A los esposos se les exigía una tarea definida y limitada: tener hijos y hacer que la casa funcionara, y si se lograba un matrimonio bien avenido, era tan sólo un mérito ocasional y suplementario.

Esta es la que Paul Veyne llama la “falsa entrada” de la pareja en Occidente, ya que la finalidad era todavía estrictamente utilitaria: “...nadie pensaba en confundir la realidad del matrimonio con el éxito de la pareja...el amor conyugal era una suerte dichosa: pero no era el fundamento del matrimonio ni la condición de la pareja...” (1)

Sin embargo, hacia el primer siglo de nuestra era, el ideal de la pareja amplía su contenido y ciertas relaciones afectivas dentro de la pareja se convertirán en un bien necesario. Para ser un buen ciudadano ya no bastará con casarse y tener hijos, sino que habrá que ser un buen marido y respetar oficialmente a la esposa. ¿La razón de esa mutación? Veyne dice no conocerla, pero destaca que el único hecho patente es que la nueva moral de la pareja fue predicada en abundancia por el estoicismo, esa secta de sabiduría tan influyente entonces como hoy lo son las religiones y las ideologías. En todo caso tampoco se sabe a ciencia cierta si los militantes del estoicismo extendieron una moral nueva de origen doctrinal o si retomaron por su cuenta (ajustándola a sus teorías) una moral que emergía ya en el ambiente.

II. Foucault se detiene en la formación de un “modelo fuerte” de la existencia conyugal, al estudiar el papel de la mujer en *El cuidado de sí*. Allí analiza el rol del matrimonio en la cultura de sí de los primeros siglos de nuestra era, tal como fue desarrollado la filosofía: la esposa pasa a ser valorizada como el *otro* por excelencia, y el marido debe reconocerla también como formando una unidad con él, circunstancia que

debió implicar un cambio considerable con las formas tradicionales de las relaciones matrimoniales. Foucault entiende que si bien los filósofos de la época imperial no inventaron la dimensión *afectiva* de la relación conyugal ni tampoco hicieron desaparecer sus componentes de utilidad, dieron sin embargo una forma y cualidades especiales a la manera en la que se establece un lazo entre los esposos.

*“...Aún sin contar con la participación de las iglesias cristianas, podemos detectar el lento ascenso, junto a los códigos “cívicos” de los notables, de una moral claramente distinta y basada en un ámbito diferente de la experiencia social. Ya a principios del siglo III, mucho antes del establecimiento de la Iglesia cristiana, ciertos aspectos del derecho romano y de la familia romana habían sido alcanzados por una sutil variación en la sensibilidad moral de la mayoría silenciosa de las provincias del Imperio. El matrimonio respetable se amplió hasta incluir a las familias de esclavos. Los emperadores asumían cada vez más la apariencia de guardianes de la moralidad pública. Incluso el suicidio, esa orgullosa afirmación del derecho de los “bien nacidos” a disponer, si fuera necesario, de su propia vida, llegó a ser tachado de “trastorno” antinatural...” (2)*

Puede decirse que durante los primeros siglos de nuestra era, paganos y cristianos vivieron una moral en la cual la pareja matrimonial era un ideal deseable, y en la que las restricciones sexuales que ella acarreaba eran vistas como necesarias.

Pero Veyne nos previene de la tentación de confundir paganismo tardío y cristianismo naciente, diciendo que no pueden ser pensados como la misma cosa. La idea de circunscribir la actividad sexual a la pareja, y dentro de ella a los fines reproductivos, funcionó en forma diferente en ambos grupos: *“...una proclama como ésta no tiene las mismas consecuencias cuando es el resultado de una doctrina sapiencial que da consejos a individuos libres para su autonomía en este mundo, consejos que ellos seguirán como personas autónomas, si los encuentran convincentes; y cuando procede de una Iglesia todopoderosa, poseída de su misión de regir las conciencias para su salvación en el más allá, y que está dispuesta a legislar para todos sin excepción, estén o no convencidos...” (3)*

*“...fue la Iglesia la que asumió esta nueva moral y la sometió a un sutil proceso de cambio, haciéndola más universal en su aplicación y mucho más íntima en sus efectos sobre la vida privada del creyente. Se adoptó entre los cristianos una variante sombría de la moral popular para facilitar la búsqueda urgente de nuevos principios de solidaridad cuyo objetivo era penetrar más profundamente*

*que nunca en el individuo a través de la sensación de la mirada de Dios, el temor de Su Juicio y un poderoso sentimiento de compromiso con la unidad de la comunidad religiosa...” (4)*

Con el correr de un par de siglos, una moral cívica fue reemplazada por una moral de la pareja, y entonces sí nos encontramos con la “entrada verdadera” de la pareja en Occidente. En este ingreso definitivo, el matrimonio cobra roles que sobrepasan largamente las funciones del cuidado del patrimonio y la producción de ciudadanos. Nuevos fundamentos pasan a sostener la unión conyugal, y de este modo, el afecto y la amistad entre los esposos, que otrora eran un accesorio eventual, pasan a ser centrales. *“En suma, la pareja hizo su aparición en Occidente el día en que una moral dio en preguntarse por las buenas razones en cuyo nombre un hombre y una mujer tenían que pasar juntos su vida, y se negó a seguir aceptando la institución como una suerte de fenómeno natural.” (5)*

Como consecuencia práctica de la progresiva valorización del matrimonio y la emergencia del nuevo estilo matrimonial, el lugar atribuido a la esposa será (al menos teóricamente) distinto. Mientras que *“...en la moral antigua se hallaba situado en medio del conjunto doméstico sobre el que ejercía un mandato por delegación marital...en la nueva se la coloca en pie de igualdad con los amigos, que tanta importancia tienen en la vida social greco-romana; en opinión de Séneca, el vínculo conyugal resulta perfectamente equiparable al pacto de amistad. ¿Se derivaron de todo ello muchas consecuencias prácticas? Lo dudo. Lo que debió de cambiar fue el estilo en el que los maridos hablaban de sus mujeres en medio de una conversación general, o al dirigirse a ellas ante terceros...” (6)*

La emergencia de una variedad de nuevos derechos y prerrogativas permiten afirmar en todo caso, que la situación de la mujer en Roma era más activa y privilegiada que en Grecia. Las romanas (libres, no esclavas, se entiende) podían salir de sus casas sin pedir permiso a sus maridos, heredar a sus padres si aún eran solteras y hasta incluso decidir unilateralmente el divorcio. Cuenta Veyne anecdóticamente que las mujeres en Roma figuraban en las convocatorias para los eventos sociales: se invitaba conjuntamente al señor y a la señora, mientras que en Grecia sólo se invitaba a los señores.

III. Entre las libertades de las que la esposa romana gozaba, encontramos una muy singular: podía usar la palabra en la relación con su esposo, podía manifestarle su opinión acerca de él. En su obra dedicada al tema de la renuncia sexual en el paganismo

tardío y cristianismo temprano, Peter Brown dice que *“...el hombre esperaba encontrar en la esposa aquello que no podía esperar entre sus pares, la franqueza. La parrhesia, la franqueza inquebrantable con los colegas y los superiores era un bien infinitamente raro y precioso. Sólo era posible obtenerla de las dos únicas figuras de autoridad que quedaban al margen de la vida política, es decir del filósofo y de la esposa. No debemos subestimar cuánto esa necesidad de intimidad pesaba sobre los hombres del mundo antiguo...”* (7)

Cuenta Brown que en el siglo IV d.C., Teodora censuró frente a todo el consejo de estado a su esposo, el emperador Justiniano, por haber considerado la posibilidad de huir frente a la revuelta de Nika. En esa ocasión, Teodora usó la parrhesia, es decir la libertad privilegiada de palabra de una mujer romana para con su marido.

Se alude aquí a un incidente relatado en la *Historia de las guerras* de Procopio de Cesárea, historiador contemporáneo a los acontecimientos y consejero legal de Belisario, famoso militar de la época. Sumariamente recordemos que la revuelta de Nika, explotó en 532 d.C., inicialmente como un tumulto menor entre las facciones del hipódromo. Contrariamente a lo esperable, este conflicto terminó llevando al pueblo a una insurrección masiva, y al grito de *¡Nika!* (*¡Victoria!*), las turbas se hicieron con el control de Constantinopla, destruyendo e incendiando edificios a su paso. Frente al furor desatado de la multitud, el emperador Justiniano dudó de la posibilidad de sofocar la revuelta, y ante la inminencia de la toma del palacio en el que se encontraba, reunió al Consejo Imperial (formado por los jefes militares y civiles de la ciudad de Constantinopla) en un tenso encuentro del que también participó su esposa Teodora. La mayoría de los allí reunidos entendieron que la actitud más prudente a seguir por Justiniano sería retirarse hacia Oriente, para eventualmente ensayar más tarde una resistencia. Cuenta Procopio, que cuando Justiniano estaba a punto de ceder a este consejo, Teodora, en una actitud sin precedentes, miró a su esposo a la cara y le dirigió las siguientes palabras: *“Mi opinión es que el momento presente, más que ningún otro, es inoportuno para la huida, aún cuando ella nos traería seguridad...Un emperador no puede verse convertido en un fugitivo...Si tu deseo es salvarte, Oh Emperador, no hay ninguna dificultad: tenemos mucho dinero, a la vista está el mar, tenemos los botes. Sin embargo, considera si aquello que hoy cambias por la seguridad no querrás mañana cambiarlo por la muerte. En lo que a mi respecta, creo en el viejo proverbio que dice que la realeza es una buena mortaja...”* Tras oír esas palabras, los presentes se sintieron llenos de coraje, y los ánimos se inclinaron hacia la resistencia. Lideradas por un enardecido

Belisario, las fuerzas imperiales reprimieron total y ferozmente la insurrección, en una matanza que cobró más de 30.000 vidas en un solo día.

IV. Ahora bien, hay que recordar que al analizar la extensión del cuidado de sí en los primeros siglos de la era cristiana, Foucault nos había dicho que ni los estoicos, ni los cínicos, ni los epicúreos hacían una descalificación teórica de postulantes para el acceso a las técnicas de sí por status o nacimiento. Sin embargo, sólo los esclavos aparecen en los ejemplos de este “ecumenismo” teórico, pero no a las mujeres. Al referirse concretamente a la parrhesia, no aparecen tampoco ejemplos históricos de parrhesiastas mujeres, aunque sí literarios. Sin embargo no describe obstáculos concretos que pudieran impedir ese ejercicio femenino. La palabra de la mujer casada contaba, al menos teóricamente, con los requisitos necesarios para ser considerada parrhesia: podía emitir un discurso franco, verdadero (en el sentido de creer la mujer en la verdad de lo que decía), crítico y con la virtualidad indudable de poner en aprietos a su emisora.

En cuanto a los riesgos de la adulación y del amor no serían tampoco un obstáculo, o en todo caso no mayor del que podrían significar en otras relaciones del hombre con otro congénere. Si bien una esposa podría estar tentada de alabar por demás a su esposo, nublada por el amor que sentía por él o para cuidar su lugar en la familia y en la ciudad, nada indica que esas circunstancias hubiesen sido necesariamente un impedimento total. En todo caso existían toda una serie de recursos y técnicas destinados a distinguir y protegerse del discurso halagador: un arsenal teórico montado con la finalidad de poder reconocer al parrhesiasta, ese desvelo permanente de griegos y romanos.

La mujer romana que usara de la palabra para hacer una crítica a su marido corría un cierto riesgo, y sabemos que el hacer frente al peligro es una de los rasgos definitorios de la parrhesia. Sin embargo ese uso no requería de ella un heroísmo novelesco, pues al menos en Roma, su situación jurídica era ya mucho mejor que la de un esclavo. Quizás ese ascenso en sus derechos haya sido el factor decisivo para la posibilidad de una usar una cierta libertad verbal: un esclavo hecho y derecho no hubiera podido siquiera dirigir libremente la palabra a su amo.

La analogía entre la imposibilidad de usar la palabra y la esclavitud, aparece en los textos literarios citados por Foucault en las Conferencias de Berkeley de 1983. En

*Las mujeres fenicias*, e *Hipólito* se dice que quien no puede hablar libremente vale tanto como un esclavo. En el texto siguiente, *Baco*, es un sirviente del rey quien habla, y para ello el rey Penteo le concede previamente la libertad de palabra: Penteo es sabio pues quiere saber la verdad y para ello promete no tomárselas con el mensajero de la incómoda noticia. Una situación similar ocurre en *Electra*, también citado en esas conferencias, ya que aún tratándose de dos mujeres las que intervienen en el dialogo, una de ellas, Clitemnestra, es la reina, mientras que Electra está en la situación de un esclavo, y por ello es menester que Clitemnestra otorgue a Electra (su hija) el derecho de parrhesia para que esta pueda hablar.

V. Cabe preguntarse: en sociedades eminentemente viriles como la griega o la romana... ¿por qué razón escucharía un hombre la palabra crítica de su esposa?

El elogio de la aceptación de la crítica, es un rasgo reiterado en los textos visitados por Foucault (en el *Laques*, en los relatos acerca de Alejandro Magno, etc). Era considerado un rasgo positivo en las personas que detentaban poder el hacer lugar a la crítica (incluso a buscarla), aunque esta viniera de consejeros o figuras cortesanas, inferiores en rango. Al fin y al cabo, no había tampoco muchas fuentes alternativas. Recordemos que no sólo los emperadores estaban rodeados de personas sospechosas de parcialidad, sino también los gobernadores, senadores y otros muchos funcionarios. Tampoco los ciudadanos ricos estaban a salvo de los obsecuentes. En torno a ellos circulaban sus clientes, (esos protegidos menos pudientes), sus libertos, sus deudores, entre muchos otros personajes que esperaban beneficiarse directa o indirectamente con el *evergetismo*, una suerte de mecenazgo no cultural sino más bien político y social<sup>5</sup> propio de la época. No es extraña entonces la afirmación de Brown acerca del carácter escaso ypreciado de la palabra crítica y no comprometida en aquel cuadro social.

Veyne por su parte, parece descartar la posibilidad de una atención seria de un romano a la palabra de su mujer. Dice que si bien para Séneca el lazo conyugal era comparable a la amistad, matiza esta afirmación al citarlo diciendo: “*Si tu esclavo, tu liberto, tu mujer o tu cliente se atreven a replicarte, montas en cólera*”. Entiende que en realidad

---

<sup>5</sup> Eran esos romanos adinerados y no el estado quienes hacían construir anfiteatros y baños públicos, quienes repartían alimentos en épocas de escasez y quienes costeaban las peleas de gladiadores, el entretenimiento popular de la época.

los señores trataban las cosas “serias” entre ellos, de poder a poder, y si uno de ellos tenía que tomar una decisión grave, reunía el “concejo de amigos” en vez de discutir la cuestión con su mujer. Incluso cree que las palabras dulces y elogiosas que Plinio dedica a su esposa deben ser consideradas en el marco del concepto de la mujer como un ser pueril, propio de aquellos tiempos. Los textos que se explayan sobre las múltiples virtudes de las esposas no serían para Veyne, más que el testimonio de una *politesse* sentimental e ilusoria de sus autores. Sostiene que subsistió a pesar de todo, una desigualdad entre hombre y mujer, aunque el matrimonio (sobre todo en el estoicismo) se tiñera teóricamente con rasgos propios de la amistad.

La interesante referencia de Brown a la parrhesia femenina es lamentablemente escueta y quizás la estemos torturando demasiado. Sin embargo, no parece forzado advertir que la crítica que Teodora dirige a su esposo, no es la que podría hacer a éste cualquier otro político o consejero, en cuanto a un pobre ejercicio de las virtudes que deben adornar a un gobernante. Teodora no era guerrera ni poseía poder político propio, razón por la cual no podía ella misma hacer gala de la virtud política y militar del coraje, y por ende mal hubiera podido usar la palabra para criticar a su esposo en ese sentido.

Por el contrario, el reproche de Teodora estaba más bien relacionado con el cuidado de sí, es decir ella parece dirigirse al perfil personal de la cobardía, mostrando a Justiniano una falta en la aplicación de los principios éticos que debería conocer. Si Teodora era una persona valiente en su vida personal, estaba suficientemente legitimada para dirigir a su esposo una crítica en ese sentido. También hay que destacar que en su reproche Teodora no denuncia la violación de una ley, ni se legitima apelando a la autoridad de los sabios (a quienes contradice), e incluso pondera la alternativa de la huida como materialmente factible y ventajosa: al fin y al cabo era lo que el Concejo Imperial recomendaba. Teodora expresa en lo fundamental su juicio personal acerca de la majestad y la cobardía, y especialmente sobre lo que una actitud como la huida dice de quien la ejecuta. Es justamente esa opinión la que es valiosa para el cuidado de sí de su cónyuge.

Es esa crítica específica, la que Justiniano sólo podría encontrar en su esposa (o en el filósofo, dice Brown), es decir en las personas que quedaban “*al margen de la vida política*”.

Brown nos trae las palabras de un pagano de esa misma época, quien elogia a su mujer de este modo: “A ti pude confiar las profundidades más recónditas de mi mente...Y así, como amigos nos unimos en la confianza, por el conocimiento prolongado, por las iniciaciones comunes de los dioses, todo en un solo lazo de fe, un solo corazón, unidos en una sola mente”. (8) Este tipo de expresiones, que hablan de la confianza, el amor y la amistad, e incluso el gesto extremo de la bella Teodora, nos permiten conjeturar un papel femenino efectivo y posible en el cuidado de sí de su esposo, aunque más no fuera de puertas para dentro de la *domus*.

El ejercicio de la palabra por la mujer aparece (si es que realmente existió, al menos como un fenómeno infrecuente) como otra manifestación de la forma algo anárquica en la que la verdad podía llegar a quien progresaba en el cuidado de sí en la época de su apogeo grecolatino. La parrhesia era una crítica que venía “desde abajo”. Y esa característica no era una objeción a su valor, sino una virtud, ya que como hemos visto, la verdad de la parrhesia se apoya en los rasgos morales del emisor y en el cumplimiento de ciertas formas, no siendo jamás, en lo fundamental, el dictamen de una autoridad en la materia. Se reafirma también la cualidad de “juego” de la parrhesia, un juego entre quien habla y su interlocutor, que requiere que ambas partes asientan a las condiciones y se sometan a ellas. En ese juego una de las partes se arriesga a hablar francamente y la otra consiente en escuchar como buen jugador aquello que la otra tiene que decir, pues sabe (o presiente) que esa palabra crítica es necesaria para su trabajo de cuidar de sí.

El *otro* tiene un valor muy importante en el cuidado de sí de los primeros siglos, pero no en porque esa palabra pueda estar cargada de autoridad, ni porque quien escucha hubiera estado subordinado a sus designios. La función crítica de la parrhesia funda su valor en ejes inmanentes (se ha dicho hasta el hartazgo: en las forma del discurso, en su acuerdo con el *bios* de quien lo emite, en el coraje, etc). En la concepción griega de la parrhesia no hay un problema en lo que hace a la adquisición de la verdad, ya que la posesión de la verdad está garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales.

La función de la parrhesia era, como se ha dicho también, la de formar *paraskeue* y al mismo tiempo la de suplir la incapacidad de cada uno de detectar los propios errores, es decir disipar las complacencias de la *philautia* o *amor sui*. Sin la palabra del otro nos encontraríamos perdidos, privados de la posibilidad de saber cuáles son las cuestiones

que todavía necesitan trabajo. La palabra de la esposa necesita de una habilitación, pero ese es un requisito que la parrhesia requiere: la decisión bilateral de jugar el juego.

La parrhesia es anárquica y siempre estratégica, depende de cada sujeto y de la ocasión, se mueve en planos variables. En las formas posteriores del cuidado de sí, ligadas al cristianismo, la palabra no podrá ya juzgarse en miras a quien la emite, sino que será autorizada e indiscutible, vendrá desde arriba hacia abajo, desde la autoridad al sujeto, y será mucho menos variable de uno a otro sujeto, tenderá a ser uniforme para todos. Pierde poco a poco su carácter contractual para tomar formas que se parecen más a las judiciales o a las políticas.

---

Citas:

- (1) Veyne, Paul. *Historia de la vida privada-1*, p 50.
- (2) Brown, Peter. *Historia de la vida privada-1*, p 254.
- (3) Veyne, Paul. *Historia de la vida privada-1*, p 60.
- (4) Brown, Peter. *Historia de la vida privada-1*, p 254.
- (5) Veyne, Paul. *Historia de la vida privada-1*, p 51.
- (6) Veyne, Paul. *Historia de la vida privada-1*, p 56.
- (7) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*, p 24.
- (8) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*, p 24.

### 5. La *confesión* en la inquietud de sí cristiana.

Sus características y funcionamiento en: *Los anormales; Seguridad, territorio, población; El gobierno de los vivientes*; Conferencias de Lovaina de 1981; *Omnes et singulatim* y Conferencias de Vermont de 1982.

*La voluntad de saber* y una significativa rectificación: Ars erótica vs. scientia sexualis.

Aunque el título parezca prometer lo contrario, *La hermenéutica del sujeto* no trata el tema de la confesión cristiana, y las contadas referencias que a esa institución se hacen, sólo actúan como fondo de contraste para las técnicas de verbalización en la Antigüedad grecorromana. En la primera clase de las que forman ese curso, Foucault promete cubrir los tres momentos que le parecen más interesantes de la inquietud de sí: el socrático-platónico, la edad de oro de la inquietud de sí (siglos I y II d.C.), y finalmente el correspondiente a los siglos IV y V, es decir de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano. Esta tercera etapa queda sin embargo en deuda, y no es tratada orgánicamente ni en ese curso, ni en el del año que le siguió. Recordemos por otro lado, que *Les aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*), aquel libro anunciado (y escrito) sobre las tecnologías cristianas del yo, quedó atrapado en un limbo inaccesible por la muerte de su autor.

Para llenar ese vacío a los fines del presente trabajo, y para obtener un perfil un poco más claro de la confesión, una importante institución en la inquietud de sí cristiana, he recurrido a varios textos, cursos y conferencias que corresponden a los últimos diez años de vida de Foucault.

I. En el curso del Collège de France del año 1975/6 llamado *Los anormales*, puede verse emerger el interés de Foucault por la confesión, en la curiosa intersección entre anormalidad y la sexualidad. En esa época, la cuestión de la incitación a hablar, y las maniobras psiquiátricas para obtener del paciente el reconocimiento del estado de

“enfermedad”, lo llevaron a acercarse a ese procedimiento de poder que es la confesión forzosa.

Allí Foucault dice que la confesión no perteneció desde el origen al ritual de la penitencia, sino por el contrario, sólo se hizo necesaria y luego obligatoria tardíamente. La penitencia en cambio, tuvo sus orígenes en los comienzos mismos del cristianismo. En aquellos tiempos, la penitencia era un *status* que se asumía de una vez y frecuentemente en forma definitiva, a raíz de un pecado o por otras circunstancias. Una vez situado en ese *status*, el penitente debía cumplir con algunas cargas, como llevar el cilicio, usar ciertas vestimentas, privarse de las relaciones sexuales, etc. Ese estado de penitente era conferido por el obispo tras una ceremonia ritual, y sólo se salía de él mediante un acto -también solemne- de reconciliación, tras el cual se conservaban aún algunas restricciones.

El rito por el que se adquiría el *status* de penitente no pedía la confesión pública ni privada de las faltas. La idea de que la revelación de los pecados tuviera una eficacia de “lavado” de los pecados, no funcionaba todavía en el sistema, y si había remisión de pecados era por la acción de la severidad de las penas que el penitente soportaba.

Luego, dice que hacia el siglo VI aproximadamente, se pasó a un esquema de penitencia tarifada, con rasgos más judiciales, de acuerdo al uso del derecho germánico. De acuerdo con este sistema, a cada pecado le correspondía una “satisfacción” que, cumplida, permitía obtener la remisión del pecado. Fue entonces que la *enunciación* de la falta comenzó a tener un papel necesario, pues permitía al sacerdote saber cuál es la “satisfacción” que debía escoger -según la gravedad de cada caso- del baremo correspondiente.

En ese período, la confesión se hizo tan necesaria como la exhibición de las heridas lo es para que un médico pueda saber qué medicina debe aplicar, pero no cobró aún ni valor ni eficacia por sí misma: no era todavía la confesión la que determinaba la remisión del pecado.

Comienza a advertirse sin embargo un curioso efecto: el acto verbal de la confesión provoca pena, vergüenza, sonrojo. Y es justamente debido a este efecto de la verbalización, que pudo decirse que esa incomodidad era ya un anticipo de pena, un principio de expiación. El embarazo que el reconocimiento de las faltas provoca, puso en movimiento una serie de deslizamientos que permitieron pensar que esa *erubescencia* era una parte fundamental de la remisión de los pecados, desplazando así a las otras

satisfacciones (el ayuno, el cilicio, el peregrinaje, etc). Todo el mecanismo confesorio se deslizó hacia formas menos materiales y más simbólicas, y la condonación de los pecados se cerró poco a poco en torno al acto verbal.

En el siglo XII apareció la obligación de la confesión regular, anual para los laicos, mensual y hasta semanal para el clero. Es decir, debía confesarse cuando había una falta, pero también regularmente, aunque no se hubiera cometido ninguna infracción. Se debía confesar todo lo ocurrido desde la confesión anterior, se debían enunciar todos los pecados, aún los menos graves. Luego, comenzó a indicarse la necesidad de confesar con el sacerdote de la parroquia a la que se pertenecía. Este recurso tendía a garantizar la exhaustividad de la confesión, que sería ayudada por el conocimiento personal entre confesante y confesor, sumado a diversas técnicas de interrogación que serían aprendidas por el sacerdote, que ya no sólo escucharía, sino también incitaría, interrogaría. Nació entonces una frondosa literatura destinada a los confesores por un lado, y a los penitentes por el otro, libros que eran de algún modo complementarios.

El sacerdote confesor debía ser calificado, es decir debía poseer una serie de virtudes, como el celo, un cierto amor o deseo que lo ataba a los intereses de los otros. Ese celo era un amor que combatía a quienes -cristianos o no cristianos- se resistían a Dios. El sacerdote debía también estar inmunizado contra el "aire viciado" que reina en el confesionario, y, aunque tomara contacto con el pecado, no debía contagiarse, manteniendo un sagrado horror por las faltas, aun las veniales. El confesor no sólo debía ser santo sino también sabio. Sabio, pues tenía que tener que saber lo permitido y lo prohibido, debía conocer las leyes divinas y las humanas, debía ser como un sabio médico que conoce no sólo la infracción cometida sino *"la especie de enfermedad que está debajo del pecado y es la razón de ser de este"*. El confesor debía ser un guía de los penitentes, debía ayudarlos a ordenar sus conciencias, recordarles sus errores y permitirles evitar los escollos, ajustando prudentemente ese celo, esa sabiduría y esa santidad a todas las circunstancias particulares.

El confesor debía interrogar al penitente también sobre los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes cardinales, etc. En lo que respecta a los pecados de naturaleza sexual, el campo de acción se expandió, llegando no sólo a los actos, sino también las intenciones y los pensamientos, incluso las morosidades, omisiones culpables o delectaciones transitorias. Por esa razón el interrogatorio respectivo debía

problema pedagógico y luego médico. Es ese recorte de la masturbación en la confesión penitencial la que permitió que la sexualidad entrase en el campo de la anomalía.

II. En el curso del año 1978, llamado *Seguridad, territorio, población*, Foucault analiza el poder pastoral como elemento de la formación de la gubernamentalidad, o de la gubernamentalización del Estado.

II. 1. Entre los rasgos propios del poder pastoral destaca su poder individualizador. Este poder requiere que el pastor haga todo por el conjunto del rebaño, pero también por todas y cada uno de los que lo forman. "...el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y cada uno, *omnes et singulatim*, que va a ser el gran problema de las técnicas de poder en el pastorado cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de las que les he hablado. *Omnes et singulatim...*" (1)

En su tarea, el pastor no se limita a enseñar la verdad, sino que debe dirigir la conciencia. Pero la dirección de conciencia pastoral se distingue abiertamente de la propia de la Antigüedad ya que no será ni voluntaria, ni circunstancial, ni tendrá por finalidad asegurar el dominio de sí. La dirección de conciencia cristiana fue obligatoria inicialmente para los monjes, y luego para todos los fieles. Luego, no será episódica sino permanente, a lo largo de toda la vida. Finalmente su función primordial será forjar un instrumento de dependencia con respecto al director. "...En la Antigüedad clásica, el examen de conciencia era un instrumento de dominio; aquí será, por el contrario, un instrumento de dependencia. Y en virtud de él, por lo tanto uno forjará a cada instante un discurso de verdad sobre sí mismo. Extraerá de sí mismo y producirá cierta verdad, y ésta será el elemento que lo una a su director de conciencia..." (2)

El pastor cristiano enseña la verdad y obliga a las ovejas a aceptar una verdad determinada. Pero introduce al mismo tiempo una innovación sin precedentes, al introducir una estructura de examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad secreta, interior, oculta deberá salir a la luz. Esa verdad emergente será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y se asegurará la obediencia. Por ese mecanismo de revelación de las verdades ocultas pasará la comunicación de una nueva economía de méritos y deméritos.

Con el pastorado cristiano nace, a criterio de Foucault, una forma de poder absolutamente nueva, que da lugar a nuevos modos de individualización. Este modo de individualización no se definirá ni por el estatus del individuo, ni por su nacimiento ni por sus acciones. Se definirá del modo siguiente: Primeramente por un juego de descomposición que define a cada momento el equilibrio y el juego de los méritos y deméritos. Luego, la individualización no se refiere a la marcación de un lugar jerárquico del individuo, sino a una red de servidumbre que todo el mundo tiene con respecto de todo el mundo, y que excluye toda posibilidad de considerar el yo como forma central. Finalmente, la individualización no se alcanzará por la relación con una verdad que debe conocerse, sino al contrario por la producción de una verdad interior, secreta y oculta.

2. Merece destacarse que en este curso Foucault hace alusión a las resistencias y fricciones al ejercicio del pastorado, que se tuvieron lugar no desde afuera, sino dentro de su mismo campo y por quienes se llamaban creyentes y fieles. Se trata de movimientos que procuraron escapar a la conducta impuesta y que buscaron definir por sí la forma de conducirse. Comenzando por el gnosticismo, Foucault recorre las turbulencias que sacudieron el ejercicio del poder pastoral, y analiza el rechazo que algunos fieles -individualmente o agrupados- opusieron frente a unas cuantas obligaciones que el pastorado les imponía.

Foucault entiende que la introducción en la práctica pastoral de un modelo judicial debe considerarse como una de las razones de la resistencia anti-pastoral. Si bien la Iglesia ya ejercía ciertas funciones judiciales desde los siglos VII y VIII, a partir de los siglos XI y XII, con la sacramentalización de la confesión, emergió la figura de un tribunal permanente delante del cual cada fiel debía presentarse de manera regular. Apareció y se desarrolló la creencia en el purgatorio, con un sistema de penas modulado con respecto del cual el pastorado cumplía un rol claramente judicial. Dicho papel dio lugar al sistema de indulgencias que permitía atenuar económicamente las penas establecidas, que generó repercusiones y rupturas harto conocidas.

Entre las cuestiones que dieron lugar a esas resistencias al creciente poder sacramental que la Iglesia definía en beneficio de sus sacerdotes, Foucault menciona la desconfianza hacia el bautismo de los niños en cuanto seres incapaces de voluntad,

hacia la eucaristía en tanto dogma que se aparta de la comida comunitaria y hacia la confesión como práctica obligatoria (desde Letrán) para todos los fieles.

III. En el resumen del curso del Collège de France del año 1980, intitulado *Du Gouvernement des vivants (Del gobierno de los vivientes)*, Foucault se pregunta: ¿Cómo es posible que se haya formado un tipo de gobierno de los hombres en el cual no sólo se requiere la obediencia, sino manifestar (enunciándolo) aquello que uno es?

Y para responder a esa pregunta, vuelve a fijar su atención en los primeros siglos del cristianismo. Allí analiza dos nociones que no aparecían en sus trabajos anteriores: la noción de *exomologesis* y la de *exagoreusis*.

La *exomologesis* es un acto de fe indispensable para el cristiano, y consiste en manifestar una verdad y *al mismo tiempo* la adhesión del sujeto a esa verdad: hacer la *exomologesis* de una creencia es afirmar que uno cree y afirmar el hecho de esa creencia para uno mismo y delante de los otros. Se trata de una afirmación empática, en la cual el énfasis cae sobre todo en el hecho que el sujeto se liga él mismo a una afirmación y acepta las consecuencias. El cristiano que hace *exomologesis* afirma que cree y también afirma estar ligado a las obligaciones consecuentes a esa creencia: mantener sus creencias, aceptar la autoridad que las autentifica, hacer profesión pública de ellas, vivir en conformidad con ellas, etc.

Pero también hay otro tipo de *exomologesis*, que es la *exomologesis* de los pecados. Reconocer que se han cometido pecados es una obligación que se impone a los catecúmenos que postulan al bautismo o a los cristianos que han cometido algún pecado: todos ellos deben hacer la *exomologesis* de sus faltas frente a la asamblea. Sin embargo esta confesión (*aveu*) no tiene todavía la forma de un enunciado público y detallado de las faltas cometidas, sino la de una suerte de rito colectivo en el cual uno se reconoce ante Dios como pecador.

Sólo en los casos de las faltas graves, (en particular la idolatría, el adulterio y el homicidio) es que la *exomologesis* de las faltas se torna específica, y se liga a un rito público diferente y complejo.

En los tiempos iniciales del cristianismo (entre los siglos II y V d.C.) la *exomologesis* no tenía la forma de una confesión verbal analítica de cada falta y sus circunstancias, ni la remisión de los pecados se condicionaba al cumplimiento de una

forma canónica en el procedimiento. La penitencia era un status en el que se entraba tras un ritual y tomaba la forma de un conjunto de austeridades, un modo de vida, vestimentas, actitud de arrepentimiento general. La manifestación verbal, detallada y analítica, no tenía todavía el rol principal. La *exomologesis* era una expresión dramática y sintética por la cual el pecador reconocía ante todos el hecho de haber pecado y atestaba este reconocimiento en una manifestación que, a la vez lo ligaba visiblemente a un *status* de pecador.

Sin embargo, en el interior de las instituciones monásticas, la práctica de la confesión tomó formas más específicas, aunque estas no excluían que un monje que hubiera cometido faltas importantes recurriera a una *exomologesis* ante la comunidad reunida.

Para estudiar estas prácticas de confesión en la vida monástica, Foucault analiza diversos textos de Casiano desde el punto de vista de la dirección espiritual. Allí destaca tres aspectos del monaquismo: el modo de dependencia con respecto del maestro, la manera de conducir el examen de la propia conciencia y sobre todo el deber de decir todos los movimientos del pensamiento. Este acto de poner en palabras todo el pensamiento, en una formulación que se propone como exhaustiva es la *exagoreusis*.

Y es allí justamente donde detecta diferencias fundamentales entre los procedimientos de dirección de conciencia de la filosofía antigua y los propios de la institución monástica. En estos últimos, la relación con el maestro toma la forma de una obediencia incondicional y permanente en todos los aspectos de la vida, que no deja al novicio ningún margen de iniciativa. La obediencia se funda en la mayor edad y experiencia del maestro, pero por sobre todo en el valor positivo que se atribuye a la obediencia y la humildad en sí mismas. La obediencia debe traer consigo una humildad, una *relación permanente de transparencia de sí consigo mismo y con los otros*.

El examen de conciencia se diferencia entonces radicalmente de aquel que se practicaba en las escuelas filosóficas de la antigüedad. Sigue teniendo la forma de la rememoración vespertina de la jornada pasada y la vigilancia permanente sobre sí. Pero en lo que hace a este segundo aspecto de la vigilancia, en el monaquismo, no se tratará ya de recapitular las faltas cometidas para no recaer en ellas, sino de atrapar el movimiento mismo del pensamiento, para descifrar la procedencia de esos pensamientos y operar una clasificación. Los movimientos del pensamiento pasarán ahora por la pregunta acerca de la procedencia: *¿Proviene ellos de Dios o del diablo?*

La confesión que Casiano prescribe no es ya la enunciación de las faltas cometidas, o el estado del alma, sino que tiende a la verbalización constante de *todos los movimientos del pensamiento*.

Esta confesión permitirá al director dar consejos y también un diagnóstico, pero sobre todo la verbalización permanente comportará efectos intrínsecos *por el sólo hecho de haber transformado los movimientos del alma en enunciados dirigidos a otro*. La clasificación, que es uno de los objetivos del examen, se opera por la verbalización, gracias al triple mecanismo de la *vergüenza*, que hace sonrojar al formular todo pensamiento maligno, por la *realización material de las palabras* pronunciadas y lo que pasa en el alma, y por la *incompatibilidad del demonio* (que seduce y engaña escondiéndose en los pliegues de la conciencia) con la luz que descubre y revela. Las instituciones monásticas y sobre todo las cenobíticas se sirvieron a partir del siglo IV para el gobierno de los monjes, de este conjunto de técnicas que se entrelazan e implican mutuamente: la *obediencia incondicional*, el *examen ininterrumpido*, y la *confesión exhaustiva*.

Foucault destaca especialmente que esta nueva forma, la manifestación de sí, no tendía ya, como en sus antecedentes filosóficos a establecer un dominio soberano de sí, sino reafirmar e implantar la humildad y la mortificación, el arrancamiento de sí, y la instalación de una relación consigo mismo que tienda a la destrucción de la forma del yo.

IV. En las conferencias que dictara en Lovaina en el año 1981, Foucault indaga nuevamente en la importancia que el cristianismo deposita en la confesión como veridicción de sí, al tiempo que vuelve a confrontarla prácticas más antiguas de origen filosófico como el examen de conciencia. Allí define concretamente: "*La confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que él es, se liga a esta verdad, se coloca en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo*" (3)

En ese curso inédito que lleva el nombre: *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu* (4), vuelve a analizar el examen de conciencia estoico, que no buscaba una verdad oculta en el fondo del individuo, sino reactivar una serie de reglas de conducta, verificando en cada uno de los actos realizados en la vida diaria el grado de control sobre sí. Y en ese

sentido se asemejaba a una función administrativa, toda vez que buscaba establecer a una suerte de “aduana” interior en la que se impedía el paso a aquellos actos que nos alejaran de un perfecto dominio de nosotros mismos. En cuanto al reconocimiento de faltas, dudas, temores e inquietudes a otro, como en el caso de Sereno con Séneca, se trataba mucho más de una reactivación de la memoria, del recordatorio de las normas que Sereno ya conocía, que de la revelación de las profundidades de su alma: Sereno hace un recuento de lo que le place y de lo que no le place, las cosas a las que está aún ligado y aquellas de las que quiere desvincularse. La recapitulación de las acciones pasadas es un indicador de la libertad del sujeto, de la situación en la que se encuentra con relación a su propia libertad.

Foucault sostiene que entre los estoicos, el uso de la palabra era *instrumental* para otras técnicas de sí, ya que la palabra del dirigido sobre sí no podía por sí sola constituirlo en sujeto de verdad.

En los inicios del cristianismo, una vez bautizado no se debía pecar más, pues se corría el riesgo de ser rechazado por la comunidad eclesiástica. Ante la inevitable ocurrencia del pecado, se planteaba el problema de la reintegración a aquella comunidad, es decir: ¿podía ser uno reintegrado por algo o por alguien, sin que esto implicara un segundo bautismo? Hacia el siglo II no se podía tener más que *una* penitencia, que no era un procedimiento particular sino más bien un estatuto que englobaba todos los aspectos de la existencia: no se hacía penitencia sino que uno se tornaba penitente, y ello implicaba vivir de un modo diferente. Hacer *exomologesis* es publicarse, hacer la *publicatio sui* (como la llama Tertuliano), es decir el acto de hacer público el hecho de que se es pecador.

La confesión -en el ritual de la penitencia del primer siglo cristiano- era una manifestación simbólica y teatral que no tenía por objetivo descubrir una verdad oculta en el fondo de uno mismo. La penitencia se ejecutaba mediante ascesis y maceraciones, pero no mediante expresiones verbales.

Sin embargo, aparte de ese tipo de penitencia, comenzó a emerger otro tipo diferente de relación entre subjetividad y verdad. Hacia los siglos III y V d.C. las instituciones monásticas se vieron obligadas a organizarse mediante normas que intentaron regular el movimiento ascético y sus prácticas, para evitar tanto las divergencias como el individualismo fanático. Asimismo era importante para ellas mantener a raya a las tendencias gnósticas y maniqueas. Esta consolidación y

organización progresiva muestra que el monaquismo era una cuestión de ascetismo, pero también de poder.

Había, como en la tradición antigua, un modo de vida específico y una purificación, pero la relación de decir la verdad sobre sí se inscribió en las instituciones monásticas como una parte de algo totalmente nuevo, que es la relación de *obediencia* a otro. En los antecedentes filosóficos, se constata la existencia de relaciones de guía o ayuda por parte de un maestro o persona más avanzada en el dominio de sí, en caso de dificultad o inquietud. Esta guía (o consuelo, o consejo) estaba limitada en el tiempo, es decir concluía tan pronto como el problema dejara de aquejar al solicitante. Esas relaciones con un director o guía se basaban en el principio de competencia, es decir el que dirigía o guiaba debía saber más o estar más experimentado que el dirigido. Finalmente, ese tipo de dirección tendía en lo fundamental a hacer del aprendiz un maestro, es decir a suprimir la necesidad de la dirección futura, gracias a la conquista de un autodomínio.

Foucault entiende que el cristianismo rompió con esta forma antigua de la relación pedagógica, al introducir en ella “*el hilo fatal de la obediencia*”. De este modo, el peso del consejo dado por el director, no se apoyará en lo sucesivo en su competencia o sabiduría: la obediencia no es una práctica que dependa de aquel a quien se sigue u obedece, sino que su valor se desprende del hecho mismo de la obediencia. Se debe obedecer a quien dirige, sin que para ello fuera un obstáculo que las directivas fueran arbitrarias o injustas. El mejor guía no será ya el más sabio, sino el menos indulgente, el que deje al discípulo menor libertad.

La obediencia comprende varias facetas: por un lado la *humildad*, que consiste en considerarse como el último; luego la *paciencia*, que implica no resistirse a las órdenes recibidas; y finalmente la *sumisión*. Este complejo de virtudes importa la penetración total de la existencia y de las acciones del monje por la voluntad de otro. Mientras la ley prohíbe ciertas conductas y deja libres los demás comportamientos, este tipo de sujeción completa a la voluntad de otro importa la supresión definitiva de todo aquello que contradiga (o pudiera hacerlo en el futuro) a la voluntad de quien dirige: es necesaria la máxima supresión para permitir que este mecanismo funcione de la manera más perfecta.

La verbalización permanente es un instrumento privilegiado de la obediencia indefinida, la veridicción de sí es una condición indispensable para la sujeción a una

estructura de poder. Dentro de las instituciones monásticas había que hablar de sí, es decir examinarse permanentemente y decir a otros ese examen en forma verbal. Examinarse implicaba analizar no ya los actos pasados, sino el pensamiento. Para lograr una contemplación de Dios era necesario inmovilizar el pensamiento, desligarlo del recuerdo y de los engaños. La cuestión del engaño no tendrá ya el sentido técnico de despejar las ilusiones que tenía entre los estoicos, sino que se dirigirá sobre todo a la procedencia de los pensamientos, es decir a analizar si estos provienen de Dios o del demonio. *Esta inserción de la verbalización en la relación de dominio, es para Foucault, algo fundamental en la cultura occidental.* La verbalización del examen actúa como un reaseguro de su corrección: el sólo hecho de verbalizar ayuda a distinguir los actos buenos, que son fáciles de confesar, de los malos, que invitan a la ocultación.

Foucault entiende que ni el desprecio del cuerpo, ni la noción de pecado son las grandes modificaciones que el cristianismo introdujo en la cultura antigua. *La gran novedad es el principio de una veridicción de sí a través de una hermenéutica del pensamiento.*

V. En el texto llamado *Omnes et singulatim* del mismo año 1981, también se revisita el tema de la confesión, en oportunidad del análisis de la evolución de la función pastoral. Foucault entiende (como ya lo había hecho en el curso *Seguridad, territorio, población*), que el rol de la obediencia es fundamental en la relación entre el pastor y su rebaño, y que esa obediencia se apoya en un conocimiento particular que el pastor tiene de *todos y cada uno* de los miembros de ese conjunto. Ese conocimiento individual se asegura mediante el examen y la dirección de conciencia, dos instrumentos esenciales que funcionaban ya en el mundo helénico. Pero, una vez apropiados luego por el cristianismo, se les adicionó el ya mencionado elemento de la obediencia, que no actuaba en aquellos antecedentes. Y así, sostiene que en el cristianismo aparece entre los monjes una obediencia individual, una sumisión incondicional (ciega a veces) que se distingue del acatamiento que los griegos exhibían ante la ley o bien ante los consejos de un médico o pedagogo, que era transitorio, que requería de una persuasión racional, y que tendía siempre hacia algún objetivo, como curarse, adquirir alguna competencia, etc. Para el cristianismo la obediencia es una virtud, un fin en sí mismo que se obtiene por la permanencia: quien obedece se somete permanentemente al pastor, *subditi*.

VI. Sólo en el año 1982 en la Universidad de Vermont, EE.UU., el tema de la confesión es abordado de lleno, y no ya como parte de otro más vasto. Foucault dedica todas esas conferencias específicamente a la confesión como tecnología del yo.

Allí Foucault dice que mientras Max Weber se preguntó: Si uno quiere comportarse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos ¿A qué parte de sí debe renunciar? ¿Cuál es el precio ascético de la razón? ¿A qué tipo de ascetismo debe uno sujetarse?; él desea plantear preguntas de algún modo contrarias, es decir: *¿Cómo es que ciertas interdicciones han requerido el precio de ciertos tipos de conocimiento sobre sí? ¿Qué debe uno saber sobre sí para desear renunciar a algo?*

Y es así como se aboca al estudio de las tecnologías del yo en el paganismo y en la práctica cristiana primitiva. Reconoce haber encontrado ciertas dificultades en ese estudio pues esas prácticas no eran bien conocidas. Sostiene que esa dificultad se detecta en varios puntos:

1) el cristianismo siempre estuvo más interesado en la historia de sus creencias que en la historia de sus prácticas reales;

2) la hermenéutica de sí nunca fue organizada en un cuerpo de doctrina como sí lo fueron las hermenéuticas textuales;

3) la hermenéutica del yo ha sido confundida con la teología del alma, y con los temas de la concupiscencia, el pecado y la caída de la gracia;

4) la hermenéutica del yo ha sido difundida por la cultura occidental a través de numerosos canales e integrada a varios tipos de actitudes y experiencias de modo tal que es difícil aislarla y separarla de nuestras experiencias espontáneas.

Foucault enmarca entonces el desarrollo del tema diciendo que su objetivo a lo largo de más de veinticinco años fue esbozar una historia de las diferentes maneras en las que en nuestra cultura los humanos desarrollan conocimientos sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y ciencia penal. Se propuso no aceptar ese conocimiento a su valor llano, sino más bien analizar esas autodenominadas ciencias como “juegos de verdad” relacionados con las técnicas específicas que los seres humanos usan para comprenderse.

Propone, como contexto, la existencia de cuatro tipos principales de tecnologías, cada una es una matriz de la razón práctica:

(1) las tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas;

(2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten usarlos, sus significados;

(3) tecnologías de poder, que determinan las conductas de los individuos y los someten a ciertos fines o dominaciones, una objetivización del sujeto;

(4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios o con ayuda de otros, un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos y mentes, pensamientos, conductas y maneras de ser para transformarse de modo tal de adquirir cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad.

Dice que estos cuatro tipos de tecnologías raramente actúan en forma separada, si bien cada una de ellas está asociada con un cierto tipo de dominación. Cada una de ellas implica un cierto modo de entrenamiento y modificación de los individuos, no sólo en el sentido obvio de adquirir ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquirir ciertas actitudes. Foucault se propone mostrar tanto su naturaleza específica como su constante interacción.

Las dos primeras tecnologías son usadas en el estudio de las ciencias y la lingüística. Es en las dos últimas, las tecnologías de dominación y las del yo en las que ha puesto su atención en forma primordial, sobre todo en el contacto entre las tecnologías de dominación de los otros y del yo es lo que llama *gubernamentalidad*. Reconoce haber insistido quizás demasiado en la tecnología de dominación y poder. Y es por ello que en ese momento se dice mucho más interesado en la interacción entre sí mismo y otros y en las tecnologías de dominación individual, en la historia de cómo un individuo actúa consigo mismo, es decir en la *tecnología de sí*.

Para ello Foucault traza el desarrollo de la hermenéutica del yo en dos diferentes contextos históricamente contiguos: (1) la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos después de Cristo, en el Imperio Romano, y (2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglo del Imperio Romano.

#### 1) La filosofía grecorromana de los primeros siglos de nuestra era:

En cuanto a la primera de esas dos etapas, en honor a la brevedad, nos remitimos a lo ya dicho al analizar el curso *La hermenéutica del sujeto*, cercano temporalmente y con un desarrollo conceptual bastante similar. Sin perjuicio de ello, antes de pasar de lleno al cristianismo, resaltaremos algunos puntos singulares de esta conferencia que si bien

aparecen en *La hermenéutica del sujeto*, encuentran en estas conferencias de Vermont quizás un poco más riqueza en detalles.

- Foucault destaca ciertos rasgos del estoicismo tardío que anuncian otros que se verán intensificados luego en la confesión propiamente dicha. Por ejemplo una creciente importancia de la correspondencia epistolar en la inquietud de sí estoica tardía. En esa época, cuidar de sí se relacionó con una constante actividad de escribir y el yo devino algo de lo que se escribe, en un tema u objeto de escritura. Esta nueva forma de experiencia del yo se va tornando cada vez más detallada, estableciéndose una relación entre escritura y vigilancia. En las cartas de Séneca y Marco Aurelio se pone una meticulosa atención en los detalles de la vida, humor y lecturas, y la experiencia de sí se intensifica y ensancha por virtud de estos actos de escritura. Todo un nuevo campo de experiencia, antes ausente, se abre.

Pone como ejemplo una carta del año 144 o 145 d.C. escrita por Marco Aurelio a su amigo Fronto, un pequeño texto analizado también en *La hermenéutica del sujeto*. En las cartas de Marco Aurelio hay una minuciosa descripción de cada hora de una vida, con todos los detalles, aún aquellos que versan sobre las cosas sin importancia que se ha hecho. Esos detalles son importantes pues son lo que uno es, lo que piensa, lo que siente. La relación entre el cuerpo y la mente es interesante también. Si bien para los estoicos en general, el cuerpo no era tan importante, Marco Aurelio habla de su salud, de lo que ha comido, de su dolor de garganta, detalles bastante característicos de la ambigüedad acerca del cuerpo en este cultivo de sí. Teóricamente, la cultura estaba orientada hacia el alma, pero en esta etapa las preocupaciones con el cuerpo cobran enorme importancia, con signos de hipocondría incluso. Los personajes como los que intervienen en la carta analizada suelen retirarse a una casa en el campo, donde tienen actividades intelectuales pero rurales también: realizaban humildes actividades de paisanos no porque lo necesitaran, sino con una finalidad específica dentro del programa del cuidado de sí.

Las cartas son una suerte de transcripción de los anotadores personales, y de los exámenes nocturnos aconsejados por el estoicismo, y ponen el acento en lo hecho, no en lo pensado. En Séneca también hay sobre todo hechos, no pensamientos, pero todo esto, dice Foucault, prefigura la confesión cristiana. Este tipo de epístolas muestra un lado de la filosofía de esa época, como refuerzos o apoyos del examen de conciencia. La

escritura de diarios vendrá luego, ya que data de la era cristiana y se focaliza en la noción de la lucha del alma.

Dice también que en el *Alcibiades* el alma tenía una relación de espejo consigo misma, que se relacionaba con el concepto de memoria y justificaba el dialogo como método para descubrir la verdad en el alma. Pero, desde la época de Platón hasta la época helenística, la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí cambia.

Por un lado, en los movimientos espirituales del estoicismo en el período imperial hay una diferente concepción de la verdad y la memoria, y otro método de examinar el yo. Puede verse la desaparición del dialogo y la creciente importancia de una nueva relación pedagógica, un nuevo juego en el que el maestro habla sin plantear preguntas, por ende el discípulo no debe responder sino escuchar y permanecer callado. Una cultura del silencio aparece como más y más importante. En la cultura pitagórica, el discípulo guardaba silencio por cinco años como regla pedagógica, y durante ese lapso no preguntaba ni hablaba durante la lección, sino que desarrollaba el arte de escuchar como condición positiva para adquirir la verdad. Esa tradición fue recogida durante el período imperial, en el que puede verse un recomienzo de la cultura del silencio y el arte de escuchar, mucho más que el cultivo del dialogo como en Platón.

En el tratado de Plutarco sobre el arte de escuchar clases *Peri tou akouein*, pueden aprenderse algunas directivas sobre el arte de escuchar. En el comienzo de este tratado, Plutarco dice que, luego de la educación escolar, se debe aprender a escuchar el *logos* por el resto de la vida adulta. El arte de escuchar es crucial para que uno pueda saber qué es verdad y qué es disimulo, qué es verdad retórica, y qué es falsedad en el discurso de los retóricos. Al escuchar uno no debe estar bajo el control de los maestros sino que uno debe escuchar el *logos*. Uno permanece silencioso durante la clase, y luego piensa en lo oído: este es el arte de escuchar la voz del maestro y la voz de la razón en uno mismo.

En su tratado *De la vida contemplativa*, Filón de Alejandría describe banquetes de silencio, y no banquetes decadentes con vino, muchachos, juerga y dialogo. Ahora hay más bien un maestro que da un monólogo y una muy precisa indicación de la manera en la que la gente debe escuchar, con directivas incluso acerca de la postura física deseable para la tarea.

En Platón, los temas de la contemplación y el cuidado de sí están relacionados dialécticamente a través del dialogo. En el período imperial tenemos el tema de la obligación de escuchar la verdad por un lado, y por el otro, la de mirar y escuchar al yo

para obtener la verdad interior. La diferencia entre ambas eras es uno de los grandes signos de la desaparición de la estructura dialéctica.

Por otro lado tenemos una diferencia en la forma del examen de conciencia. ¿Qué era un examen de conciencia en esta época, y cómo se miraba uno a sí mismo? Para los pitagóricos, el examen de conciencia tenía que ver con la purificación. Desde que el sueño era relacionado con la muerte como una manera de encuentro con los dioses, uno tenía que purificarse antes de ir a dormir. Recordar el día era un ejercicio para la memoria. Pero en el período helenístico e imperial tempranos, puede verse que esta práctica adquiere nuevos valores y significaciones. El libro *De ira* de Séneca, contiene rastros de la antigua tradición y en él se describe el examen de conciencia. La misma cosa era recomendada por los epicúreos, y la práctica tenía raíces en la tradición pitagórica. La finalidad era la purificación de la conciencia usando un mecanismo mnemotécnico. *Haz buenas cosas, haz un buen examen del yo y ten un buen dormir con buenos sueños, es decir un contacto con los dioses.*

A primera vista Séneca parece utilizar un vocabulario jurídico para describir el examen de conciencia, pero, si se lo aprecia de cerca, puede precisarse el uso de términos más bien administrativos, del tipo de los que refieren a un controlador que mira los libros o a un inspector de construcciones que inspecciona un edificio. Así, hacer auto-examen es como hacer inventario. Las faltas son las buenas intenciones que se han dejado sin hacer, y esta regla sirve para hacer las cosas bien, y no para juzgar qué es lo que ha ocurrido en el pasado. Séneca no es un juez que tiene que punir, sino un administrador-inventariador de sí. Verifica que todo haya sido hecho correctamente, y si se reprocha no lo es por las faltas, sino más bien por su falta de éxito: sus errores son estratégicos y no morales. Quiere hacer ajustes entre lo que quería hacer y lo que hizo, y reactivar las reglas de conducta, no excavar en su eventual culpa.

Primeramente, para Séneca la cuestión no es descubrir la verdad *en* el sujeto, sino recordar la verdad que ha sido olvidada. Luego, el sujeto no se olvida de sí, su naturaleza, origen o su afinidad sobrenatural, sino de las reglas de conducta, aquello que debería haber hecho. La recolección de los errores cometidos a lo largo del día mide la distinción entre lo que se ha hecho y lo que se debería haber hecho. Finalmente, el sujeto no es el terreno de operaciones para el proceso de desciframiento, sino que es el punto en el cual las reglas de conducta se reúnen en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre actos que tienen que ser regulados y las reglas de lo que debe ser

hecho. Esto es bastante diferente de las concepciones platónica y cristiana de la conciencia.

Foucault deja ver cómo los estoicos espiritualizaron la noción de *anachoresis*, metaforizada frecuentemente a través de la retirada del ejército, el escondite de un esclavo que ha escapado de su dueño, o el retiro en el campo, lejos de las ciudades, como en el refugio campestre de Marco Aurelio. Un retiro en el campo se transforma en un retiro espiritual en uno mismo. Esta es una actitud general y también un acto preciso de cada día, uno se retira en el yo para descubrir, no faltas y sentimientos profundos, sino sólo para recordar reglas de acción, las principales leyes de comportamiento. Es una fórmula mnemotécnica.

Foucault analiza luego otra técnica estoica, la *askesis*, a la que define no como una revelación del yo secreto, sino como una recordación. Para Platón, uno debe descubrir la verdad que yace dentro de uno. Para los estoicos, la verdad no está en uno mismo sino en el *logoi*, en la enseñanza de los maestros. La subjetivización de la verdad es la finalidad de esas técnicas, es decir uno memoriza lo que ha oído, para transformar lo escuchado en reglas de conducta. Lo importante es la memoria de lo que uno ha hecho y la recordación de lo que uno tendría que haber hecho.

En el ascetismo cristiano siempre hay un movimiento que tiende a obtener la renuncia del yo, ya que la mayor parte del tiempo el yo es una parte de la realidad a la que hay que renunciar para acceder a otro nivel de realidad.

En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* no significa renuncia sino una progresiva consideración del yo, un dominio sobre sí, obtenido no a través de una renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y asimilación de la verdad. La palabra griega para esto es *paraskeuazo* (prepararse), es decir alude a un grupo de prácticas por las cuales uno puede adquirir, asimilar, y transformar a la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se transforma en *ethos*.

En la *askesis* hay ejercicios en los cuales el sujeto se pone en una situación en la que verifica si puede enfrentar hechos y usar los discursos de los que está armado. Es un test de preparación que busca verificar que la verdad esté sólidamente asimilada, de modo tal que pueda devenir ética, es decir para que pueda comportarse como debe cuando la ocasión se presente.

Foucault dice que los griegos caracterizaban los dos polos de estos ejercicios con los términos: *melete* y *gymnasia*. *Melete* significa meditación, es un término algo vago

tomado de la retórica que alude al trabajo que uno toma para preparar un discurso o improvisación pensando términos útiles y argumentos. Y así, se escoge el razonamiento que se debería usar en un ejercicio imaginario: (“supongamos que...”) para testear una acción o una eventualidad (por ejemplo: ¿cómo reaccionaría si...?). Imaginar la articulación de los sucesos posibles para testear cómo actuaría uno, eso es meditación.

La meditación sobre los males futuros (*praemeditatio malorum*) es la forma más famosa de este ejercicio practicado por los estoicos. Esta secta desarrolló tres reducciones eidéticas de la mala fortuna futura. *Primero*: no es cuestión de imaginar el futuro como es probable que suceda, sino imaginar lo peor que podría ocurrir, aún si hay pocas posibilidades de que eso ocurra así: lo peor como certeza, como actualización de lo que podría pasar, no como un cálculo de probabilidades; *Segundo*: no se debe visualizar esas cosas como futuras sino como actuales y en proceso de ocurrir. Por ejemplo no imaginar que uno podría ser exiliado, sino imaginar que uno ya está exiliado, sujeto a tortura o muriendo; *Tercero*: uno no hace esto para experimentar sufrimientos inarticulados, sino para convencerse de que no son verdaderos males. La reducción de todo lo posible, de todas las duraciones y de todas las malas fortunas, revela no algo malo sino lo que tenemos que aceptar. De este modo uno se da al mismo tiempo el futuro y el presente.

En el polo opuesto a la *melete* está la *gymnasia* (entrenamiento), que transcurre no ya en la imaginación sino en situaciones reales, aún si estas han sido inducidas artificialmente. Este tipo de *askesis* tiene tras de sí una larga tradición (abstinencia sexual, privaciones físicas y otros rituales de purificación), si bien entre los estoicos estas prácticas de abstinencia no aluden a la purificación o el testimonio de fuerzas demoníacas, como en Pitágoras y Sócrates. En la cultura de los estoicos su función era la de testear la independencia del individuo con relación al mundo exterior. Por ejemplo Séneca nos habla de la deliberada abstinencia de alimentos apetitosos, aún tras el arduo ejercicio físico.

Entre estos dos polos de entrenamiento en el pensamiento y en la realidad, *melete* y *gymnasia*, hay una serie de innumerables posibilidades. Epicteto provee el mejor ejemplo del territorio medio entre estos dos polos, pues se propone observar permanentemente las representaciones. Para ello se sirve de dos metáforas importantes:

- la del guardia nocturno, que no admite en la ciudad a nadie cuya identidad no pueda probar;

- la del cambista de dinero, que verifica la autenticidad de la moneda, la mira, la pesa, prueba el metal, su peso y acuñación. La misma metáfora se encuentra en los estoicos y en la literatura cristiana temprana, pero con diferente significado. Cuando Epicteto dice que uno tiene que ser un cambista, quiere decir que tan pronto como una idea llegue a la mente, uno debe pensar en las reglas que debe aplicar para evaluarla.

Para Casiano, ser un cambista y mirar los propios pensamientos significa algo muy diferente. Uno tiene que tratar de descifrar si, en a raíz del movimiento que nos trae las representaciones, hay o no concupiscencia o deseo, si nuestro pensamiento tiene orígenes malvados, si tiene algo subyacente que sería el gran seductor, que quizá está oculto: el dinero de nuestro pensamiento.

En Epicteto hay dos ejercicios: sofisticado y ético. El primero es un ejercicio tomado de la escuela: juegos de preguntas y respuestas. Se trata de un juego ético: debe enseñar una lección moral. El segundo es un ejercicio ambulatorio. En la mañana uno sale a dar un paseo, y testea sus reacciones durante la caminata. El propósito de ambos ejercicios es el control de las representaciones, no el desciframiento de la verdad. Son recordatorios de ajustarse a las reglas frente a la adversidad. Una máquina de censura pre-freudiana se describe palabra por palabra en los tests de Epicteto y Casiano. Para Epicteto el control de las representaciones no quiere decir descifrar, sino recordar principios de acción y entonces ver, a través del auto-examen, si ellos gobiernan la vida. Es una forma de permanente auto-examen. Uno tiene que ser el propio censor, la meditación de la muerte es la culminación de esos ejercicios.

Foucault menciona también otra técnica de sí que aunque fue relativamente marginal en el mundo antiguo, ganaría prestigio en el siglo XIX. Ella es la interpretación de los sueños, respecto de la cual los filósofos tuvieron una actitud ambivalente. Los estoicos fueron críticos de la interpretación de los sueños, aún cuando ésta se practicaba general y popularmente. Había expertos que interpretaban sueños, y que incluso escribieron libros que enseñaban a la gente a interpretar sus propios sueños. El único de esos textos que sobrevivió es *La interpretación de los sueños* de Artemidoro (II a.D).

Menciona luego a Synesius de Cirene (siglo IV d.C.), que no era no era cristiano pero pidió ser obispo y dice que este sostenía la necesidad de interpretar los propios sueños, para lo cual había que recordar los hechos anteriores y posteriores al sueño.

Synesius decía que había que llevar registro de lo ocurrido durante el día, tanto en la vida diaria como en la nocturna.

En los *Discursos sagrados* escritos en el siglo II d.C., Elio Arístides lleva un registro de sus sueños y explica cómo los interpreta. Elio creía que en la interpretación de los sueños recibimos consejo de los dioses sobre la cura de las enfermedades. Con este trabajo estamos en la encrucijada de dos tipos de discursos. La matriz de los *Discursos sagrados* no es la escritura de las actividades diarias, sino la inscripción ritual de alabanzas a los dioses que lo han curado.

## 2) Las técnicas cristianas de sí en las conferencias de Vermont:

Pasamos ahora sí de lleno al examen de una de las principales técnicas de sí de la espiritualidad cristiana, es decir *la confesión como juego de verdad*.

Foucault sostiene que el cristianismo pertenece a las religiones de salvación, es decir aquellas en las que supuestamente se guía al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Y para lograr la salvación, el cristianismo impone una serie de condiciones y reglas de comportamiento en la transformación de sí.

El cristianismo no es sólo una religión de salvación, sino también una religión confesional. Tareas tales como aceptar una serie de obligaciones, sostener ciertos libros como verdad permanente, acatar decisiones autoritarias en cuestiones de verdad, son todas características del cristianismo.

En el cristianismo, las obligaciones de verdad de la fe y las del yo están unidas, de modo tal que cada persona tiene la tarea de mostrar quién es, es decir de intentar saber qué ocurre en su interior, reconocer faltas, dar cuenta de tentaciones, localizar deseos. Este vínculo permite una purificación del alma imposible sin autoconocimiento: el acceso a la verdad no puede ser concebido sin pureza del alma. La pureza del alma es la consecuencia del autoconocimiento y la condición para entender el texto: *Quisfacit veritatem*, (en Agustín hacer verdad en sí, ganar acceso a la luz). La iglesia concibe la revelación como modo de obtener el acceso a la luz.

Foucault dice que los cristianos de los primeros siglos tenían diferentes maneras para descubrir y descifrar la verdad sobre sí mismos. Una de las dos maneras era *exomologesis*, o "reconocimiento de un hecho". Aún los padres latinos usaban este término griego sin traducción exacta. Para los cristianos significaba reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente que eran cristianos. Pero ese

manera de mostrar a un pecador que lo es. Esta es la paradoja que yace en el corazón de la *exomologesis*; lava los pecados y sin embargo revela al pecador. La mayor parte del acto de la penitencia no era decir la verdad del pecado sino *mostrar el verdadero ser* de pecador de quien peca. No era una manera para el pecador de explicar sus pecados, sino una manera de presentarse como pecador.

¿Por qué es que manifestar-publicar-proclamar borra los pecados?

Para responder a esta pregunta los autores cristianos recurrían a tres modelos:

- 1) el modelo médico: Uno debe mostrar sus heridas si quiere que el médico pueda curarlo;
- 2) otro modelo, menos frecuente, era el modelo del juicio. Uno siempre aplaca al juez al confesar las faltas y apela a su indulgencia. El pecador juega el papel del abogado del diablo, como lo hará el Diablo en el día del juicio final;
- 3) el modelo más importante usado para explicar la *exomologesis* era el modelo de la muerte, por tortura o martirio. Las teorías y prácticas de la penitencia fueron elaboradas en torno al problema del hombre que prefiere morir antes que comprometer o abandonar su fe. El camino del mártir que enfrenta la muerte es el modelo del penitente, que para poder ser reintegrado a la iglesia, debe exponerse voluntariamente a un martirio ritual. La penitencia es la manera demostrar que uno es capaz de renunciar a la vida y al yo, de exhibir capacidad para enfrentar y aceptar la muerte. La penitencia del pecado no tiene como objetivo el establecimiento de una identidad, sino que sirve para marcar el rechazo del yo, la muerte y el escape del yo: *ego non sum, ego*.

La ruptura con la identidad pasada está en el corazón de la *publicatio sui*. Los gestos ostentosos tienen la función de mostrar la verdad del estado del ser del pecador y la auto-revelación es al mismo tiempo una auto-destrucción.

En la tradición estoica del examen del yo, el juzgamiento y la disciplina muestran el camino al auto-conocimiento al superponer la verdad sobre sí a través de la memoria, es decir, memorizando las reglas. En la *exomologesis*, el penitente sobrepone la verdad sobre sí por una violenta ruptura y disociación. Foucault entiende que es muy importante enfatizar que esta *exomologesis* no es verbal, sino simbólica, ritual y teatral.

Hacia el cuarto siglo aparece una tecnología muy diferente para la revelación del yo llamada *exagoreusis*, mucho menos famosa que la *exomologesis*, pero más importante. Esta recuerda a los ejercicios de verbalización en la relación con el maestro en las escuelas filosóficas paganas.

Al menos un ejemplo de auto-examen, propuesto por Juan Crisóstomo, tiene exactamente la misma forma y el mismo carácter administrativo descrito por Séneca en *De ira*. Por la mañana uno debe contabilizar sus gastos y por la noche uno debe pedirse cuenta de las propias acciones, para examinar cuáles son ventajosas y cuales perjudiciales, con plegarias en vez de palabras indiscretas. Esta es exactamente la forma de auto-examen de Séneca, si bien Foucault reconoce que este auto-examen es raro en la literatura cristiana.

La muy desarrollada y elaborada forma del auto-examen monástico cristiano es sin embargo diferente del auto-examen de Séneca, y muy diferente del de Crisóstomo y el de la *exomologesis*. Este nuevo tipo de práctica debe ser entendido desde el punto de vista de dos principios de la espiritualidad cristiana: obediencia y contemplación.

En Séneca, la relación del discípulo con el maestro era importante, pero instrumental y profesional. Estaba fundado en la capacidad del maestro de guiar al discípulo a una vida feliz y autónoma a través del buen consejo. La relación finalizaba cuando el discípulo tenía acceso a esa vida.

Por una larga serie de razones, la obediencia tiene un carácter muy diferente en la vida monástica. Difiere del tipo de relación grecorromana con el maestro en el sentido que la obediencia no se basa sólo en la necesidad de una mejora de sí, sino que debe comprender todos los aspectos de la vida del monje. No hay ningún elemento de la vida del monje que pueda escapar de esta fundamental y permanente relación de total obediencia con el maestro. Casiano repite un viejo principio de la tradición oriental: "*Todo lo que el monje hace sin el permiso de su maestro constituye un robo*", y así el monje debe tener permiso de su director para hacer algo, aún para morir. Aquí la obediencia es el control completo del comportamiento por el maestro, y un auxilio para alcanzar un estado final de autonomía. La nueva tecnología del yo es un sacrificio de la propia voluntad del sujeto.

Aún cuando el monje se transforme en director, debe retener el espíritu de obediencia, como un permanente sacrificio del completo control del comportamiento por el maestro. El yo se constituye en tal a través de la obediencia.

Resumiendo entonces, en el cristianismo de los primeros siglos, hay dos formas mayores de revelar el yo, de mostrar la verdad sobre sí. La primera era la *exomologesis*, o expresión dramática por la que el penitente manifiesta su *status* de pecador. La segunda es la llamada *exagoreusis*, que es una verbalización continua y analítica del pensamiento llevada a cabo en una relación de completa obediencia a alguien más. Esta relación esta modelada en la renunciación de la propia voluntad y del propio yo.

Hay diferencias entre *exomologesis* y *exagoreusis*; pero hay un importante elemento en común: *uno no puede revelarse sin renunciar*.

*Exomologesis* tiene su modelo en el martirio. En la *exomologesis* el pecador tiene que “matarse” a través de las maceraciones ascéticas, sea a través del martirio o de la obediencia a un maestro, la revelación del yo es la renunciación del yo. En la *exagoreusis* por otro lado, uno muestra que, al verbalizar permanentemente los pensamientos y al obedecer permanentemente al maestro, uno renuncia a su voluntad y a sí mismo.

Foucault dice que este tema de la renuncia a sí es muy importante, toda vez que en el cristianismo hay una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalizada, y la renuncia de sí. Y entiende que de estas técnicas, la que se ha tornado más importante es la de la verbalización.

Dice también que desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización ha sido reinsertadas en un diferente contexto por las llamadas ciencias humanas, para usarlas sin renuncia del yo, para constituir, positivamente, un nuevo yo. El uso de esas técnicas *sin renuncia a sí* constituye una ruptura decisiva.

VII. Hay que decir finalmente que la confesión había sido también objeto de análisis en *La voluntad de saber* publicado en 1976, jugando un papel decisivo en la confrontación que Foucault realiza entre dos procedimientos para producir la verdad del sexo: *ars erótica* y *scientia sexualis*. La argumentación que sostiene esa distinción es fogosa, y corre por carriles bien diferentes de los antes reseñados. Por esa razón y por las rectificaciones de las que fue objeto años después, es que he decidido alterar el orden cronológico y dejar este texto para el final.

a) Recordemos que la *ars erotica* extrae su verdad del placer mismo, en tanto que es practicado y experimentado en cuerpo y alma, y sin una relación necesaria con leyes que indiquen lo prohibido o lo permitido. Ese saber es puesto en acción, retroalimentando permanentemente la práctica sexual y amplificando sus efectos. Sin embargo, es necesario que esa verdad sea mantenida en secreto, no por pretenderla sucia o innoble, sino justamente para que esa clandestinidad actúe como resguardo de su eficacia. Por otro lado, la relación del aspirante con quien posee los secretos es peculiar, ya que el maestro sólo transmitirá sus conocimientos esotéricamente a unos pocos elegidos, a quienes guiará con severidad. Como resultado de ese contacto privilegiado con el sabio, los iniciados en estos saberes serán transfigurados: dominarán su cuerpo y gozarán de placeres exquisitos, que desafían las fronteras terrenales.

En la *scientia sexualis* por su parte, se configura una figura opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata del ritual de la confesión. Las modificaciones en el ser del sujeto (el alivio, el perdón, la pureza, la salvación) se obtienen al precio de la producción de un discurso verdadero sobre sí. La dificultad que la producción de ese discurso importa, actúa como garantía de su verdad: "...la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse..." (5). En la *scientia sexualis*, la verdad del sexo no proviene del maestro, sino del confesante, que será permanentemente incitado a producirla.

En *La voluntad de saber* Foucault había dicho que la *ars erotica* existió en China, Japón, India, las sociedades árabes musulmanas y también en Roma. Sin embargo, años después se rectifica diciendo que esa afirmación (con respecto a Roma) se trataba de un error. Y así, en 1983 sostiene que ni los griegos ni los romanos tuvieron una *ars erotica* comparable a las orientales, pero que contaban con una *techne tou biou* en la que el placer jugaba un papel importante.

Al lado del contenido que Foucault otorga explícitamente a las dos figuras contrarias de la producción de verdad sobre el sexo: *ars erotica* y *scientia sexualis*, no pasa desapercibida la elección de las palabras: *ars* para una, y *scientia* para la otra. Luego nos dice que no hubo en Grecia ni en Roma una verdadera *ars* de las cosas de Eros, y que entre los griegos, las cuestiones del placer eran materia de una *tekhne*. ¿Quiere decir elección terminológica que no habría *ars* allí donde hay *tekhne*?

La palabra *tekhne* evoca a la palabra *técnica*, pero el parentesco etimológico no debe confundir. Una *tekhne* es un *savoir faire*, un saber práctico: una *tekhne* es un arte.

Foucault nos había introducido, a propósito de la *parrhesia*, a una distinción entre artes de conjetura y artes de método. Recordemos que Filodemo en su *Peri Parrhesias* presenta a la *parrhesia* como una *tekhne*, como un arte, aún sin usar ese término preciso, al describir la *parrhesia* como una forma de expresión conjetural, que razona mediante argumentos plausibles y sin rigidez.

Foucault nos recuerda que desde Aristóteles se oponían dos tipos de artes: las artes de conjetura y las artes de método. El arte conjetural o estocástico se maneja por medio de argumentos plausibles o simplemente probables, y concede a quien lo practica la libertad de no seguir una regla única, y de alcanzar la verdad mediante una serie de argumentos que se yuxtaponen sin seguir un orden necesario. El arte metódico (*methodikos*) implica llegar como resultado a una verdad segura y establecida, por medio de una vía única. El arte estocástico o conjetural aparece en los textos hipocráticos aludiendo a ese olfato o *know how* deseable en el médico, que tiene en cuenta la sensibilidad variable de cada cuerpo para realizar un diagnóstico. El médico, como el piloto de una embarcación, debe evaluar toda una masa de azares en un vistazo, para arribar a una decisión prudente y justa, aún corriendo el riesgo de cometer errores, que siempre serán menores que la aplicación ciega de una regla a un objeto que -por su volubilidad- se resiste a las generalizaciones.

¿Habría sido la *tekhne tou biou* un arte estocástico, es decir no sujeto a normas fijas? Casi todo parece indicarlo así en las descripciones que Foucault realiza de las prácticas que la conforman. En ellas encontramos siempre una gran apertura y plasticidad, una libertad en la elección de los medios a través de los cuales el individuo podía ocuparse de sí.

La *tekhne tou biou* sería una *tekhne* abierta, conjetural, plástica, voluble, pero no una *ars*.

b) ¿Por qué en *La voluntad de saber* Foucault utiliza la palabra *ars* para la manera en la que los orientales obtenían su verdad del sexo, incluyendo en ese modo los romanos?

El término *ars* parecía aludir a una inmanencia fundamental, en la cual la verdad sólo nacía del placer experimentado y vivido como tal. La *scientia* sólo habría emergido con el pase medieval de la confesión a un rol central, inicialmente en el marco religioso, para difundirse ampliamente luego a la ciencia jurídica y penal, a la pedagogía, la medicina y la psiquiatría en siglos posteriores.

Cuando en 1983 Foucault se rectifica, no lo hace para llevar el mojón temporal del inicio de la *scientia sexualis* hacia la antigüedad grecorromana, pero sin embargo nos dice que los griegos y los romanos nunca tuvieron una *ars erotica*. Tuvieron una *tekhne tou biou* que ya no merece ser descripta como pura inmanencia, y en la que el placer experimentado no es la fuente de la verdad, o al menos no la única. Más cautamente, Foucault dice que en la *tekhne tou biou*: “la economía del placer desempeñaba un papel muy amplio” (6). Debemos tener en cuenta que griegos y romanos contaban -Foucault nos lo dice reiteradamente- con un criterio que sobrevolaba el tema del placer: la cuestión de la actividad-pasividad.

En la *tekhne tou biou* la cuestión del placer no alcanza el grado de descarnada inmanencia que Foucault reserva para el arte erótico de los remotos pueblos orientales. Entre griegos y romanos, la relación del individuo con el placer no podía tomar cualquier forma que el placer mandase, sino que debía tomar una forma *activa*: era necesario gobernarse, ser dueño de sí mismo, no ser afeminado (en el amplio sentido de la pasividad sexual) ni esclavo de los goces de Eros. En la economía de los placeres grecorromana había ciertos bienes que estaban fuera del comercio, si bien no jurídicamente, al menos bajo la forma de un *desprecio colosal*, como dice Veyne.

¿Cuál fue el error entonces de aquella distinción entre *ars erotica-scientia sexualis*?

¿Radica tan sólo en la relación con el placer, tan absoluta entre los orientales y algo más restringida en la *tekhne tou biou*, que la combina con el principio del dominio de sí?

¿O es que la *tekhne tou biou* ya llevaba en sí el germen, siquiera infinitesimal, de aquello que nos llevaría a constituirnos en una sociedad *singularmente confesante*?

Al hablar de *scientia sexualis* en *La voluntad de saber*, Foucault parece haberse apresurado a colocar la confesión -como modo de producción de lo verdadero sobre sí- en el centro del problema. Pasaron los años, y desplazó la confesión al rol de

epifenómeno de otro problema mucho más interesante, que es el nacimiento de la relación hermenéutica del sujeto consigo mismo, condición necesaria para que la confesión pudiera pensarse siquiera.

Confesamos, es cierto, abrimos la boca y se nos gobierna más y mejor justamente a través de esas interpretaciones confesionales de nosotros mismos. ¿Por qué confesamos? Por que hay una instancia de poder que nos ordena confesar, o que nos hace sentir que confesar es natural, que confesar cura y alivia, que confesar borra los pecados, que confesar salva y redime.

Pero por debajo de estas certezas subyace la pregunta más interesante, y la que sólo surge tras el *détour* cuyo testimonio obra en la introducción a *El uso de los placeres*, que es justamente ¿Cómo podemos relacionarnos con nosotros mismos de una manera hermenéutica? ¿Cómo y desde cuando podemos descifrarnos? ¿Qué es lo que se ha implantado en nosotros para que podamos pensarnos a nosotros mismos como algo que puede ser excavado, analizado, leído?

---

Citas:

- (1) Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. p. 157.
- (2) Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. p. 217.
- (3) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 348 (nota)
- (4) Siendo inéditas estas conferencias, utilizamos como fuente la recopilación realizada por Tomás Abraham, publicadas en *Foucault y la ética*, p. 67 y sstes.
- (5) Foucault, Michel. *La voluntad de saber*. p. 78.
- (6) Foucault, Michel. Post-scriptum 1983 en Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. p. 267.

*Algunos apuntes sobre la moral grecorromana.*  
*La relación entre los paganos y sus dioses.*  
*Las religiones del Libro y su Dios.*  
*La emergencia del poder pastoral.*

I. La más emblemática de las cuestiones, y la primera que viene a la mente al pensar en el sexo en la antigüedad grecorromana es la de la homosexualidad. La idea de una sociedad griega y romana en la que la homosexualidad era vivida sin problemas, es sin dudas, bastante común.

Paul Veyne nos dice sin embargo que “...no es exacto que los paganos hayan visto a la homosexualidad con ojos indulgentes. La verdad es que no la veían como un problema aparte.” (1)

La cuestión decisiva y realmente problemática entre los griegos era la de tener el rol *activo* en la relación sexual, y poco importaba el sexo del *partenaire*. La mujer era pasiva por definición (a menos de tratarse de un monstruo), los niños tampoco contaban demasiado, siempre que el adulto tomara placer de ellos y no se ofreciera como objeto. La concepción del amor romano poco se distinguía del amor griego, si bien hay que decir que estos últimos toleraban e incluso admiraban la práctica del amor supuestamente casto de los adultos por los efebos libres que frecuentaban la escuela o el gimnasio, que por no ser aún ciudadanos, podían ser pasivos sin deshonor. Los romanos, reemplazaron (sin tanta poesía) a estos jovencitos por tiernos esclavos.

En ese mundo ser activo era ser viril: tomar el placer virilmente o darlo servilmente, esa era toda la cuestión. El individuo pasivo no era débil a causa de su desviación sexual, sino que por el contrario, su pasividad no era otra cosa que uno de los efectos de su poca virilidad, falta que constituía un vicio capital, aún en ausencia de cualquier acto sexual. Para un ciudadano, tomar placer de un par era someterlo y someterse, y exponerse por ello a la reprobación. Sin embargo tomarlo de quien estaba destinado a la pasividad, era una actividad que no presentaba mayores cuestionamientos.

Los excesos amorosos eran condenables no por trabas morales sino en tanto estos alejaban a sus víctimas de la tensión perpetua en la que todo hombre bien nacido debía vivir. Veyne nos dice que la debilidad que el amor provocaba era mal vista: el amor

nace del *farniente*, y ese estado no era deseable para los ricos ociosos. Los dramas sentimentales eran azotes domésticos: “...si alguien era demasiado aficionado a las mujeres, eso demostraba, según ellos, que era un *afeminado*...esa misma molición hará que se pesque el amor como una enfermedad: el organismo demasiado débil no podrá defenderse de él. Tal es la *patología moral*: no es nuestra idea de la disponibilidad; el amor no es algo en lo cual se cobra interés cuando no se interesa uno en nada más, sino un enemigo que nos sorprende cuando no se vive en esta tensión perpetua en que debiera vivir todo hombre, para su salvación y para la de todos...” (2)

Ahora bien, hay que decir que un claro desdén social recaía sobre el hombre adulto y libre que era homosexual pasivo, o *impudicus*. Veyne describe incluso un par de escalones aún inferiores a esta vergüenza, tan escandalosos y escarnecidos, que basta decir que algunos de los que los pisaron, aceptaron la deshonra de ser llamados *impudicus*, antes de permitir que se supiera la verdadera naturaleza de sus aficiones venéreas.

En fin, podemos ver que es un error continuar imaginando a la Antigüedad grecorromana como un paraíso de la libertad o como una época de sociedades sin principios: ocurre simplemente que sus principios hoy nos parecen inauditos.

Este hecho, dice Veyne, debería hacernos sospechar que nuestras más firmes convicciones no valdrán en el futuro mucho más que aquellas cartografías de los placeres antiguos que nos parecen tan estrafalarias.

II. Las sectas religiosas o filosóficas de la Antigüedad grecorromana imponían a sus seguidores restricciones y ascesis distintas a las del resto de la gente. Estos grupos convivieron durante siglos con una política relativamente indiferente a las conductas *privadas*: los emperadores antiguos no se interesaban en aquello que un individuo pudiese llevar a cabo sin atentar a sus deberes públicos.

En principio, dice Veyne, *los soberanos romanos...carecían de lo que Maurice Pinguet llama “el viejo hábito moral de calibrar el poder por el orden moral”*. (3)

Sin embargo, hacia el siglo III de nuestra era, esta indiferencia del poder hacia los comportamientos *privados* comenzó a enrarecerse. En esa época los emperadores emprendieron la tarea de imponer a sus súbditos una moral más delicada (por vía legislativa) y poco a poco dejaron de tratar a los romanos como ciudadanos

responsables frente a la colectividad, pasando a dirigirse a ellos un poco a la manera de niños grandes a los que debe indicarse la conducta deseable.

Hacia el siglo III de nuestra era, ese momento en el que finaliza verdaderamente la Antigüedad pagana y en el que una moral pre-cristiana comienza a recibir la sanción del aparato del estado, la figura de la autoridad ya había comenzado a modificarse sensiblemente. Los emperadores fueron tomando cada vez más el rol de guardianes de la moralidad pública, pasando a preocuparse por una serie de aspectos de la conducta humana que antes le eran prácticamente indiferentes.

En esa época, por ejemplo, se apagaron lentamente las luchas de gladiadores, un espectáculo cruel que había hecho las sórdidas delicias de todo tipo de públicos durante siglos en Roma. Veyne sostiene que no fueron ni la religión ni la moral quienes pusieron fin a estos populares combates, sino la política. Con los años 300 aparece en Roma un nuevo clima, bien diferente al que reinaba en el apogeo del paganismo: el soberano se transforma en padre de su pueblo, y como tal decide la impropiedad de tales espectáculos sangrantes. Veyne nos dice que si bien efectivamente algunos cristianos alentaron a los emperadores a suprimir las luchas de gladiadores, esta acción no fue hija de las ideas rectoras del cristianismo, sino más bien el eco de aquello que una mayoría silenciosa (cristiana y pagana) venía sintiendo respecto de los gladiadores: miedo y fascinación, pero sobre todo miedo.

El emperador cristiano Constantino declara “...*los espectáculos sangrantes en tiempos de paz no nos convienen...*”, pero no osa prohibirlos todavía, ya que la opinión pública, cristiana y pagana, lo hubiera tomado mal. Estos combates tenían antiguamente una utilidad política: mostraban que el poder -cuando lo deseaba- no dudaba en hacer correr la sangre. Este era un artilugio eficaz en el mundo griego, que no estaba habituado a los métodos autoritarios de Roma.

El cristianismo siempre halló mucho más perniciosos para la salvación general otros espectáculos populares, como el teatro y otros tipos de alegrías licenciosas, y no hizo gala de un especial rechazo por los espectáculos de las arenas. Incluso toleró su inicial reemplazo por festivales en los cuales los hombres eran cazados en la arena por animales feroces. Es que esos shows, también sangrantes y espeluznantes no violentaban -al menos técnicamente- el mandamiento que dice “*no matarás*”.

El ascetismo que las sectas filosóficas prescribían para sus seguidores, pasó con el cristianismo a alcanzar una penetración social profunda. Brown dice que la nueva moral cristiana se tornó al mismo tiempo *universal* en su aplicación, e *íntima* en cuanto a sus efectos en la vida privada del creyente. El filo que permitió que la moral se hendiera más profundamente en la carne y la mente de los hombres no provino de la Antigüedad. Se trata de los mismos instrumentos tal vez, pero con una capacidad diferente e inaudita.

La verdadera revolución del yo viene de la mano del cristianismo, dice Veyne. Y nos hace notar lo que él llama “... *una especie de ingenuidad en la civilización antigua, ellos son muy poco psicólogos, tienen una interioridad simplona. La muerte no es nada porque si uno está vivo no está muerto y si uno está muerto no sabe que está muerto...Tan poco sentido psicológico. San Agustín nos enseña, de una vez, diez veces más sobre el corazón humano: la ambivalencia de los sentimientos, la culpabilidad, todas esas cosas turbias...Los romanos no tienen ningún sentido del análisis interior, tienen ideas gruesas y sumarias sobre el comportamiento...*” (4)

Sin embargo no puede atribuirse esta revolución tan sólo a aquello que llamaríamos un poco genéricamente la “moral cristiana”, que al fin y al cabo, no prescribía un ascetismo necesariamente más estricto que el de las sectas filosóficas. Las máximas cristianas que dicen: *no matar, no robar, ser humano y gentil*, no diferían de la moral ya profesada por gran parte de los paganos.

*A los fines de captar esa revolución del yo en toda su asombrosa magnitud, es mucho más interesante y provechoso tener en cuenta el vínculo que el cristianismo establece con su Dios, que se distingue radicalmente del modelo antiguo.*

Y así, mientras que en el paganismo existía una extraña cercanía y familiaridad en el trato con los dioses, con el cristianismo se instauró una dependencia que exige el reconocimiento, un modelo patriarcal: el Padre, la madre, el hermano, el hijo etc. La relación de los paganos con sus dioses se asemejaba a una relación política o contractual asimétrica: los dioses tenían sus asuntos (un poco a la manera de los hombres poderosos, reyes, patronos, ricos, etc), y concedían sus gracias a los menos beneficiados no como un deber, sino como signo de su magnificencia. Los fieles, como una suerte de clientes, les piden favores, que de no ser cumplidos sólo probaría que ese dios no era tan

poderoso como parecía. Las fórmulas que dicen: “...*Acoge mi pedido, pues tu eres poderoso; sino, se dudará de tu poder y se hablará mal de ti*”, “*Júpiter, socórreme, que lo puedes hacer*” o bien “*¿Ésta es toda tu buena fe, oh, Júpiter?*”, serían ejemplos del modo en que se impetraba la intervención de los dioses: los paganos “convencían” a fuerza de plegarias y ofrendas a sus dioses. Se trata de deidades con una forma a la que se podía aspirar, que no eran ni padres ni maestros. Dioses de los que podía decirse, con Séneca: “...*non pareo deo, sed adsentior: no obedezco al dios, comparto su opinión...*” (5)

No había “iglesia” de los dioses antiguos, y las instituciones que fungían remotamente esa función, no podían siquiera compararse a la portentosa institución de la Iglesia que se conocería con el cristianismo. “*En el mundo pagano las cosas eran de otra manera, no existía iglesia de Baco ni de Isis, y el templo isiaco de una ciudad no tenía más relación con el de la ciudad vecina que, en dos aldeas próximas, las panaderías respectivas no tienen relación mutua. Ni papa de la jerarquía estoica, ni papa de la religión de Isis...había una farmacia del alma que aguardaba al cliente, y nada más. Epicúreos y estoicos no pensaron ni por un momento que un día el mundo entero debiera ser estoico o epicúreo; si esto se les hubiera predicho, ellos no habrían visto, acaso, una imposibilidad pensándolo bien, ya que después de todo, su doctrina era buena para cada individuo. Pero la idea jamás se les habría ocurrido espontáneamente por falta de Iglesia y de afán de proselitismo. La actitud estoica ante la sociedad se limitaba a tomarla tal cual era y a aguardar conversos, uno por uno.*” (6)

Foucault, confesadamente cercano a Veyne en su visión de los comienzos del cristianismo, destaca también el carácter único y singular de la Iglesia, como “...*institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo en una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades...*” (7)

El cristianismo no esperará ya a los candidatos, sino que su convocatoria será animada por un espíritu totalmente diferente. Veyne nos dice que el proselitismo tal como lo conocemos fue inventado por el cristianismo, “...*y la Iglesia –que se siente investida de una autoridad legítima sobre toda la humanidad- no se limita a proponerse a cada hombre: se siente fundada para interpelar a los candidatos, tomarlos de la mano y no sólo aguardarlos. Nos parece*

*evidente, lo que es un error, que un mensaje que vale para todos los hombres haya pretendido, al mismo tiempo, modificar la humanidad en su pensamiento y, a veces, también en su realidad...El contenido universal de una doctrina es una cosa, pero no toda una doctrina está en su contenido: su ambición tácita es otra; erróneamente repetimos que toda convicción religiosa o doctrinal es totalitaria por naturaleza, por la fuerza de la convicción: lo que nos hace creer esto es el ejemplo cristiano, que ha investido tan bien el aire que respiramos, el socialismo calcó el proselitismo y la ambición autoritaria de la Iglesia, sin quererlo ni saberlo". (8)*

III. En el judaísmo y el cristianismo, religiones del amor, se representan las relaciones con su Dios bajo el modelo de las de un hijo hacia su padre, o de una esposa obediente y fiel para con su esposo. *"Como resultado, el Dios cristiano gobierna al mundo, del cual es la providencia, a la manera de un patriarca que gobierna su casa...podría pensarse que los dioses paganos no eran providenciales, que no se preocupaban de enseñar la moral a los humanos ni de exigirla de ellos. A diferencia del cristianismo, el paganismo sería una religión indiferente a la ética..." (9)*

Mientras que en las religiones "del Libro" el dios es un ser gigantesco y eterno, exterior e infinitamente superior al mundo que ha creado; los dioses paganos formaban parte de un mundo que existía desde siempre. Los dioses eran una de las tres razas o especies que poblaban el mundo, a saber: los animales, mortales e irracionales; los hombres racionales y mortales; y los dioses, racionales e inmortales.

Veyne sostiene que si graficamos la relación entre los dioses y los hombres en el paganismo y en las religiones del Libro podremos atisbar la enorme diferencia entre los dos tipos. En el caso de los paganos, el dibujo representaría un espacio dividido en tres escalones horizontales. En la banda inferior estarían los animales, en la segunda los hombres y en la superior los dioses. La diferencia entre hombre y dios es sólo de un escalón, y ese paso ascendente habría sido franqueado por algunos hombres considerados "sobrehumanos", es decir "divinos". Ese apelativo se utilizó para reyes y emperadores: *"...tratarlos de dioses era una hipóbole, un simple abuso de la palabra, pero no un absurdo: se daba un salto, pero no se enfilaba hacia lo infinito. ¿Cuál es la razón por la cual Epicuro y tantos otros grandes hombres han podido ser calificados de hombres divinos por sus admiradores por haber dado prueba de una inteligencia más que humana y de eso que nosotros llamamos genio en nuestra propia mitología? El adjetivo "divinus" acompañado de un "de alguna manera" o cualquier otro*

*correctivo, quería decir “genial”, “superior”, sin ningún tinte sagrado. En fin, comprendemos cómo estoicos y epicúreos pudieron proponerse, bajo el nombre de sabios, cómo los iguales mortales de los dioses; según ellos, los hombres, esos seres en principio razonables, son sin embargo también locos, a causa de una suerte de accidente de crecimiento: los estoicos les enseñan a reparar este accidente, ellos les enseñan el sobrehumano...Nietzsche, henchido de helenismo, no querrá decir otra cosa...” (10)*

En el dibujo correspondiente a las religiones del Libro, encontraríamos “...un círculo que representa al mundo...a causa de su importancia en el drama cósmico, el hombre constituirá cuando menos su mitad. ¿Y Dios? Se halla tan elevado y es tan gigantesco que vendrá a quedar muy por encima del círculo; nos limitaremos, por tanto, a hacer partir del círculo una flecha que apunta hacia lo alto, y escribiremos junto a ella el signo del infinito...” (11)

Brown dice que los cristianos adoptaron para sí una “variante sombría” de la moral popular, buscando nuevos principios de solidaridad cuyo objetivo era “...penetrar más profundamente que nunca en el individuo a través de la sensación de la mirada de dios, el temor de Su Juicio y de un poderoso sentimiento de compromiso con la comunidad religiosa...” (12). La figura de Dios se torna atemorizante, como la de un ser omnisciente y juzgador, cuyo ojo llega hasta las interioridades más recónditas del individuo.

IV. Foucault se interesa en la emergencia del poder pastoral dentro del cristianismo, como insignia y materialización de un ejercicio de poder totalmente ajeno al pensamiento griego. Dedicó a esta cuestión largos estudios entre los que se cuentan el curso *Seguridad, territorio, población*, y el texto llamado *Omnes et singulatim*.

Allí sostiene que la figura de la divinidad, el rey o el jefe, asimilados a un pastor seguido por su rebaño proviene de las sociedades orientales antiguas como Egipto, Asiria y Judea, y de una manera muy central de los hebreos. Esta figura del pastor que se introduce al cristianismo por su raíz judaica, va a determinar cambios fundamentales en la manera en la que se ejerce el gobierno sobre los hombres, y también en la manera en la que los hombres se gobiernan a sí mismos.

Mientras los dioses griegos poseían la tierra, y esa posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses; entre el Dios-pastor y su rebaño la relación va a ser totalmente diferente, original y fundamental. “...El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento. El dios griego es un dios territorial, un dios

*intramuros, y tiene un lugar privilegiado, sea su ciudad o su templo. El Dios hebreo, por el contrario, es desde luego el Dios que camina, el Dios que se desplaza, el Dios que vagabundea...*" (13). El dios-pastor reúne, guía y conduce al rebaño y su presencia permanente es determinante para la unión del grupo.

Luego, mientras que entre los griegos la intervención de la divinidad era requerida frente a peligros o necesidades puntuales, el poder del pastor es permanente y bienhechor, procurando en todo tiempo lo necesario, y asegurando en forma continua la salvación de todos y cada uno de los miembros del rebaño. *"...Cualquiera sea la intimidad – y no es forzosamente muy grande- de los dioses griegos con su ciudad, la relación nunca se da de esa manera. El dios griego funda la ciudad, indica su emplazamiento, colabora con la construcción de murallas, garantiza su solidez, da su nombre al poblado, transmite oráculos y de ese modo da consejos. Se los consulta y el dios protege, interviene, también puede suceder que se fastidie y se reconcilie, pero jamás conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría a sus corderos..."* (14) El pastor tiene un designio fijado para su rebaño, sea conducirlo hacia las buenas pasturas, sea reintegrar a la oveja perdida.

Finalmente, el líder griego debía obviamente tomar las decisiones necesarias para el interés de todos aún sobre el suyo propio, pues de lo contrario sería considerado un mal jefe. Pero su deber era un deber glorioso, y aún si debía hacer un sacrificio, este sería compensado por un don precioso como la inmortalidad. La benevolencia pastoral por el contrario, es mucho más cercana a la abnegación: todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño, él vela cuando todos duermen.

Foucault sostiene que en la literatura cristiana de los primeros siglos (Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Casiano, Benito, etc), los temas hebraicos de la figura pastoral se modifican profundamente, en cuatro cuestiones fundamentales.

Primeramente, en lo que concierne a la *responsabilidad*: el pastor debía hacerse responsable del destino del rebaño en su totalidad y de cada uno sus miembros. En la concepción cristiana el pastor debe dar cuenta no sólo de cada uno de sus miembros sino de todas sus acciones, de todo lo bueno y lo malo que ellas son susceptibles de hacer, de todo lo que les ocurre. El pecado de cada miembro del rebaño es imputable al pastor, que deberá responder en el día del Juicio final. Y a la inversa, al ayudar a su rebaño a encontrar su salvación, el pastor encontrará también la suya. Pero al salvar su rebaño, corre el riesgo de perderse; si quiere salvarse debe necesariamente correr el

riesgo de perderse por los otros. Si se pierde, es el rebaño el que será expuesto a los más grandes peligros.

La segunda alteración importante tiene relación con el problema de la *obediencia*. En la concepción hebraica Dios es un pastor, y el rebaño que lo sigue se somete a su voluntad y a su ley. En el cristianismo, por su parte, la relación entre el pastor y su rebaño es una relación de dependencia individual y completa. Aquí se localiza claramente una de las divergencias más visibles entre la pastoral cristiana y el pensamiento griego. Si un griego aceptaba ser dirigido, lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad, y si obedecía la voluntad de alguien en particular (un médico, orador o pedagogo) era porque había sido racionalmente persuadido de hacerlo, la conducta debida debía apuntar a un designio estrictamente determinado: curarse, adquirir una competencia, hacer una mejor elección. En el cristianismo, el lazo con el pastor es un vínculo individual, una sumisión personal. La voluntad del pastor era cumplida no porque ella fuera conforme a la ley, sino principalmente porque tal era su voluntad. Dice Foucault que en las *Instituciones Cenobíticas* de Casiano, pueden encontrarse muchas anécdotas edificantes en las cuales el monje encuentra su salvación al ejecutar las órdenes más absurdas de un superior. La obediencia es una virtud, y no un medio provisorio para obtener un fin como entre los griegos. Es un estado permanente, el rebaño debe permanentemente someterse a su pastor: *subditi*. Como lo dice San Benito, los monjes no viven siguiendo su libre arbitrio; su voto consiste en estar sometido a la autoridad de un abad, es decir, caminando bajo el juicio y el *imperium* de otro, deseando siempre que otro los mande.<sup>7</sup>

En tercer lugar, la pastoral cristiana supone una forma de *conocimiento particular* entre el pastor y cada uno de los miembros del rebaño. Ese conocimiento es particular e individualiza, ya que no basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño, hay que conocer la situación de cada oveja. Este tema existía antes de la pastoral cristiana pero fue considerablemente amplificado en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar

---

<sup>7</sup> Foucault destaca la curiosa trayectoria del uso del vocablo *apatheia*. Y así, dice que cuando un discípulo griego acudía a un maestro de filosofía y se podía bajo su dirección, lo hacía para conseguir la *apatheia*, es decir ausencia de *pathe*, la ausencia de pasiones. Esa ausencia de pasiones consistía en dejar de tener pasividad, eliminar de sí todas las fuerzas de la que no se era amo y que lo exponían a la esclavitud. La *apatheia* griega garantizaba el dominio de sí, y era de alguna manera su reverso. En el cristianismo hay también un rechazo de las pasiones, pero no en tanto que nos convierten en seres pasivos, sino en tanto en ellos se despliega un actividad individual, egoísta. El *pathos* que es preciso conjurar mediante la obediencia no es la pasión, sino la terca voluntad orientada hacia sí misma. La *apatheia* cristiana es la voluntad que ha renunciado y que no deja de renunciar a sí misma. (Cfr Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. p.211 y sstes).

informado de las necesidades materiales de cada miembro del rebaño y proveer cuando sea necesario.

El pastor debe saber qué es lo que pasa en todo momento, qué es lo que hace cada uno de los que forman su rebaño, sus pecados públicos, y por último, debe conocer también sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad. Para asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropia de dos instrumentos esenciales que operan en el mundo helénico: el examen y la dirección de conciencia. Los retoma, pero no sin antes alterarlos considerablemente. El examen de conciencia era popular entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos, que veían allí un medio de hacer la cuenta cotidiana de las conquistas obtenidas con respecto a los deberes. Así se podía medir la propia progresión en la vía de la perfección; por ejemplo el dominio de sí, el imperio ejercido sobre las propias pasiones.

La dirección de conciencia era también predominante en ciertos medios cultivados, pero bajo la forma de consejos –a veces retribuidos– en caso de circunstancias particularmente difíciles: en la aflicción, o cuando se sufre un revés de fortuna.

La pastoral cristiana asoció estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituirá para ella un lazo permanente: el rebaño no se deja conducir sólo en caso de circunstancias peligrosas, sino siempre y a cada instante. Ser guiado era un estado, y uno estaría fatalmente perdido si intentara escapar. El examen de conciencia cristiano no tiene por único propósito cultivar la conciencia de sí, sino permitir la entera apertura al director, la revelación de las profundidades del alma. En numerosos textos ascéticos y monásticos del siglo I se muestra el lazo entre la dirección y el examen de conciencia, y hasta qué punto estas técnicas eran capitales para el cristianismo y cuál era el grado de su complejidad. Lo que hay que destacar, es que ellas traducen la aparición de un extraño fenómeno en la civilización grecorromana, es decir la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de sí y la confesión a otra persona.

La cuarta y última transformación, tal vez la más importante, dice Foucault, indica que estas técnicas cristianas de examen, confesión, dirección de conciencia y obediencia tienen una finalidad: llevar a los individuos a obrar su propia *mortificación* en este mundo. La *mortificación* no es la muerte, sino una renunciación a este mundo y a sí

mismo: una especie de muerte cotidiana. Una muerte que supuestamente otorga la vida en otro mundo. No es la primera vez que se encuentra el tema pastoral asociado a la muerte, pero su sentido es diferente que el que corresponde a la idea griega del poder político. No se trata de un sacrificio por la ciudad; la mortificación cristiana es una forma de relación de sí a sí, es un elemento o una parte integrante de la identidad cristiana.

La introducción de los elementos de la responsabilidad del pastor, la obediencia del rebaño, el conocimiento del pastor de cada una de sus ovejas y la transformación de las técnicas de sí en técnicas de mortificación, dan como resultado una transformación revolucionaria en las relaciones de poder. Foucault piensa que *“...la pastoral cristiana introduce un juego que ni los griegos ni los hebreos habían imaginado. Un extraño juego en el cual los elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con aquel en el que la ciudad sobrevive a través del sacrificio de sus ciudadanos. Al lograr la combinación exitosa de esos dos juegos -el de la ciudad y el ciudadano y el juego del pastor y el rebaño- en aquello que llamamos los Estados modernos, nuestras sociedades se revelan como verdaderamente demoníacas...”*(15).

Foucault entiende que la idea de un poder pastoral, ajena al pensamiento grecorromano, entró en el mundo occidental por medio de la Iglesia cristiana. *“...la Iglesia coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio Romano, y organizó en el corazón de este, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido...”* (16). Se trata de una forma de ejercicio del poder totalmente extraña al pensamiento griego, a pesar del “reciclamiento” evidente de ciertas instituciones puntuales como el examen y la dirección de conciencia.

Advertimos cómo *“...el cristianismo primitivo dio forma a la idea de una influencia pastoral que se ejerce continuamente sobre los individuos y a través de la demostración de su verdad particular...”* (17).

---

Citas:

- (1) Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. p. 187.
- (2) Veyne, Paul. *La elegía erótica romana*. p. 225
- (3) Veyne, Paul. *Historia de la vida privada-I*, p. 162
- (4) Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. p. 42.
- (5) Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. p.131.
- (6) Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. p.144.
- (7) Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. p 177.
- (8) Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. p.144.
- (9) Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. p. 66.
- (10) Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. p. 62.
- (11) Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. p. 60.
- (12) Brown, Peter. *Historia de la vida privada-I*. p. 254.
- (13) Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*. p. 154
- (14) Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*. p. 153/4.
- (15) Foucault, Michel, *Dits et écrits-4*: 291 - p.147.
- (16) Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*. p. 159
- (17) Foucault, Michel. *Dits et écrits-4*: 291- p. 148.

## 6. La parrhesia y la confesión. Un análisis de sus formas de funcionamiento. Sus proximidades y distancias. La verbalización de las faltas: ¿instrumental o fundamental?

I. A lo largo de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault utiliza la palabra *verdad* tanto para referirse a aquel resultado que el cuidado de sí produce en el ser del sujeto, como para hablar de aquello a lo que se accede a través del conocimiento a partir del problemático “momento cartesiano”.

Afortunadamente, un oyente del Collège de France plantea la pregunta, es decir le pide que aclare si está hablando de la misma verdad al referir a la etapa previa al “momento cartesiano” (es decir el tipo de subjetivación que pide una transformación del ser del sujeto para alcanzarla), y en a la etapa posterior (en la que el sujeto no debe modificarse sino que accede a la verdad por su propia estructura de sujeto). Foucault responde que no, que de ningún modo se trata de la misma verdad. Así como las condiciones de acceso a la verdad cambian (con o sin modificación del ser del sujeto), también cambia radicalmente la noción misma de verdad.

Ya lo había dicho en la primera clase del curso, la verdad “*pre-cartesiana*” es una verdad que pide del sujeto un trabajo sobre sí, y le promete al cabo de esa ascesis, un efecto de contragolpe: la verdad ilumina al sujeto y le da tranquilidad de alma. La verdad “*post-cartesiana*” no pide de quien la busca ningún trabajo sobre sí: el sujeto accederá a la verdad a través del conocimiento, y su obtención será la única recompensa, sin efectos de contragolpe.

La verdad “*post-cartesiana*” abre la puerta de una dimensión indefinida de progreso en el campo del conocimiento, sin otros beneficios que los que la historia otorgue a la acumulación de conocimiento o los beneficios psicológicos y sociales que se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Sin embargo, todo lo que la verdad *post-cartesiana* pierde en efectos bienhechores sobre el sujeto, lo gana en necesidad demostrativa. Y así, podrá arribar a la misma verdad *post-cartesiana* cualquier sujeto que ejercite las facultades que todos

tenemos por igual. El acceso a la verdad *pre-cartesiana* y a la verdad *post-cartesiana* importa ejercicios totalmente diferentes, y también de verdades de distintos tamaños.

Valga entonces la aclaración, ya que cuando hablamos de la verdad *pre-cartesiana* estamos hablando siempre de la verdad en la dimensión del cuidado de sí, la verdad necesaria para cuidar de nosotros.

II. Hay que notar un detalle que hace confusa la distinción entre *parrhesía* y *confesión*, y es precisamente el caso en el que la *parrhesía* actúa como crítica de la educación recibida.

Foucault dice que el aspecto formativo del cuidado de sí grecorromana no puede ser disociado de su aspecto correctivo, que se vuelve cada vez más importante. Mientras que Alcibíades no contaba con nada antes de toparse con Sócrates, es decir que ignoraba todo pues no cuidaba de sí; en el cuidado de sí posterior, el *stultus* es considerado como alguien sin preparación, pero también como alguien lleno de errores, malos hábitos y dependencias establecidas que hay que sacudir.

Este nuevo cuidado de sí incorpora la dimensión de la *corrección/liberación* al planteo previo que se movía más bien en el eje de la *formación/saber*. Criticar es una de las tareas fundamentales del cuidado de sí, y esa crítica es una acción dirigida a curar al *stultus* de su estado enfermo. La *parrhesía* actúa entonces doblemente: proporcionando el *logos* verdadero, y removiendo del individuo todos sus vicios mediante la crítica. Una de las tareas más necesarias del cuidado de sí es justamente la que consiste en *desaprender* el mal. Por esta actuación, el cuidado de sí se acerca a la medicina, llegándose incluso a distinguir entre los grados de *pathos* (en tanto que pasión o enfermedad), graduando entre los casos de mera *proclivitas* o propensión a la enfermedad moral; la *arrostema*, es decir el estado de enfermedad propiamente dicho; y finalmente el vicio hecho y derecho, la *aerogatio inveterata* (Cicerón), *vitium malum* o *pestis* (Séneca), en la que el individuo está ya completamente deformado y perdido en una pasión que lo posee por completo.

Séneca llega a decir incluso que el mal que nos dobléa no procede del exterior, sino de nuestro interior, de nuestras entrañas. Es fácil advertir que esto nos pone peligrosamente cerca de la noción de *pecado*.

Es que tal como lo destaca Foucault en las conferencias de Vermont, no todo en la modificación del cuidado de sí se juega en el paso del paganismo al cristianismo. El

estoicismo tardío había comenzado a mostrar en sus propios ejercicios un nuevo interés en el yo, una introspección que se tradujo en una vigilancia más detallada y minuciosa, atendándose a pequeños detalles de la vida, los humores, las lecturas, que dieron lugar a una singular *intensificación de la experiencia de sí*. Esa experiencia de sí reforzada, se muestra claramente en el detalle casi enfermizo del auto-análisis y revelación de sí en cartas como las que intercambiaban Marco Aurelio y Fronto; Séneca y Lucilio, etc. En el estoicismo tardío también se puede apreciar un desplazamiento en la *razón* por la cual ciertas conductas eran exigidas. Mientras que inicialmente ciertos modos de actuar eran elegidos personalmente por quien cuidaba de sí para dar a su vida una cierta forma, posteriormente no se tratará ya de un problema de elección, al pasarse a decir: “*debes hacer esto porque eres un ser racional*”. Aquí cambia el modo de sujeción desde la *elección* hacia una forma de *obligación*. El actuar verdadero no será en lo futuro sólo el que tiende a la obtención de una forma elegida, sino que la conducta debida tenderá también hacia una forma de alguna manera ideal, que es la de un “*ser humano y racional*”. En el estoicismo tardío comienza a asomar entonces, una *minuciosidad* reforzada y exhaustiva en el examen de sí, y también la *referencia a un modelo deseable* o esperable para la conducta ética.<sup>8</sup>

Sin embargo, por cerca que el estoicismo tardío se encuentre de la configuración cristiana, hay que destacar algunas diferencias. El cuidado de sí grecorromano entendía que la posibilidad de una mejora estaba al alcance aún para el hombre más arruinado por sus malos hábitos. El estoicismo no desespera, pues considera que no hay mal que no pueda ser curado con una labor obstinada, un celo sostenido e inteligente, no hay

---

<sup>8</sup> Hay que decir que mientras que en el estoicismo tardío la relación minuciosa con la palabra y el examen insidioso y casi hipocondríaco de los actos de cada día se va acercar cada vez más a un acto confesorio, por el lado del cinismo se advierte el movimiento contrario. Los cínicos casi no se preocupaban por sus interlocutores, usaban de la parrhesía indistintamente con cualquiera que concurriese ante ellos, una actitud que era considerada insensata por Séneca, quien la comparaba con la vana actividad de predicar a los sordos.

Entre los cínicos el juego verbal se hace económico y difuso: la crítica cínica se muestra mucho más en el escándalo de sus hechos que en sus escasas enseñanzas. El discurso cínico es magro, casi exclusivamente un conjunto de gestos estrepitosos, y la actividad de quien aspira a la verdad se reducirá a contemplar la vida del filósofo cínico y a apreciar por sí mismo la distancia entre esa vida que es puro logos verdadero en acto y su propia vida. Los cínicos radicalizan la relación entre verdad y conducta que es propia de los griegos, ya que entre ellos la única manera de hacer visible la verdad es a través de la propia existencia, sin mediaciones.

La única manera de ligarse a la verdad es a través de los actos, y “...el filósofo no debe hacer otra cosa que presentarse, él y su cuerpo, como el blasón de la vida verdadera: esta auto-presentación mostrará la diferencia que existe entre su bios y el de los otros” Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe- Foucault et le dire-vrai*. p. 137.

viga torcida que no pueda enderezarse. Para ellos la razón de los vicios no radica en la “naturaleza humana”, sino en una educación defectuosa (institucional o familiar).

Es necesario curar por medio del cuidado de sí todos los vicios aprendidos desde la infancia. El des-aprendizaje de las nociones inútiles o erróneas y la cura de los vicios no van a tender a recuperar una inocencia originaria o un estado de perfecto dominio que habría sido robado al hombre. *El cuidado de sí tiende ante todo a alcanzar a ser lo que nunca se ha sido, alcanzar el yo que nunca hemos sido.*

Esa situación viciosa y enferma previa al cuidado de sí, es llamada *stultitia*. Ese estado, tal como se describe en *La hermenéutica del sujeto*, no se caracteriza por la enumeración de los actos reprobables que cada *stultus* pudiera cometer, sino por la incapacidad de este de discriminar las representaciones externas. El *stultus* cambia permanentemente por influencia del mundo exterior, y como consecuencia de esa inestabilidad nunca logra alcanzar nada, se dispersa en mil direcciones, mientras la vida se le escurre entre las manos. El *stultus* quiere hoy una cosa y mañana otra, quiere algo y al mismo tiempo lo lamenta. La *stultitia* no se define por la violación de los mandatos de lo lícito o lo moralmente exigible, sino por su abulia, por su incapacidad de *querer*.

El polo opuesto de la *stultitia* es querer libremente (no siendo determinado por el exterior) querer absolutamente (querer lo que se quiere y todas sus consecuencias) y querer siempre (sin olvidar jamás aquello que se quiere, sin distraerse). El *stultus* quiere todo desordenadamente y por eso mismo no alcanza a querer nada. Pero fundamentalmente no quiere lo único que puede quererse libremente, absolutamente y siempre: el *stultus* no quiere su propio yo. La voluntad del *stultus* está desconectada del yo, no se dirige hacia él y por ello no puede alcanzarlo. Y es justamente este estado negativo en el cual no puede tenderse hacia el yo, el que determina la necesidad de otra persona. Esa otra persona es alguien que ya ha salido de la *stultitia* y por eso puede querer bien y quien está capacitado para hacer lo necesario para “sacar” al *stultus* del estado en el que se encuentra. Ese operador del paso entre la *stultitia* y la *sapientia* es el filósofo.

La relación entre el que progresa en el cuidado de sí y el otro tomó distintas formas (colectivas como la *skhole* o individuales como la del consejero; temporarias, o con una duración permanente), e impone conductas distintas y complementarias para maestro y discípulo.

La palabra del maestro debía tomar la forma de la *parrhesía*, como deber moral y procedimiento técnico, para que ese discurso resulte útil para el discípulo, para que éste pueda incorporarlo en su propio cuidado de sí.

Del lado del discípulo, su deber moral y el procedimiento correspondiente y adecuado es el silencio. Si bien Foucault sostiene que en el cuidado de sí grecorromana no había confesión del discípulo, resulta bien difícil imaginar cómo tenía lugar la tarea de remoción de los vicios y malos hábitos, sin producción de algún material verbal por parte del discípulo. Hay que matizar la cuestión, y advertir que del lado del discípulo si bien no hay confesión propiamente dicha, no hay tampoco un silencio total. Ciertas figuras de la ascesis grecorromana, como la correspondencia, el examen de conciencia y las prácticas de consulta, piden una cierta actividad verbal del discípulo. Y así, éste suele hablar o escribir acerca de sus problemas, de las dudas e incertidumbres que lo aquejan, etc.

Sin embargo, Foucault advierte que el discurso del discípulo cumple una función instrumental, y sólo sirve para que el discurso del parrhesiasta sea más preciso. Pero hay que tener en claro que el discurso del progresante no es verdadero y no obliga en modo alguno a su creador. Por definición, el *stultus* no tiene acceso a la verdad y por eso si bien su discurso puede reflejar la realidad de los hechos pasados o de ciertos pensamientos, no es *verdad* en los términos del cuidado de sí.

Pongamos un ejemplo. Un individuo concurre a visitar a maestro y le dice: “*Ayer perdí la calma y tuve un acceso de ira con mi vecino*”. Esta manifestación puede ser cierta y dar testimonio de un incidente que efectivamente tuvo lugar, pero sin embargo tiene un valor de verdad *nulo* para la economía del cuidado de sí grecorromano. Bien podría pensarse al mismo individuo, concurriendo ante el filósofo justo el día en que éste diserta sobre el tema de la ira. El maestro dirá que dejarse llevar por la ira es manifestar incapacidad en el ejercicio de la soberanía sobre sí mismo, se explayará en técnicas para la evitación de la ira, pondrá ejemplos acerca de cómo quien cuida de sí correctamente debe comportarse con sus pares, con sus esclavos, etc. Sin necesidad de hablar de sí, el discípulo podría incorporar ese *logos* a su propia *paraskeue*, o aprovechar la lección para reforzar aquel *logos* que se ha manifestado (en la reyerta) como pobremente implantado.

El examen que el sujeto hace de sí mismo no tiende a revelar secretos de la conciencia enterrados, sino hacer surgir los esquemas racionales de la acción en germen. La palabra del discípulo es adjetiva, y tiende a permitir que el maestro pueda hacer

llegar su discurso de verdad de la mejor manera y en el momento más oportuno para reforzar su *paraskeue*.

La palabra del progresante en el cuidado de sí grecorromano no tiene tampoco una función de penitencia ni de *askesis*. La mera declaración de haber errado en la aplicación del *logos* no significa ningún avance en la reactivación de la *paraskeue*. La *askesis* comienza sólo al reactivar el *logos* a través de la memoria y al practicar los distintos ejercicios recomendados. El examen de conciencia estoico no consiste simplemente en decir o decirse: “*Actué mal*”, sino que el ejercicio consiste ante todo en la reactivación de las reglas fundamentales de la acción y en la medición de los progresos reales respecto de ellas. El examen de conciencia busca poner esas reglas todavía más a mano para el sujeto, más cerca de su acción.

Los ejercicios ascéticos, por estrictos que sean, son siempre activos, con una función de provisión y no de desprendimiento. Se vinculan con el refuerzo de la *paraskeue*, y no con la revelación de sí ni con el castigo. Y así, el silencio prescripto por los pitagóricos para los principiantes no buscaba castigarlos, sino justamente despegarlos de sus hábitos de charlatanería y falta de tranquilidad, mediante un ejercicio de concentración en el *logos*.

III. En el cuidado de sí cristiano, la verbalización de los actos pasados y de todos los movimientos del pensamiento es imprescindible. Por un lado, porque refuerza el lazo de la obediencia: la transparencia del confesante consigo mismo es una obligación para con su maestro, quien interpretará cualquier reticencia como una desobediencia, como un mal en sí. Todo lo que el monje hace sin el conocimiento de su superior es un acto ilícito por su calidad de secreto, toda vez que los buenos actos se manifiestan fácilmente, mientras que los que buscan la clandestinidad, son incorrectos.

Por el otro, en el cristianismo la confesión sí tiene valor de verdad, pues ella misma es un aspecto necesario del acceso a la luz, a la Verdad: sin confesión no hay pureza, y sin pureza no hay ni Verdad. El cuidado de sí cristiano no podría funcionar sin la manifestación verbal del discípulo, ya que si éste no habla de sí no podrá nunca librarse del pecado.

Para comprender cabalmente la institución de la confesión, es necesario tener especialmente en cuenta la emergencia temprana de un factor inédito que enrarece definitivamente la relación del sujeto consigo mismo, y pone en cuestión cualquier tipo

de discrecionalidad que este pudiera exhibir respecto de su conducta y su pensamiento: la noción de *carne*.

Peter Brown sostiene que con el advenimiento del cristianismo, los hombres y mujeres cristianos no sólo fueron cercados por un conjunto diferente o más riguroso de prohibiciones, sino que pasaron a captar su propio cuerpo de un modo radicalmente distinto. El cuerpo pagano estaba turbado por una sensualidad difusa que había que mantener bajo rienda corta, “...pero al deseo sexual se faltaba el toque distintivo que luego adquiriría en los círculos cristianos. Ninguna necesidad aislada de gratificación sensual era focalizada con más nitidez que otra. Ninguna era considerada como poseedora de raíces particularmente profundas, o como excepcionalmente reveladora de la fragilidad humana...” (1)

El deseo que la belleza física (masculina o femenina) pudiera suscitar no era motivo de graves reflexiones. El rigor del juicio moral se reservaba para aquel varón libre que, en la búsqueda del placer, desempeñara el papel femenino. Ningún hombre libre podía estar tan debilitado por el deseo para desviarse de la jerarquía “ferozmente mantenida que situaba a todos los hombres libres, en todos sus procedimientos, por encima de las mujeres y los esclavos” (2) Al igual que Veyne, Brown entiende que entre griegos y romanos no había tolerancia sino una configuración moral radicalmente diferente de la nuestra. Basta decir que sus moralistas dedicaron muchas más páginas a la teorización y repudio de la ira, la adulación, o la ebriedad, que a las amenas pasiones de Venus.

Así, mientras que entre los paganos la cuestión de la persona se dirimía principalmente en la dualidad cuerpo-alma, para los judíos la cuestión se presentaba bastante más complicada. Para ellos, el conflicto entre el cuerpo y el alma estaba oscurecido por otro más poderoso y significativo. Cuerpo y alma se postraban juntos frente a la majestad de Dios, cada fiel comparecía ante él como poseedor de un cuerpo y de un corazón que podía aceptar o rechazar la voluntad del Creador. Y así, el devoto debía no sólo gobernar su propio cuerpo rebelde, sino también un corazón que podía seguir una “inclinación malévola”, un “fermento maligno” que se mezclaba en la masa misma de la naturaleza humana.

Pero ni aún el más furibundo de los autores judíos demostró tanta angustia ante la resistencia a Dios oculta en el corazón humano como Pablo de Tarso. Pablo, judío de la diáspora y apóstol de Cristo, resumió en sus cartas el rumbo futuro del pensamiento cristiano sobre la persona, al formular una antítesis entre el *espíritu* y la *carne*. Para ello aglutinó en la noción de *carne* una superabundancia de nociones, reuniendo asociaciones

antes impensadas. Su idea de la *carne* no se agotaba en el doloroso conflicto entre el cuerpo y el alma, pese a que muchos de los pecados que más le repugnaban (la lujuria, la embriaguez) provenían justamente del cuerpo. La guerra del espíritu contra la carne y la de la carne contra el espíritu metaforizaba la resistencia humana a la voluntad de Dios. El cuerpo era para Pablo efectivamente débil en sí, pero se encontraba a la sombra de una fuerza más poderosa aún, el poder de la *carne*: “...la fragilidad física del cuerpo, su propensión a la muerte, y la innegable vocación de sus instintos hacia el pecado servirán a Pablo como una sinécdoque de la condición humana lanzada contra el espíritu de Dios...” (3)

La *carne* no es simplemente el cuerpo, sino algo aún inferior a él, y en todos los escritos cristianos posteriores pasará a representar el estado de desamparo y hasta rebeldía ante Dios, una cuestión mucho mayor que la ebullición propia del cuerpo. La noción de carne y sus emanaciones turbulentas va a sostener el instituto de la confesión, poniendo al creyente en la necesidad, no ya instrumental, sino radical y esencial de poner en el juicio de un tercero, no sólo sus faltas, sino todo el contenido de sus movimientos mentales.

La obediencia y la sumisión a las directivas de otro, da testimonio de una necesidad de erradicar de sí todo rastro del yo pasado, de manera tal de dar acogida al yo renacido, el yo de la pureza necesaria para la pura contemplación de Dios.

La confesión es la verdad *del* sujeto que confiesa, pero esa verdad no se materializa con la finalidad de proporcionar al sujeto confesante una herramienta para construir su relación consigo mismo, sino para ser extirpada: *la verdad de la confesión es lo que el sujeto tiene que sacar de sí para alcanzar la verdad*. Recordemos la referencia de Foucault a la circularidad que el cuidado de sí cristiano exhibe entre el autoconocimiento-renuncia-conocimiento de la Verdad. La verdad proviene del Texto Revelado, pero sólo puede ser aprehendida por un corazón inocente. Cuidar de sí es creer, tener por verdadera a la Palabra, pero al mismo tiempo, preparar constantemente el terreno examinándose y extirpando de sí todo lo que ata a la carne, es decir lo que separa de Dios. Conocerse no tiende aquí a recuperar un conocimiento originario (como en la forma platónica) ni a conquistar un estado de perfecto dominio (como en la forma grecorromana), sino a renunciar a todo aquello que nos separe de la Verdad. En la penitencia hay una disociación entre el acceso a una verdad instituida (la fe) y la búsqueda de una verdad oscura del alma, que el preciso liberar (por la confesión).

Para la concepción grecorromana, el cuerpo existía para ser administrado y no modificado. A fines del siglo I, Clemente de Alejandría, un cristiano que conocía bien los autores paganos, resumió la expectativa anterior del cuerpo con claridad y justeza, pintando la imagen austera de la persona propia a los filósofos paganos: “El ideal humano de la continencia, o sea, el que es establecido por los filósofos griegos, nos enseña a resistir la pasión, para que no nos tornemos siervos de ella, y a entrenar nuestros instintos para que busquen metas racionales” (4)

Los cristianos, agregará Clemente, irán más lejos: “nuestro ideal es no experimentar deseo alguno” (5) Para lograr esa meta, la verdad de la confesión se revelará como indispensable.

Un detalle crucial puede encontrarse en el paso de la *exomologesis* a la *exagoreusis*. Recordemos que en la *exomologesis* se revelaba primero la condición propia de pecador, para obtener luego la penitencia del obispo. Es decir la revelación y la penitencia se encontraban separadas, permitiendo concebir (al menos teóricamente) una vida sin penitencia para quien no hubiera pecado. Con la forma de la *exagoreusis* la penitencia comienza en el momento mismo de la confesión, por aquel efecto de la *erubescencia*, el rubor o embarazo que la revelación de los actos pecaminosos provoca. Cuando la confesión adquiere los rasgos de la *exagoreusis*, con la necesidad de la verbalización permanente, el confesante va a recibir la primera dosis de punición en el acto confesional, sin perjuicio de las penitencias complementarias que los pecados cometidos le hicieran merecer. Confesar es ya una suerte de expiación. La hipótesis de encontrarse totalmente libre de pecado queda excluida, pues no es pensable entonces la posibilidad de la inocencia total y definitiva, al menos no en esta vida terrenal.

El arrepentimiento o *metanoia* no tenía un sentido positivo en la literatura griega, sino siempre negativo. Era necesario desechar los juicios erróneos para no tener que arrepentirse de ellos luego, para no tener que sufrir la *metanoia* posterior: el arrepentimiento es algo a evitar. Sin embargo, los textos cristianos a partir del siglo III van a dar a la noción de *metanoia* un sentido positivo, como un cambio o conmoción en el ser del sujeto que le da acceso a una vida sin pesares. La *metanoia*, es decir el arrepentimiento que se expresa en la confesión, pasa a tener un sentido positivo y constituye un paso indispensable en el cuidado de sí cristiano.

El arrepentimiento y la penitencia se tornan necesarios para el progresante en el cuidado de sí cristiano, ya que sólo a través de ellos podrá enjugar de sí los rastros del pecado que lo alejan de la Verdad. La confesión (en tanto que penitencia y ascesis) es un paso indispensable para el acceso a la Verdad. Y es por ello que cuando se proscribía a alguien de la comunidad eclesiástica, se le retiraba el derecho a ejercer la penitencia, e incluso cualquier indicio de ella, impidiéndole por ende el ejercicio de la ascesis.<sup>9</sup>

IV. Pueden adivinarse entonces rasgos inversos y complementarios entre *parrhesía* y *confesión*:

1. En su manera de proceder: Ambas prometen una conversión, una modificación en el ser del sujeto para alcanzar la verdad. La *parrhesia* actúa en forma incorporativa o *constructiva* al proporcionar al sujeto las verdades necesarias para alcanzar su conversión a sí, y transformarse en un sujeto ligado a la verdad en sus actos y capaz de decir la verdad a otros. La *parrhesía* permite demoler los vicios por la crítica, pero fundamentalmente proporciona el *logos* necesario para la construcción de una *paraskeue*.

En la confesión hay una actuación *subtractiva*, ya que se saca del sujeto una verdad a la que tiene que renunciar, una verdad que empaña y hace turbia la superficie en la cual la Verdad debe inscribirse.

Podría decirse que en ambas figuras, *parrhesia* y *confesión* hay dos “verdades” una más general y otra más relacionada con el sujeto:

- En la *parrhesia* hay una verdad cuya autenticidad está refrendada por la forma de su emisión y por las cualidades del sujeto emisor. Si es crítica, si pone a quien la dice en peligro, si no busca manipular, si es oportuna, si busca modificar el ser del sujeto para permitirle el dominio de sí, pero fundamentalmente si quien la dice la respalda con su propio *bios*, es verdad.

---

<sup>9</sup> Tal es el caso de Jan Huss, un sacerdote que vivió en Praga hacia el siglo XIV, y fue un precursor de la reforma luterana en lo que hace al cuestionamiento de las indulgencias, ya que sostenía que el hombre debía ganar su perdón por el arrepentimiento y no por dinero. Huss fue encarcelado bajo cargos de herejía, intimado sin éxito a renunciar a sus prédicas impías y finalmente condenado a morir en la hoguera. Antes de la ejecución, le fueron retiradas sus vestiduras monacales, le fue quitada su tonsura (símbolo de la humildad y la renuncia a este mundo) y le fue negada la presencia de un confesor. Es decir que se lo privó del derecho a ejercer actos y ostentar signos penitenciales. Se privó al apóstata de las vías de la ascesis, es decir del “derecho” a mortificarse.

Ahora bien, para que esa verdad se transforme en verdad del sujeto, (la segunda verdad de la *parrhesía*) son necesarios dos pasos sucesivos, constitución de la *paraskeue* por medio de las técnicas de la ascesis, y luego una segunda *verificación* del discurso verdadero, en los actos que ligan al sujeto ahora sí material y efectivamente con la verdad. La medida de la eficacia de la verdad incorporada se mide en la acción recta, y la acción es verdadera sólo si refleja la verdad aprendida.

- En la confesión hay una verdad cuya autenticidad proviene de su origen divino, la Palabra, el Texto, que impone obligaciones para el sujeto. Pero también hay otra verdad, que es la que el sujeto produce al confesar, que es la medida de la eficacia de aquella otra verdad, ya que mide *cuanto y hasta dónde* el sujeto está dispuesto a renunciar a sí para permitir que la Verdad se encarne en él. La medida de la eficacia de la verdad revelada se verifica en la amplitud de la renuncia que el sujeto efectúa sobre su propio ser.

## 2. En la adecuación entre el discurso de verdad y quien lo emite:

- En la *parrhesía* hay una total adecuación entre el sujeto que habla y dice la verdad. Aún *sin hablar de sí mismo*, el parrhesiasta ostenta en su propia conducta la verificación de aquello que dice.

El parrhesiasta habla porque es su deber hablar, y pues sí no lo hiciera estaría siendo falso consigo mismo. La *parrhesia* es generosa, nos dice Foucault, pues quien dice la verdad no tiene otro interés que lograr que su interlocutor se configure como sujeto que cuida de sí, y hace suya la verdad. El discurso del parrhesiasta no busca crear dependencias, sino por el contrario, tiende a que quien lo recibe se independice progresivamente, convirtiéndose en alguien que cuida de sí y que dice la verdad.

Sin embargo, no hay que pensar esa generosidad como una virtud moral relacionada con el sacrificio. La *parrhesía* es un modo de vida incompatible con el disimulo y la manipulación, y por esa razón es indispensable que el parrhesiasta diga la verdad a quien se lo pide para permanecer *él mismo* en su situación de poseedor de la verdad. Decir la verdad está en la *paraskeue* del parrhesiasta, y si el parrhesiasta no habla la verdad, estaría cuidando mal de sí.

Podría decirse que la *parrhesía* es pletórica, es toda verdad y nada más que verdad. El imperativo que la impulsa a hablar nace de su propia naturaleza, y no de un

mandato, y por eso no necesita ser virtuosa. Ni siquiera el coraje que el parrhesiasta precisa para decir ciertas verdades es un acto nacido del sacrificio, ya que se trata de un arrojo que tiende a mantener la virtud de quien habla, y no para salvar a alguien que esta en riesgo. La *parrhesía* no es una donación, sino de un puro acto de verdad para el parrhesiasta. Si ese acto beneficia al interlocutor o discípulo, es un resultado azaroso. Al fin y al cabo, no todos sabrán recibir la verdad y hacer buen uso de ella: Alcibiades, el amado discípulo de Sócrates, terminó sus días convertido en traidor a su patria y víctima de sus pasiones.

- En la *confesión* hay un discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado. El que es conducido en el cuidado de sí debe decir la verdad sobre sí, una verdad que refleja lo más exactamente posible su interioridad, y cuya autenticidad no está garantizada por la autoridad que confiere el magisterio o por ser la voz de una tradición, sino por el vínculo esencial entre quien habla y aquello de lo que habla.

El sujeto confiesa porque hay una instancia de poder (exterior a él) que se lo pide. Lo importante no es tanto el interlocutor, como “...*la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar...*” (6) La verdad de la confesión va a tener efectos sobre el confesante, toda vez que “*la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coaccionado) sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y pasa por no saber...este discurso verídico tiene efecto en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe*” (7)

La instancia de poder nace siendo exterior al confesante, aunque finalmente se torne interior, haciendo innecesaria cualquier requisitoria. Cargada de valor positivo (alivio, reconciliación, perdón, etc) la confesión emanará sola, aunque más no sea porque el confesante quiere los beneficios que ella le promete.

V. Vale la pena dirigir brevemente nuestra atención hacia la noción de *paraskeue*, que es una de las más extrañas de las que Foucault nos presenta a lo largo de su viaje a la antigüedad grecorromana, o al menos una de los difíciles de asir, por falta de un símil válido en nuestro pensamiento moderno. La *paraskeue*, “... *es la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La paraskeue es*

la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles. La *paraskeue*, además es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*...” (8)

Cuando hablamos de *paraskeue* estaríamos (en el esquema que Foucault dibuja) dentro de la esfera de la *askesis* del cuidado de sí grecorromano. Esto plantea no pocas perplejidades, ya que la *paraskeue* estaba hecha de discursos (*logoi*). Sin embargo, esos discursos no conforman una teoría destinada al mero aprendizaje, sino que son materia de una concienzuda y empecinada memorización. Tener *paraskeue* no es simplemente *saber* tal o cual cosa concerniente al orden general de la naturaleza, o correspondiente a alguna actividad en particular, sino fundamentalmente tener *clavadas en la cabeza*, implantadas en sí frases efectivamente pronunciadas, frases que se escuchó o leyó, que se incrustan en la mente al repetir las mediante ejercicios cotidianos de memorización, o mediante su escritura bajo la forma de *hypomnemata*.

Paradójicamente, uno podía ser *stultus* aún siendo viejo y poseyendo muchos conocimientos, y sólo dejaba de serlo cuando adquiría para sí la adecuada *paraskeue*, es decir un *logos* con ciertas características. Estos *logoi* son verdaderos y al mismo tiempo tienen la forma de principios de comportamiento, son discursos persuasivos, entrañan la convicción y el acto mismo al que convocan. Dotado de ellos, el poseedor actuará como si esos discursos fueran parte de su propia razón, y los actos que emergen de ellos, nacidos de su propia voluntad y libertad. Para ello es necesario que esos discursos preceptivos estén tan perfectamente memorizados que se tornen siempre disponibles, como un auxilio o un remedio: es preciso que estén *a mano, a flor de piel, en los músculos*.

La *paraskeue* es capaz de una extraña química, esta hecha de un tipo especial de discursos, que implantados en el sujeto son la fuente misma de su comportamiento, se constituyen en la matriz de acciones que le serán imputadas como hijas de su propia libertad.

Aquello que hace de la *paraskeue* una entidad absolutamente singular es su situación “dentro” del sujeto, como una fuente alternativa de conducta. La *paraskeue* no transforma al sujeto de suerte tal que este ya no pueda actuar de otra manera, no opera como un lavado de cerebro por el cual el sujeto dejaría de lado lo que conoce como cierto para reemplazarlo por otro conocimiento, o mediante el cual extirparía de sí todo lo que es, para sustituirlo por otro ser diferente. En la conversión del período helenístico

y romano, llamada *ad se convertere* por Foucault, no se requiere del sujeto la renuncia a su yo, sino que a ese yo (que ya está de algún modo allí) se le ofrece una preparación. La *paraskeue* da al sujeto, que continúa siendo libre (o no menos libre de lo que era antes) la posibilidad de actuar de acuerdo con esa preparación que ha recibido.

Esa manera de actuar, *verdadera-prescriptiva-al alcance de la mano*, se presenta al sujeto como siempre “opcional”, es el camino hacia una manera de actuar que sólo será verdadera en cuanto se transforme en un actuar consecuente. Cada eventual acción debe ser asentida individualmente de acuerdo con la matriz de la *paraskeue*, por un sujeto que conserva su libertad de actuar de otra manera. Pero, al mismo tiempo, en el caso de no optar por adecuar la conducta a aquella *paraskeue*, el sujeto perderá la oportunidad de conquistar el dominio de sí y de egresar de la *stultitia*.

Podríamos resumir la actuación de la askesis grecorromana diciendo: *Puedes actuar como quieras, de acuerdo con lo que eres y lo que sabes, o de acuerdo con esta paraskeue. Si no actúas de acuerdo con la paraskeue, no serás juzgado ni castigado, pero tampoco podrás decir que la posees, ni podrás aprovechar de ella para relacionarte con la verdad.*

Un sujeto puede llamarse equipado, sólo si sus actos reflejan la *paraskeue*. Si sus actos no atestiguan esa implantación no podrá jactarse de conocer lo verdadero: no hay verdad sino en la misma conducta, lo verdadero del actuar está del lado de una *ostensión* y no del lado de una veracidad teórica o interna. Para manifestar su deliberada adhesión a la *paraskeue*, el individuo deberá someterse a una ascesis de sí, de manera tal de hacer lugar a la implantación de esos modos alternativos de actuar. Deberá *inscribir su nombre en ella para demostrar su apego*, y esa signatura sólo podrá exhibirse en la acción.

La ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana permite por un lado adquirir los discursos de verdad necesarios para establecer una relación plena y consumada consigo mismo, pero también es la única manera en la que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, se torne en un sujeto que dice la verdad y por esto queda transfigurado.

Nada podría ser más extraño para nuestra forma de pensar contemporánea. ¿Cómo va a ser verdadero el fruto de un trabajo de transformación? Pensamos que lo verdadero es lo que somos antes de cualquier trabajo, y también que toda modificación que nos aparte de lo que somos, no puede ser otra cosa que no-verdadera. Creemos, tal como el mismo Foucault lo apunta, que la tarea más importante que tenemos que hacer

con nosotros mismos, es revelar, liberar y excavar para alcanzar la realidad oculta del yo, es decir la verdad.

Para los antiguos la cosa no era así, en absoluto. Para Séneca por ejemplo, la cuestión pasa por hacer *propias* las cosas que sabemos, los discursos que reconocemos como verdaderos o que la tradición filosófica transmite como tales. Y eso se logra por medio del ejercicio de la memoria. Hacer propia la verdad y convertirse en quien enuncia la verdad es el centro de aquella ascesis filosófica. Y es justamente por la extraña naturaleza de la *paraskeue*, que ciertos ejercicios como el examen de conciencia - en su configuración estoica- no tendían a juzgar los actos realizados para imponer una sanción, sino a verificar la distancia entre lo hecho y lo que debería haberse hecho, es decir aquello que la *paraskeue* prescribía para una situación semejante. El estoico que examina sus actos no se juzga, sino que evalúa la manera en la que se ha administrado, y si se reprocha algo, es su falta de éxito. *Sus errores son estratégicos y no morales*: la meta del examen es sobre todo reactivar la *paraskeue* que el examen muestra como insuficientemente arraigada.

VI. El cuidado de sí antiguo era facultativo y privilegio de una élite que disponía del *otium* suficiente. Si bien esta forma de cuidado de sí se extendió grandemente en los primeros siglos de nuestra era bajo la forma de una cultura de sí, no alcanzó sin embargo a adquirir rasgos de normalización. El practicante de sí antiguo no estaba obligado por ninguna autoridad ni a cuidar de sí, ni a producir la verbalización de su interior. Lo que pensaba, lo que deseaba, lo que imaginaba y en fin toda la hojarasca de su interioridad no debía ser puesta de manifiesto sino en la medida de lo necesario para alcanzar ese cuidado de sí facultativo.

El practicante del cuidado de sí grecorromano era (paradójicamente) esclavo de la forma activa, no podía elegir otra, ya que la pasividad no estaba en su campo de opciones. Sin embargo la manera de alcanzar esa forma activa estaba totalmente en su arbitrio.

La forma a la que el sujeto aspiraba, que tenía una vocación estética, debía arrancarla a la vida misma, a los acontecimientos que se le iban a presentar a lo largo de la vida. Quien cuida de sí tiene una vida por vivir, que puede presentarse de mil maneras diferentes, bajo la forma de múltiples acontecimientos, y es por eso que el sujeto deberá

estar siempre preparado como un atleta, armado (con su *paraskeue*) para que los accidentes no frustren su camino, no le impidan alcanzar lo que se propone, es decir una relación con la verdad que le proporcionará una vida bella. Quien cuida de sí es un atleta del acontecimiento, que obtiene la verdad por subjetivación de un discurso de verdad, el sujeto logra “hacerse” por medio de la verdad.

En la forma cristiana del cuidado de sí, el atletismo del progresante se dirige hacia sí, se cierra sobre su propia persona. La fuente primordial de todo lo que puede apartarlo del camino hacia la verdad no provendrá del exterior, sino de su propio yo. El escrutinio permanente buscará inmovilizar la conciencia, eliminar los movimientos del espíritu que lo separan de Dios. Ese escrutinio se basa en la permanente sospecha de una concupiscencia oculta, una mala semilla plantada en sí que es necesario erradicar. El resultado final es la total puesta en discurso del sujeto, devenido objeto de un discurso verdadero. En la figura cristiana del cuidado de sí hay un movimiento que tiende a que el sujeto se torne objeto de un discurso verdadero.

Esa publicación del interior del confesante, hizo posible toda una serie de interdicciones. Desde que el sujeto deja de considerarse principalmente en cuanto a sus acciones como punto de unión con la verdad, para girar hacia sí y preocuparse inicial y prioritariamente por los movimientos de su conciencia, se abre la puerta a todo un nuevo campo de prohibiciones “interiores”. Las interdicciones sexuales están por ejemplo, esencialmente conectadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo, ya que sin confesión casi no hay material donde aplicar la prohibición erótica.

La obligación de confesar se liga con una concepción acerca de la naturaleza humana. Si los griegos y los romanos no confesaban era porque, como lo dice Brown, no creían que ninguna de sus pulsiones (por baja que fueran) revelara algo esencial acerca de su naturaleza. Todas las pulsiones eran contempladas en su conjunto, siendo lo fundamental mantenerlas a raya. Y si ciertos actos (la pasividad sexual, por ejemplo) eran ocultados, era sobre todo por los efectos sociales que podían suscitar, minando la figura pública del “bien nacido”.

El paisaje interno del sujeto cambió radicalmente en su paso desde la forma grecorromana hacia la cristiana. En la configuración grecorromana tenemos una serie de pulsiones que alborotadamente piden emerger, y que son contenidas por el cuidado de sí, que no se manifiesta tan sólo en esa actividad de gobernar, sino fundamentalmente

en la acción consecuente, en los actos que manifiestan el gobierno de sí por sí. Aquí la *ascesis* es todo aquello que el sujeto necesita para materializar ese gobierno.

En el paisaje cristiano tenemos las mismas pulsiones pero ahora como reveladoras de una falla fundamental del sujeto, de su *carne*, y por ello, el cuidado de sí se modifica, transformándose en un esfuerzo permanente y sostenido para renunciar a cada una de esas pulsiones, para finalmente renunciar por completo a ese yo de la carne. Para los cristianos, la *ascesis* es todo el movimiento por el cual uno se desliga paulatinamente de la carne, para alcanzar finalmente el desprendimiento final del yo, permitiendo el perfecto acceso a la Verdad.

---

Citas:

- (1) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*...p.35.
- (2) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*...p.36.
- (3) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*...p.50.
- (4) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*...p.36.
- (5) Brown, Peter. *Corpo e sociedade*...p.36.
- (6) Foucault, Michel. *La voluntad de saber*. p. 78.
- (7) Foucault, Michel. *La voluntad de saber*. p. 79.
- (8) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. p 313.

## Caveat

Para comprender cuál es el papel de la relación consigo mismo en la filosofía de Michel Foucault, he recurrido en lo fundamental a Gilles Deleuze, otro filósofo contemporáneo que siguió de cerca su evolución intelectual. Poco después de la muerte de su amigo, Deleuze escribió su *Foucault*, un libro en el que, según sus propias palabras, intentó pintar un retrato del pensamiento del filósofo, del mismo modo en que se hace un retrato de un hombre. En esa obra, Deleuze se empeñó en captar la crisis que revolucionó los últimos años del pensamiento de Foucault.

Deleuze compartía con Foucault algo “...obviamente amorfo, como un fondo que me permitía hablar con él...” (1) y tuvo un acceso privilegiado a las últimas orientaciones de sus investigaciones e incluso al manuscrito de *Les aveux de la chair: Las confesiones de la carne*, ese libro póstumo e inédito acerca de las tecnologías cristianas de sí.

Deleuze no era un pintor novato, ya había escrito en torno a las ideas de otros filósofos (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza), siempre desde su perspectiva de considerar a la historia de la filosofía como un arte del retrato: se trata de la creación del retrato filosófico de cada filósofo.

¿Es fidedigno el retrato del pensamiento de Foucault pintado por Deleuze?

Veyne (nada menos) profesa un respetuoso escepticismo hacia esta elegíaca pintura. No cree que para Foucault el sujeto sea un “pliegue” mayor en el Ser ni tampoco cree: “... en un pliegue en el que Foucault habría redescubierto al Sujeto: Deleuze, noble carácter, habla aquí no como el gran historiador de la filosofía que fue, sino como pensador personal que sueña su propio pensamiento al margen del prójimo (lo cual hacía de buena gana, según sus propias palabras) y de lo que se le atribuye...” (2).

¿Dónde está el verdadero Foucault en todo esto?

No creo que esa pregunta sea demasiado importante, ni que nadie pueda dar una respuesta definitiva a ella, ya que muchas claves decisivas, se fueron con Foucault al tiempo de su muerte.

En todo caso, me consuela el pensar que nuestro filósofo no era amigo de definirse de una vez y para siempre, y solía permitirse este juego de máscaras y de dobles.

Es el mismo Veyne quien nos dice que Foucault “...se divierte dejándose deslizar en la piel del Deleuze de *Diferencia y Repetición*, para fingir una metafísica del “todo del azar”, de la “tirada de dados” (cfr. DE, II, p.100: “los dados nos gobiernan”), con el eterno retorno, no de lo Mismo, sino del acontecimiento incorpóreo y de la diferencia. En el plano filológico, él se dice escéptico (en términos sutiles y corteses) cuando Deleuze cree encontrar en el *Zaratustra* esa doctrina de un eterno retorno de la diferencia y no de lo Mismo; pero en fin, la intención de Deleuze era buena...Foucault mismo profesa una “filosofía del acontecimiento” en *El orden del discurso*, p.60...”<sup>(3)</sup>.

Esta advertencia preliminar no pretende enjugar mis inevitables errores invocando el nombre de Deleuze. En todo caso, es tan sólo una señal indicativa de los conceptos que, con éxito o sin él, he elegido para pensar.

---

Citas:

- (1) Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. p 166.
- (2) Veyne, Paul. En *El infrecuente Michel Foucault*. p. 60, nota.
- (3) Veyne, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. P 78, nota.

7. La relación consigo mismo como pliegue del afuera. Deleuze y su *Foucault*. ¿Hay subjetivación sin *sí-mismo*? La posibilidad oriental de una moral sin subjetivación. La verdad como *index*.

I. Gilles Deleuze entiende que la *relación consigo mismo* aparece en el trabajo de los últimos años de Foucault para completar junto con el poder y el saber, una extraña figura de tres dimensiones. Y dice que fue justamente para pensar esa tercera dimensión –la de la relación consigo mismo– que Foucault necesitó apartarse de los períodos históricos relativamente cercanos con los que venía trabajando en *La historia de la sexualidad*, y emprender un viaje hacia la antigüedad grecorromana, que fue el marco de la primera forma histórica de la *subjetivación*.

La condición para que aparezcan los procesos de subjetivación parece ser la misma que Deleuze entiende necesaria para el surgimiento de la filosofía: *la relación agonística entre hombres libres* (1). Sostiene que la relación consigo mismo se constituye por plegamiento, por un doblez de la fuerza. Entre los griegos ese pliegue se establece tomando la forma de otra relación, la de gobierno, nacida en el seno de la rivalidad entre hombres libres: *para gobernar a otros es necesario gobernarse a sí mismo*. La relación de gobierno político de los hombres se *duplica* en una relación del individuo consigo mismo. Y al duplicarse se constituye, por ese acto, un *Sí-mismo* que “reproduce” en afuera en un *adentro* coextensivo.

La dimensión del *Sí-mismo* estará determinada en cada caso, por la manera en la que se efectúa el pliegue (la forma griega no es la única, ni es universal). La manera de plegar de los griegos pasa por el gobierno de sí; la de los cristianos, por la empresa de auto-desciframiento y purificación, etc.

Pero tal vez nos hayamos apresurado. La novedad que Foucault encuentra en los griegos, es más precisamente aquella que se produce cuando la relación consigo mismo *se separa* del poder y del saber de las que había tomado su forma. Al romper con la relación con los otros y con el código moral como regla de saber, la relación consigo mismo adquiere independencia.

Y así, de las reglas obligatorias del poder se doblan unas reglas facultativas para el hombre libre, y de los códigos morales (de la ciudad, de la familia, de los tribunales, etc.) se libera un sujeto que no depende de esos mandatos en su parte interior. “Eso es lo que han hecho los griegos; han plegado la fuerza sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una subjetivación. Han descubierto la existencia estética, es decir, el doblar, la relación consigo mismo, la regla facultativa del hombre libre” (2)

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se detiene con especial interés en un período histórico, entre los siglos I y II d.C., que es aquel en el que la relación consigo mismo habría adquirido una forma relativamente autónoma.

*¿Existió realmente un período histórico en el que la relación consigo mismo vivió independiente del poder y del saber?*

Es difícil decir si ese momento de autonomía tuvo realmente lugar, si existió verdaderamente en los tiempos históricos un ápice de pura independencia en la relación consigo mismo, entre el desprendimiento de las reglas del poder y del saber, hasta los comienzos de su colonización. En todo caso, podemos entender esa *autonomía en la dimensión de la relación consigo mismo*, como una creación conceptual de Foucault, que intenta pensar las alternativas posibles a los modos de subjetivación que nos determinan.

II. Como habíamos dicho, Deleuze dice que la subjetivación, puesta a rodar con la aparición del plegamiento griego, es característica de las formaciones occidentales. Y en ese sentido piensa que es posible que “...Oriente no presente un fenómeno de este tipo, y que en Oriente la línea del afuera permanezca flotante a través de un vacío irrespirable: la ascesis (oriental) sería una cultura del aniquilamiento, o un esfuerzo por respirar en el vacío, sin producción específica de subjetividad...” (3)

Tratar de comprender cabalmente esta manifestación de Deleuze, importaría conocer un cuerpo de sabiduría tan vasto como el del pensamiento oriental, una tarea que nos excede largamente. Foucault, que hizo alusiones en sus últimos trabajos a la *ars erotica*, habría sido cauto en la materia, por dudar de su competencia en las formaciones

orientales. En el tema de la subjetivación en Oriente, Deleuze exhibe también prudencia, interrogándose más que afirmando en estos términos:

*¿Existe un Sí mismo o un proceso de subjetivación en las técnicas orientales? (4)*

El pensamiento chino, por ejemplo, entiende que el yo es la expresión del círculo vicioso de la individualidad y por ello no es deseable, dice el sinólogo François Jullien. De la particularidad del yo resulta la parcialidad propia de la idea, que se reduce a un punto de vista del que surgen tanto la parcialidad de la perspectiva como la exigüidad de la visión. La sabiduría china no tenderá hacia la noción de yo o individualidad, sino hacia la noción de proceso. “Las cuatro cosas de las que el Maestro estaba exento: carecía de idea (privilegiada), de necesidad (predeterminada), de posición (fija) y de yo (particular)”. (5)

Jullien nos aclara el sentido de este dicho: “...Confucio carece propiamente “de yo”, y no sólo “de egocentrismo”, o “de Yo”, como se ha traducido (una vez más, conviene evitar las interpretaciones morales o psicológicas que mellan la radicalidad del discurso y lo reducen). El sabio, efectivamente carece de yo porque, dado que no supone nada como idea establecida, ni proyecta nada como imperativo que deba respetarse, ni se inmoviliza tampoco en una posición determinada, no hay nada en consecuencia, que pueda particularizar su personalidad. No hay yo –por hacerse demasiado estrecho- a partir del momento en que nuestra perspectiva se mantiene completamente abierta y coincide con la totalidad del proceso (cuando se vuelve tan “amplia” como el Cielo). Por tanto, no encuentra uno nada que decir del sabio, nada que alabar, carece de carácter y de cualidad...” (6)

Jullien sostiene que Confucio no se empeñó en mantenerse puro de las restricciones de las costumbres sociales o morales en aras de la santidad, sino que dice de sí mismo: “no hay nada que yo pueda o que yo no pueda”, que es lo mismo que decir: al Maestro no hay nada que le convenga o que no le convenga, ni se sacrifica al “adaptarse” al mundo ni se mantiene empeñado en conservar su virtud. El Maestro “...es capaz, según las situaciones, de llegar a ambos extremos...no tiene ideas acerca del compromiso...puede ser tan intransigente como el que más y rechazar el compromiso, o comprometerse por completo con el mundo si tiene esperanzas de enmendarlo. Acerca de este conflicto de valores, entre la transigencia y el compromiso, Confucio carece de ideas...” (7)

El Maestro no se guía por reglas, que por fuerza son siempre arbitrarias, sino que busca, derivándose de la situación misma, el óptimo continuo de la regulación, sin

preocuparse por defender su supuesta pureza ni por ser tachado de acomodaticio: “...al adaptarse a la posibilidad del momento hasta el punto de borrar todo yo personal, Confucio consigue mantener una normatividad, pero sin que sea exclusiva y categórica; y es variando así de un polo al otro, de un extremo al otro, como puede realizar el justo medio continuo de la regulación...” (8)

Pero ese justo medio no es el de una “sabiduría timorata”, ni el justo medio aristotélico. Se trata de una adaptabilidad plástica que consiste en llevar hasta el fondo cada posibilidad, de acuerdo con lo que la situación pida: *ora entregarse por completo a la fiesta, ora sumergirse en la soledad y el trabajo*. En ese sentido puede ser un “medio” posible, por ejemplo, llorar tres años por un duelo.

No hay que pararse en el medio del camino, sino poder pasar igualmente de lo uno a lo otro, *poder a la vez lo uno y lo otro*. De no ser capaz de este amplio rango de variación, el Maestro se expondría a vivir todo a medias, tanto el dolor como la alegría, la severidad como la beneficencia. *El sabio no se aferra, pero tampoco se niega; no se dispendia, pero tampoco se ahorra*.

Esta actitud amplia y móvil se traduce en la expresión de la sabiduría confuciana, que no apunta a las fórmulas, sino más bien al *sabor-sentido*. Actuando de este modo, la sabiduría de Confucio no se dirige sólo a la inteligencia, sus dichos no tienen que ser descifrados, sino que aspiran a disolverse, a ser “saboreados” por el pensamiento. El dicho confuciano (el vehículo de la sabiduría de Confucio), tiende a incitar mucho más que a indicar. El dicho no pretende dar lecciones sino despertar la mente del receptor, solicitando al pensamiento lo más ligeramente posible: en lugar de forzarlo, busca bañarlo y contaminarlo: le *da qué pensar*. Jullien dice que el status del dicho de sabiduría china es el de la *observación*, tanto si va dirigida a un interlocutor particular, como si se presenta como una recomendación más general. El *Lunyu* (recopilación de los dichos de Confucio) sólo hace observaciones, y el comentario debe limitarse a glosar sobre las palabras del Maestro, absteniéndose de las operaciones hermenéuticas.

La *observación* confuciana no tiene la misión de decir la verdad (no es un enunciado), ni ilustrar (no es un ejemplo): no expone una idea. No es tética. Sin embargo subraya lo que podría pasar inadvertido, llama la atención del interesado un poco “de pasada”, no define sino que señala. Confucio, sin estar atado por definiciones, hace observaciones para que los demás tomen conciencia, por un sesgo o el otro, de la

Foucault no piensa por fuera de la subjetivación occidental, sino por dentro de ella, para alcanzar a percibir como fue, como es, y qué posibilidades de maniobra tiene el sujeto frente al estado de cosas que en cada caso se le presenta.

Y así, viaja hasta los griegos para encontrar en ellos la primera forma del pliegue “independiente” y no para encontrar una forma “pura” del sujeto, anterior al poder y al saber. Toda experiencia del sujeto es una experiencia que ya supone relaciones con el saber y el poder: no hay experiencia “pura” ni experiencia “salvaje”.

En *La hermenéutica del sujeto* se propone, partiendo de la primera forma de relación consigo mismo: *epimeleia heautou*, analizar la manera en la que la experiencia que el sujeto hace de sí mismo, ha variado conjuntamente con los distintos regímenes de verdad y de saber. El tema de ese curso es, desde la primera clase, la forma de historia en la que se entablaron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad.

Foucault entiende que el poder de la verdad se encuentra *por fuera* de su enunciación<sup>10</sup>, y que la verdad no obliga por la fuerza de su propia evidencia, sino en virtud de otra cosa. Esta postura contradice la idea corriente que entiende que la verdad es suficiente para hacer su propia ley, pues la fuerza de coerción de la verdad es lo verdadero mismo. Foucault dice que no hay que confundir la verdad como *rex sui*, es decir como algo creador y detentador de los derechos que ejerce sobre los hombres, y la verdad como *index sui*, es decir como reflejo de un efecto de verdad que le es externo.

Si la verdad es un *index*, es decir no obliga por sí misma, sino que es sólo un indicador, debemos buscar por detrás de ella una suerte de compromiso, que diría: “*si es verdadero, me inclinaré*”, “*es verdadero, entonces me inclino*” o “*es verdadero, entonces estoy ligado*”.

El carácter constrictivo de la verdad, no es una característica que le sea innata, sino que se desprende de la manera en la que cada régimen de verdad funciona e instituye su propia normatividad. Busquemos el compromiso que subyace por detrás de un régimen de verdad y encontraremos la manera y la extensión de la acción de la verdad sobre el sujeto: *la experiencia del sujeto va a ser determinada por la relación que entable con un régimen de verdad.*

---

<sup>10</sup> Foucault trata esta cuestión en los términos aquí indicados, en un curso todavía inédito, que lleva el título *Du gouvernement des vivants*. Por esa circunstancia nos serviremos sólo de las referencias que Francesco Adorno en la obra citada en la bibliografía, hace de ese material.

---

Citas:

- (1) Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* p.15.
- (2) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 133.
- (3) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 139.
- (4) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 139 (nota).
- (5) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 25.
- (6) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 27.
- (7) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 27.
- (8) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 31-2.
- (9) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 172.
- (10) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 155.
- (11) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 83.
- (12) Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. p. 62.

## 8. La relación consigo mismo y la *verdad* que esta necesita

I. En el resumen del curso del Collège de France, Foucault dice que las técnicas de sí grecorromanas tendían en lo fundamental a “...proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esa verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reina soberanamente en nosotros...”<sup>(1)</sup>

No se trataba de modificar al sujeto de modo tal que éste cambiara totalmente, sino de proveerlo de una verdad con la que construiría un *dobte* gobernante de sí mismo, aquello que Foucault llama *cuasi-sujeto*. El individuo que cuida de sí, no desconoce los vínculos que lo ligan al poder, asiente su papel en el juego político y social, ni tampoco reniega del “*saber del mundo*”, que puede ser perfectamente cierto y ajustado a la realidad. Sin embargo, en su relación consigo mismo, se reserva el derecho soberano de obedecer sólo al cuasi-sujeto que ha creado, y de reconocer como *verdad* sólo al saber que le permita alcanzar la meta que se propone, es decir el perfecto dominio de sí.

La verdad necesaria para cuidar de sí en la configuración grecorromana de *epimeleia heautou*, está fuera del sujeto. Tan afuera está, que si éste no cuida de sí, permanecerá separado de ella por toda la vida, vivirá su existencia como un *stultus*. La tarea del individuo, para lograr construir ese cuasi-sujeto, es una tarea de subjetivación del discurso de verdad: *tiene que hacer suya esa verdad que está fuera de él*.

La ascesis grecorromana tiende por sobre todo a hacer propios los discursos verdaderos a través de la memoria. Por un lado, en el sentido más llano de la noción de memoria: inscripción de un recuerdo por la repetición constante. Así como se memorizan las tablas de multiplicar, para que, cuando necesitemos efectuar un cálculo, el resultado esté tan enraizado en nuestra memoria que se nos aparezca en forma instantánea. Por el otro, amén de esa función de memorización, los ejercicios de *melete* o *meditatio*, apuntan a una identificación del sujeto con ese *logos* en el que se ejercita. Esos ejercicios tienden a lograr que el pensamiento actúe sobre el sujeto para que este encarne el *logos* verdadero. *El sujeto se ejercita en el pensamiento y el pensamiento juega con el sujeto*. Este tipo de procedimiento recuerda a las distintas variantes del entrenamiento

actoral, en las que se busca el material para la creación de un personaje. Mientras algunas escuelas aconsejan al actor buscar lo necesario en su propia experiencia personal, en su propia memoria emocional, para actuar “desde adentro hacia fuera”; otras recomiendan más bien sumergirse en el momento del personaje y en la comprensión de las circunstancias de la escena, *imaginando más que recordando*, para acceder a las emociones necesarias, de modo tal que el actor actúe libremente, “como lo haría” el personaje mismo.

Esta última es exactamente la descripción de los ejercicios de *praemeditatio malorum*, en los que el sujeto imagina lo más vivamente posible una escena problemática, para preguntarse: *¿Qué haría yo en tal o cual circunstancia límite?*

II. Con el cristianismo, la verdad va a tener un origen distinto. Por un lado aparecen las verdades de la Revelación, el Texto, el Libro, que generan una obligación de *creencia* mucho más onerosa que en cualquier forma de religión anterior. Por el otro aparece una “parte” de la verdad que, a diferencia del modelo grecorromano, sí procede del sujeto. Esa porción de la verdad que el sujeto produce es la que proviene de la confesión, hasta el más vicioso de los pecadores tiene algo que decir: la verdad sobre sí mismo. Ese discurso que el sujeto produce sobre sí no es el resabio de una sabiduría innata o perdida que recuperaría para su enriquecimiento, sino que esa verdad es justamente aquello a lo que tendrá que renunciar. *La verdad de la confesión es lo que el sujeto tiene que sacar de sí para alcanzar la Verdad.*

En su configuración cristiana, cuidar de sí es creer, tener por verdadera a la Palabra, pero al mismo tiempo, preparar constantemente el terreno interior examinándose y extirpando de sí todo lo que ata a la *carne*, es decir lo que separa de Dios. La verdad de la confesión es indispensable para acceder a la Verdad.

III. Más allá de la función sacramental y religiosa que tomó dentro del cristianismo, la figura de la confesión abrió la puerta a un nuevo enfoque en la relación del sujeto consigo mismo: una relación hermenéutica que se encontraba ausente en el cuidado de sí grecorromana.

La confesión cristiana inauguró un lazo inédito entre sujeto y verdad: el sujeto pasó a ser productor de un tipo de verdad, una producción que lo liga y lo individualiza. La confesión viene a producir una excrecencia de la relación consigo mismo, podríamos

decir otro *cuasi-sujeto*, del que el sujeto ya no podrá desligarse. A diferencia del *cuasi-sujeto* del cuidado de sí grecorromano, que se constituía por subjetivación de la verdad, este *cuasi-sujeto*, casi involuntariamente concebido, nace al transformarse el sujeto en el objeto posible de una verdad.

---

Citas:

(1) Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. p. 475.

## 9. La relación consigo mismo como pliegue del afuera, su necesidad de actualización permanente. La visión estoica del acontecimiento.

I. Deleuze insiste en la necesidad de concebir la relación consigo mismo, en la manera en la que Foucault lo hacía, es decir como un *doble*.

El doble “...nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí (“se trata de mostrar como lo Otro, lo Lejano, también es lo más Próximo y lo Mismo”)...” (1)

La relación consigo mismo no es un doblez que se produce una vez, para quedar congelada luego como una fotografía: sino *siempre* y *permanentemente* un pliegue del afuera. El pliegue debe mantener su relación con el afuera siempre actual, si no quiere endurecerse y fosilizarse. Su solidificación importa un peligro doble para la relación del sujeto consigo mismo: por un lado ya no podrá enfrentar al acontecimiento con la agilidad necesaria, y por el otro se tornará previsible, legible y por ende utilizable no sólo por el sujeto, sino también por terceros.

La diferencia entre el afuera y el adentro de la relación consigo mismo se determina por una minúscula diferencia, que Deleuze llama el “desgarro”: la nueva regla según la cual el tejido externo se tuerce y se dobla. Esa nueva regla es facultativa, y se vincula con el azar, la tirada de dados. La novedad que Foucault encuentra en los griegos es aquel desgarro inicial que inaugura una tercera dimensión, la de la relación consigo mismo, y da lugar a la creación de un *adentro* que se abre y se desarrolla según una fisonomía propia.

Sin embargo, la relación consigo mismo, ese “bolsillo” interno y autónomo del afuera nacido entre los griegos, no se constituyó en una ganancia adquirida definitivamente. Tras aquel efímero verano grecorromano esa tercera dimensión se abrió a la colonización por parte de las relaciones de poder y de saber. El doblez se desplegó, se hicieron saltar las costuras que lo protegían y la tercera dimensión pasó a ser una

herramienta, la subjetivación se transformó en sujeción. El poder delimitó en el sujeto una individualidad, que permitió la instalación de los procesos de objetivación del sujeto. Se inscribió sobre el sujeto un saber que lo toma por objeto.

Poniéndolo en términos económicos, desde el modelo grecorromano pasando por el cristiano y hasta nuestros días, el sujeto paga cada vez más cara su subjetivación. La moneda de pago es su propia relación consigo mismo, que retrocede para alojar en sí al saber y al poder. Este negocio puede parecer incomprensible, si no se tiene en cuenta que el poder y el saber retribuyen con bienes valiosos el curioso hospedaje que el sujeto les proporciona.

Ellos van a otorgar al sujeto una individualidad, que va a ser objeto de su apego: el sujeto va a querer su individualidad, y sobre todo los derechos que ella le concede. El sujeto cambia una relación consigo mismo que era un doble del “vacío irrespirable”, una porción permanentemente renovada de un afuera desmesurado, por un paisaje mucho más acogedor. Y *en tanto* el sujeto albergue en sí mismo ese paisaje apacible podrá disfrutar de los placeres complementarios de conocerse y de reclamar todas las ventajas que el poder le concede.

Pero ya se ha dicho, esa individualidad no es gratuita. Una de las consecuencias más directas de esa capacidad del sujeto de reconocerse en una identidad, es justamente la posibilidad de leer esa identidad, y por ende confesarla. Confesar es decir quién es uno, y atarse a esa identidad: *reconocerse en ella*. La relación del sujeto consigo mismo sólo puede ser confesada en cuanto su carácter mutable se aquieta y se fija en determinaciones más o menos generales. Por decirlo un poco precariamente, la subjetivación comienza paulatinamente a “filtrar” o “gotear” su capacidad de constituirse por plegamiento del afuera, al adherir cada vez más a la verdad que produce sobre sí, que tiende a repetir -ahora como discurso propio- lo que dicen o hacen decir las restantes dimensiones. El sujeto sigue existiendo, pero su configuración se torna cada vez menos rica en posibilidades.

II. La relación que el sujeto mantiene con el poder es ineludible, no puede pensarse en el sujeto en los términos de una *tabula rasa*, para pasar luego a detectar en qué manera el sujeto sería *pervertido* por el poder y el saber. Si hay sujeto hay saber y hay poder, y más aún, hay un sujeto que ama al poder, porque es el poder el que lo hace *ser*,

el poder le promete la continuación de la existencia y explota en él su deseo de supervivencia.

Rompiendo el encierro del poder y del saber, Foucault nos dice: *si hay sujeto hay poder y hay saber, pero también hay una cierta relación consigo mismo.*

Esa relación abre un *Sí mismo*, un espacio en el que el sujeto puede aplicarse las normas del poder y del saber, o ejercer una cierta autonomía, como lo habrían hecho los griegos y los romanos. Deleuze nos hace notar que la relación consigo mismo sólo se torna verdaderamente significativa por su vinculación con el afuera, por su ser de *doble permanente* del afuera. Esa relación con el afuera permite al sujeto contar permanentemente con una “materia prima” renovada que será su resguardo, una fuente inagotable de recursos para poder, tal vez, hacer otra cosa que *reiterar las condiciones de su sujeción*. Sólo ese lazo con el afuera le permite la posibilidad de erguirse y lidiar con las restantes dimensiones que intentan fijarla, tornarla legible y colonizarla.

La operación del pliegue del afuera es bastante difícil de pensar en el terreno de la teoría, y lo es mucho más cuando intentamos llenarla de algún contenido: *¿Cómo se pliega el afuera?*

En varias entrevistas, Foucault manifiesta su interés en la concepción de la vida como material susceptible de ser convertido en una obra de arte, y en la *existencia estética* como una manera posible de dar a la relación consigo mismo una forma que pueda permanecer ajena a las dimensiones del poder y del saber. La forma artística, en tanto que pura creación, puede traer hasta el sujeto un campo de posibilidades no normalizadas, ajenas a las categorías de lo verdadero y lo útil.

Si bien Deleuze hace un extraño dibujo del pliegue<sup>11</sup> en su *Foucault*, sus referencias al vínculo entre la relación consigo mismo y el afuera no se dirigen en lo fundamental hacia lo artístico. Para ilustrar la “captura” posible de un afuera vivo y ondulante, elige más bien metáforas meteorológicas (el centro de un ciclón), anatómicas (la glándula pineal), entre otras.

Pero una de sus referencias fundamentales proviene de la Antigüedad, y más precisamente de la singular percepción del acontecimiento entre los estoicos. Deleuze entiende que es necesario comprender la voluntad estoica como *proairesis*, es decir como

---

<sup>11</sup> ¡Un dibujo en un libro de filosofía!

elección deliberada y anticipada del acontecimiento. La moral estoica *concieme* al acontecimiento, y consiste fundamentalmente en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en cuanto sucede.

Querer el acontecimiento para los estoicos implica asentir a él sea cual fuere, sin interpretación alguna, gracias a un “uso de las representaciones” (los ejercicios de *melete*), que *acompaña* la efectuación del acontecimiento asignándole el presente más limitado posible.

El estoico no se preocupa por las causas que van a provocar el acontecimiento, ya hemos visto que ese tipo de conocimiento causal no le interesa. Sin embargo, el estoico dobla esa causalidad (que desconoce) y la hace suya en la forma de una *casi-causa*. La *casi-causa* no crea nada, sino que *opera*, y sólo quiere lo que sucede. Y mientras que las causas corporales actúan y padecen por una mezcla cósmica universal y presente, la *casi-causa* opera tratando de *doblar* aquella causalidad física, actuando o bailando (como un actor o un bailarín) el acontecimiento en el presente. El estoico se prepara entonces con sus ejercicios sobre el pensamiento para actuar o bailar el acontecimiento. La forma de esa actuación o danza, sólo se revelará cuando el acontecimiento se haga presente.

El actor estoico quiere algo *en* lo que sucede, busca el acontecimiento puro y lo selecciona. La tarea no puede ser más difícil, pues el acontecimiento no es justo sino a nivel del todo, en el círculo entero del presente divino. En cada fotograma de ese gran film, cada acontecimiento particular puede ser la ignominia más abyecta: el dolor, la tiranía, la guerra. El actor debe seleccionar el acontecimiento puro en lo que sucede, tratando de no quedarse enganchado en el terror que lo que sucede le produce, no dejarse inocular el resentimiento contra lo que sucede: “*desprender de cada cosa su porción inmaculada, lenguaje y querer, Amor fati*”. (2)

El acontecimiento no es lo que sucede (que es sólo un accidente), sino que está *en* lo que sucede. Eso es lo que debe ser comprendido, luego querido y representado en lo que sucede. Y mientras ese acontecimiento, ahora querido, está por venir, el sujeto no puede adivinarlo, pero sí ensayar sus ejercicios de elongación y agilidad para esperar el acontecimiento. La *paraskue* lo prepara para el enfrentamiento, pero no le revela de él más que una sola cosa: *acontecerá, puedes estar seguro de eso*.

“...Bousquet añade: “Conviértete en el hombre de tus desgracias, aprende a encarnar su perfección y su estallido”. No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más: ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos, y con ello renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne...” (3)

Hacerse digno de lo que sucede, ese es para Deleuze el único sentido de la moral estoica. El movimiento del estoico no consiste en diluir el acontecimiento para bajarlo hasta su nivel, sino por el contrario, intentar elevarse hasta su altura para vivirlo de la mejor manera posible, para aceptarlo, y si es posible amarlo.

Lo contrario a este extraño amor al acontecimiento es el resentimiento contra él, que siempre esconde un “podría haber sido de otra manera” o un “debería haber sido de otra manera” que nos obliga a captar lo que sucede como injusto: el resentimiento importa un juicio. Es fácil confundir este insólito *querer el acontecimiento* con la resignación, sin advertir que la resignación es todavía una figura del resentimiento. Resentir el acontecimiento es no haberlo despojado totalmente de las representaciones que suelen acompañarlo, sino por el contrario insistir estúpidamente en que se ajuste a ellas. El resentimiento es juzgar al acontecimiento con nuestras reglas, sin aceptar que le son absolutamente ajenas, y que no puede violarlas, porque ni siquiera las conoce.

Mediante los ejercicios de manipulación de las representaciones, el estoico espera el acontecimiento. Por un lado lo comprende en su estado puro, en su verdad eterna, mas allá de su efectuación espacio-temporal, eternamente por venir y ya pasado. Pero, *a la vez y simultáneamente*, quiere la encarnación de ese acontecimiento en un estado de cosas y en su cuerpo: *quiere encarnarlo*.

Esto no quiere decir que el estoico sólo tenga *la intención* de envolver el acontecimiento con sus representaciones: lo logra o no lo logra y la sola intención de hacerlo no vale nada. O dobla el acontecimiento en una representación viva que captura el afuera o produce una representación estúpida, inútil. La representación estúpida no consuela ni justifica, es simplemente la nada.

Deleuze entiende que Plutarco se equivoca en pensar al sabio estoico como alguien que “...trata de hacerlo todo, no para alcanzar el fin, sino para haber hecho todo lo que dependía de él para alcanzarlo...” (4). Paul Veyne entiende también que la concepción moral de la intención es desconocida en el mundo grecorromano. “...La idea de intención, probablemente brotada del mundo bíblico de los Salmos, no es grecorromana; la Antigüedad clásica no

*se preocupa por la humilde y gimoteante pureza del corazón, no escudriña los riñones y los corazones, no olfatea el aroma de las almas...Con todas sus fibras el estoicismo excluye una moral de la intención. Lo que ha engañado a los comentaristas es la actitud "resignada" del estoico. Pero una cosa es resignarse a la desdicha y al fracaso por amor a un destino cósmico, y otra es, si se fracasa, buscar una excusa o reconfortarse con la pureza de las intenciones."* (5)

Deleuze entiende al estoico mucho más cerca de la visión zen,<sup>12</sup> en la que "...el tirador de arco debe alcanzar un punto en el que lo apuntado es también lo no apuntado, es decir, el tirador mismo y en el que la flecha avanza sobre su línea recta creando su propio fin, en el que la superficie de la diana es también la recta y el punto, el tirador, el tiro y lo tirado..." (6)

Doble ascesis del tirador estoico: antes de disparar, se despoja de todo lo exterior para concentrarse en su acto, y una vez que la flecha ha abandonado el arco, se despoja de todo nuevamente. Si la flecha no alcanza la diana, no hay triunfos morales.

La perspectiva de Deleuze sobre la relación estoica con el acontecimiento nos proporciona un matiz nuevo, que llena de vivacidad a la "tercera dimensión", es decir a la relación del sujeto consigo mismo.

III. Si el sujeto elige el afuera para plegarlo, si decide que la materia de su relación consigo mismo va a ser el pliegue del afuera, deberá rechazar la identidad que le proponían las restantes dimensiones, o al menos "envolverla", no tomársela demasiado en serio. Y así, ya no podrá clamar por los derechos propios a aquella identidad que el poder y el saber intentan "otorgarle": el sujeto rechazará esa identidad y con ella los derechos que gracias a ella le corresponderían. Sus encuentros con el saber y el poder tomarán a veces la forma de un enfrentamiento: "*¡No pasarán!*", y otras, la apariencia de una sospechosa *entente cordiale*.

Foucault no viene a decirnos que *hagamos como los griegos o los romanos, sino que advirtamos que la autonomía en la relación consigo mismo es posible*. Nos invita a problematizar no ya la existencia de la relación consigo mismo (no somos orientales, no podemos prescindir de ella) sino su configuración y su economía.

---

<sup>12</sup> Foucault usará la misma referencia al equiparar la concentración de quien cuida de sí con la de un tirador japonés. Es el tipo de concentración se desprende de todo lo exterior y se centraliza en su propia acción. Esa acción que no pasa por un desciframiento de la situación, sino ante todo por una atención y concentración de tipo atlético: el arquero se despoja de todo lo que lo rodea y se transforma en el recorrido de la flecha. (Cfr. *La hermenéutica del sujeto*. p. 223)

Para que la relación consigo mismo pueda honrar su vínculo esencial con el afuera, deberá exhibir una tendencia permanente a la “des-individualización”, una fuerza de ruptura que el sujeto mantendrá en un equilibrio inestable. Un malabarismo permanente entre hacer interiores las codificaciones y la puesta en cuestión de su propio ser de sujeto.

La relación consigo mismo debe enrarecer continuamente la relación hermenéutica, que es su flanco débil, poniendo en cuestión permanentemente ese desciframiento tan placentero para sí y tan útil para las restantes dimensiones, las del poder y el saber. Pero fundamentalmente, la relación consigo mismo debe caer en la cuenta de que, con las restantes dimensiones, sólo hay (y sólo puede haber) una relación *agonal*. La relación consigo mismo, trabada en una litis permanente con las otras dos dimensiones, no podrá apelar ya a los términos jurídicos, no podrá pedir que le sean concedidos derechos, pero quedará finalmente relevada también de la obligación de concederlos.

El cuidado de sí sólo se someterá a aquella regla tan bien conocida por Antíloco, que dice que sólo en la cancha puede apreciarse la calidad de los caballos.

*Nota:* ¿Cuál es la forma que toma psíquica que toma el sometimiento del sujeto al poder? Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*, dice que la explicación de la manera concreta de actuar del poder sobre el sujeto, transita por caminos complicados, que no fueron explícitamente tratados ni por Foucault ni por la ortodoxia psicoanalítica. Sin embargo, Butler recuerda que el problema de la sujeción había sido tratado por Hegel en la sección de la *Fenomenología del espíritu* donde describe el acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su caída en la “conciencia desventurada”; y también en Nietzsche, en *La genealogía de la moral* cuando describe el proceso por el cual la represión y la regulación generan los fenómenos superpuestos de la conciencia y la mala conciencia, y cómo estos últimos se vuelven esenciales para la formación, la persistencia y la continuidad del sujeto. En esos casos el poder, que en un principio aparece externo, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto. En el sujeto el poder asume una forma que está marcada por la figura de una *vuelta sobre sí mismo, e incluso de una vuelta contra sí mismo*.

Esta figura de la *vuelta*, dice Butler, funciona como una suerte de momento fundacional del sujeto, cuyo estatuto ontológico será siempre incierto y difícil de asir fuera del campo metafórico. Y es por ello que resulta tan difícil incorporarlo a la descripción de la formación del sujeto, ya que si el sujeto está fundado por el poder, ¿qué o quién se da vuelta para incorporarlo?

Aquello que parece explicarnos el mecanismo nos deja perplejos: “*La paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe. Intentamos dar cuenta de cómo nace el sujeto mediante una figura que provoca la suspensión de nuestras certezas ontológicas*”. (7) Butler entiende que tal vez el recurso al tropo sea indispensable para explicar la generación del sujeto.

Sea como fuere explicada esa relación fundacional entre el sujeto y el poder, persiste un vínculo *apasionado* entre ellos: el sujeto no sólo se forma en la subordinación, sino que ésta le proporciona su continuada condición de posibilidad. En el prefacio al *Anti Edipo*, Foucault ya se había referido al extraño romance del sujeto con el poder, encarnado en el fascismo que habita en nosotros y que “...*nos hace amar el poder, desear la misma cosa que nos domina y nos explota*...”. (8)

Butler hace hincapié en la necesidad de tener siempre presente esa vulnerabilidad innata del sujeto, como elemento indispensable para comprender los callejones sin salida a los que suelen conducir los esfuerzos de emancipación. Y en ese sentido se pregunta por la deuda del sujeto con el poder, y también acerca de la manera en la que el sujeto puede hacer frente a ese endeudamiento estructural, para alcanzar a “*hacer algo más que reiterar las condiciones de subordinación*”.

---

Citas:

- (1) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 129.
- (2) Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. p. 159.
- (3) Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. p. 155.
- (4) Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. p. 155.
- (5) Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. p. lll.
- (6) Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*. p. 155
- (7) Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. p.14.
- (8) Foucault, Michel. *Dits et écrits II*. p 133-136.

## 10. La relación consigo mismo desde la perspectiva de Deleuze: un pliegue ingenioso del afuera. La *mêtis*.

I. Con un ojo abierto a las actualizaciones de las restantes dimensiones con las que está trabada en una litis permanente, y manteniendo siempre renovada su vinculación con el afuera, Deleuze nos presenta a la relación consigo mismo como un virus informático o un animal al acecho. Y así, anima a la relación consigo mismo con un espíritu vivaz, astuto, en el cual reside su capacidad de supervivencia.

Desde la perspectiva de Deleuze, la relación consigo mismo tiene *metis*.

II. Los griegos pensaban que una realidad cambiante, múltiple y con poderes polimórficos, sólo podía ser enfrentada por quien probara ser aún más múltiple, más móvil y polivalente: *una naturaleza sólo puede ser afectada por otra igual*. Dadas dos fuerzas antagónicas en conflicto, los griegos consideraban que el éxito material y concreto de una de ellas podía producirse de dos maneras: o bien por el propio peso de un poder efectivamente superior, o gracias a métodos de los que puede servirse quien tiene un poder inferior, que le permiten revertir el resultado natural de la ecuación de las fuerzas.

Esa habilidad de mimetizar las múltiples posibilidades del azar, y servirse de la ocasión (*kairos*) para desnivelar la situación en su favor, posibilitando la victoria en una situación agonal, era llamada *metis*.

Esta forma de prudencia informada emerge en los más variados niveles del pensamiento griego, tanto en las antiguas teogonías y mitos sobre la soberanía, en las prodigiosas metamorfosis de los dioses, como en las técnicas de la caza y la pesca, en las habilidades del tejedor, del carpintero, del piloto de una embarcación, en el ojo entrenado del médico, en el talento de un político, en el polimorfismo de un pulpo, en la astucia del zorro y en las seductoras ilusiones retóricas de los sofistas.

La *metis* puede ser definida como “...un tipo de inteligencia y de pensamiento, una manera de conocer, que implica un cuerpo complejo pero coherente de actitudes mentales y comportamiento intelectual, que combina seducción, sabiduría, premeditación, sutileza de mente, engaño, recursos, vigilancia, oportunismo, habilidades variadas y experiencia adquirida en años...” (1)

La *metis* opera en un dominio muy amplio entre los griegos, tiene una posición importante en su sistema de valores, pero aparece sin embargo siempre bajo la superficie, implicada o sobreentendida en procedimientos prácticos, que aún cuando son usados, no son jamás explicados. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant se proponen, en su libro *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs* indagar en este concepto fundamental (o *categoría mental*, como ellos la llaman), que pese a haber sido altamente valorado por los griegos, no fue motivo de ningún tratamiento teórico o análisis conceptual. Los autores dicen que si bien es fácil detectar la presencia de la *metis* en el centro del mundo mental griego, no hay sin embargo textos que revelen derechamente sus orígenes y principales características. No hay tratados acerca de la *metis*, ni ningún sistema filosófico basado en los principios de la inteligencia astuta.

Siendo que la inteligencia griega no tiene nada que decir acerca de la *metis*, Detienne y Vernant se proponen buscarla justamente en aquello que el filósofo deja de lado, o menciona sólo con ironía u hostilidad. Para ello se sirven de los relatos míticos, que cantan la astucia de los héroes y alaban las prodigiosas tretas de los dioses, y se detienen también en textos de caza y pesca, que describen las maneras de actuar de los ciertos animales y las formas posibles de cazarlos.

La *metis* hace su primera aparición en *La Ilíada*, en el episodio de *Los Juegos*. Allí se nos presenta al joven Antíloco ante la posibilidad de perder una carrera de carros, debido a la inferior velocidad de sus caballos. Siguiendo el consejo de su padre, Antíloco concibe una maniobra que es de alguna manera una trampa. Y así, aprovecha un angostamiento de la pista y dirige su carro en forma oblicua frente al de Menelao, cerrándole el paso y poniéndolo en riesgo de colisión. Sorprendido, Menelao se ve obligado a frenar sus caballos, dando de este modo a Antíloco la ventaja necesaria para ganar la carrera.

En este relato Detienne y Vernant leen ciertos rasgos esenciales de la *metis*:

- La capacidad de desnivelar una situación adversa: es la *metis* la que permite a Antíloco ganar la carrera aún cuando su adversario estaba dotado de caballos más veloces;
- La concentración: Antíloco conoce su situación de desventaja, y por ello mantiene sus ojos fijos en el hombre que tiene delante durante toda la carrera, esperando el momento propicio para llevar a cabo su plan;

- Finalmente, la *metis* posee el ardid máspreciado de todos, la duplicidad: se presenta siempre como lo que no es y esconde su naturaleza bajo una apariencia inofensiva. La acción de Antíloco aparenta ser fruto de su imprudencia y su falta de control sobre los caballos, y es por ello que Menelao incluso grita a su rival: “¡Estás *manejando como un loco!*”, sin advertir hasta el final la maniobra de la que estaba siendo víctima.

Heracles es el hombre de la *metis* en la tradición griega, su más excelente encarnación. Homero lo llama *polumetis*, *polutropos*, *polumechanos*, indicando la característica principal del héroe, que es precisamente su intrínseca diversidad, su plenitud de recursos, su capacidad de duplicidad y metamorfosis, que se revela como indispensable para actuar en un mundo en perpetuo movimiento. Para atrapar al *kairos* y aprovecharlo, hay que ser tan móvil como él: sólo el hombre de la *metis* es capaz de vérselas con el *kairos*.

Zeus, el soberano del universo no es ajeno a esta inteligencia. Kratos y Bie, la dominación y la fuerza bruta flanquean su trono, como sus perpetuas sirvientas, pero no son ellas las únicas razones de la primacía del dios olímpico. No contento con unirse a Metis por su primer matrimonio, Zeus se transformó en pura *metis* al devorar a su cónyuge cuando ella estaba embarazada de Atenea. Fue esa una sabia precaución, ya que según la profecía, Metis daría luego a luz a un hijo varón que terminaría por destronar a Zeus. Al devorar a su esposa Metis, Zeus se aseguró que en adelante no habría *metis* pudiera dirigirse contra él, ningún truco podría ya ser elucubrado sin que pasara por su mente, nada podría ya sorprenderlo, ni burlar su vigilancia o frustrar sus designios.

Los tratados de pesca y caza de Opiano de Apamea (siglo II d.C.) nos introducen a una serie de descripciones sobre las tretas que algunos animales ejercitan para capturar a sus presas y desconcertar a sus predadores. En esos textos se dan también consejos para pescadores y cazadores. Recomiendan a éstos el disimulo, para ver sin ser vistos, mantener sus ojos permanentemente fijos en su objetivo: estar al acecho, tener sutileza y fineza en sus movimientos, esconder bien sus trampas para hacerlas indetectables, elegir líneas de pesca tan delgadas como un cabello, para tornarlas invisibles.

Estos textos alaban las trampas y ardides de varios animales como el pez-zorro, la estrella de mar y el erizo. Sin embargo, las bestias más altamente consideradas en la cuestión de la *metis* son indudablemente el zorro y el pulpo. El zorro es el animal más astuto de todos, capaz de todos los trucos. Y así, puede quedarse totalmente inmóvil, casi sin respirar, para atrapar por sorpresa a los animales que se acercan a él creyéndolo muerto. En un solo movimiento salta sobre su presa que no tiene ya alternativas. El pulpo es voluble, puede mimetizarse con las piedras mientras está al acecho, sus múltiples tentáculos le permiten un amplio alcance, su apariencia sin retaguardia reconocible hace difícil adivinar su posición. Su truco más reconocido es su capacidad de segregarse una nube de tinta que le permite tanto eludir a sus enemigos, como atrapar a sus presas, envolviéndolas en la oscuridad como si fuese una red. Heracles fue llamado incluso “pulpo” por su afilada *metis*.

La capacidad de asumir formas a voluntad sin quedar atrapada por ellas, es la característica principal de la *metis*. Los autores distinguen en los textos poéticos dos tipos de mutabilidad en el campo de la conducta humana. Uno de ellos es la que corresponde al hombre de la *metis*, en la cual el cambio es táctico y actúa como una herramienta al servicio de quien la ejerce. El *polutropos*, aún ágil y cambiante, sólo varía para alcanzar sus objetivos, permaneciendo siempre dueño de sí. El otro tipo de hombre mutable es el *ephemeros*, que cambia sólo pasivamente, como una reacción. El *ephemeros* cambia con el viento: Píndaro lo llama la presa típica del tiempo astuto, el hombre al que siempre se le escapan las oportunidades. El cambio del *ephemeros* es como el del camaleón, un cambio defensivo, y no el fruto de un curso de acción deseado o planeado. El pulpo y el zorro, animales de la *metis*, por el contrario, manejan sus cambios activa y deliberadamente para alcanzar una meta.

Para encontrar su camino en un mundo de devenir, y para aprovechar de las ocasiones permanentemente fugitivas, el hombre de la *metis* debe competir con el *kairos* en astucia, la inteligencia debe, en los ojos de los griegos, adoptar de alguna manera la naturaleza de ese devenir. A fuerza de flexibilidad, la inteligencia debe transformarse y permanecer en constante movimiento.

Este tipo de inteligencia para la cual la caza y la pesca actuaron tal vez como modelo, se extiende mucho más allá de esas actividades en la cultura griega. El rol central que los griegos dieron a la figura de Heracles, la personificación de la *metis*, es

una muestra emblemática de su importancia. La *metis* preside en muchas otras actividades en la que el hombre enfrenta fuerzas hostiles demasiado poderosas para ser controladas directamente: está presente en el arte del piloto que maneja el timón contra vientos y mareas, en la habilidad del guerrero frente a las tropas enemigas, en el talento del político que calcula de antemano el curso de los acontecimientos, en la delicadeza y los secretos manuales del artesano, en el discurso del sofista.

Detienne y Vernant consideran que la *metis* fue una noción muy importante para la cultura griega, y entienden que su aparente ausencia del campo del pensamiento, se debe tal vez a que sus historiadores pusieron mucha mayor importancia en las características que marcan la originalidad del helenismo comparado con otras civilizaciones: la lógica de la identidad, la metafísica del ser y de lo inmutable. En el mundo intelectual de un filósofo griego, en contraste con los pensadores de China e India, hay una dicotomía radical entre ser y devenir, entre lo inteligible y lo sensible. Y esto no es simplemente la oposición entre términos antitéticos. Estos conceptos contrastantes que se agrupan juntos, forman un sistema completo de antinomias que definen dos esferas de realidad mutuamente excluyentes.

Por un lado está la esfera del ser, de lo uno, de lo inmutable, de lo limitado, de lo verdadero y del conocimiento definitivo; en el otro lado está la esfera del devenir, de lo múltiple, de lo inestable y lo ilimitado, de la opinión oblicua y cambiante. En este esquema de pensamiento no puede haber lugar para la *metis*, que se caracteriza justamente por su manera de operar oscilando entre polos opuestos y permanentemente mudables. En la *metis* hay: “... *toda una gama variada de operaciones por las cuales la inteligencia, para entrar en contacto con su objeto, se planta frente a él en una relación de rivalidad...*” (2)

Frente a una realidad poliforme, que por su naturaleza es inmune a una captura directa, el individuo de la *metis* -sea hombre o dios- deberá mostrarse él mismo más múltiple, más móvil, más polivalente aún que su adversario. Para alcanzar su objetivo, deberá aprender a marchar “al bies”, hacer su inteligencia cada vez más retorcida y flexible, de modo tal de poder abrirse en todas las direcciones a la vez.

III. La relación consigo mismo se acerca a la *metis*, que jamás revela sus planes y estrategias, porque es artera (como Antíloco); o simplemente porque no los conoce de antemano. La estrategia más efectiva es la más inesperada, la que es imprevisible, la que

no podría ser confesada ni aún bajo tortura: aquella que sólo se concibe en la hora en la que el destino se presenta.

Esta configuración astuta de la relación consigo mismo no es ajena al cuidado de sí grecorromano, que la metaforiza permanentemente a través de actividades que la requieren, como la navegación, la medicina, el gobierno, etc. A lo largo de *La hermenéutica del sujeto* encontramos a *epimeleia heautou* concebida como una ciudadela interior inconquistable, como un entrenamiento atlético que permite mantenerse en guardia y alerta en todo momento, como una especial concentración teleológica que se fija por sobre todo en la acción, en el camino y la distancia que separa al sujeto de la meta.

La *metis* es un talento que se impone al cuidado de sí en su planteo agonal con las restantes dimensiones, porque le permite adelantarse a sus configuraciones, imaginando y creando sus posibilidades. Es especialmente interesante la referencia que Detienne y Vernant hacen del episodio de Antíloco y Menelao en la carrera de caballos, que permite una serie de lecturas.

Hay que tener presente que esa carrera era en lo fundamental, un procedimiento ritual para ratificar la verdad tal como existía al momento de la largada. Menelao era el elegido de los dioses, el héroe que había recuperado el cuerpo de Patroclo (aquel en cuyo honor se celebraban los juegos), y poseía además los mejores caballos: *esa verdad era la que debía aparecer, nuevamente y glorificada*, al final de la carrera. Sin embargo Antíloco se sale del juego, o tal vez, se aviene a jugarlo sólo para salirse de él, rompiendo el acuerdo subyacente, para ganar la carrera por medio de tácticas ilegales. Finalizada la carrera, Menelao intenta resituar la cuestión, al pedir a Antíloco un juramento al que éste se niega. Esa negativa podría considerarse como una suerte de confesión, que volvería a Menelao a su debido lugar de ganador de la justa.

Sin embargo, la *metis* de Antíloco no reside tan sólo en su trampa, en su maniobra oblicua para frenar los caballos de un rival que lo superaba de antemano. Su *metis* es doble: se ubica conjuntamente *antes* de la carrera, cuando decide que no va a ser parte de aquel mecanismo ratificador, y *en* la carrera misma, mediante la producción de una verdad inesperada y exorbitante. Antíloco hace uso de su *metis* para hacer *otra cosa* que reiterar las condiciones establecidas, y produce una verdad que no existía antes de la largada.

La actuación de Antíloco recuerda la de Diógenes en su encuentro con Alejandro, que tiene en apariencia la forma de un contrato de parrhesia, aunque

Diógenes termina usando de su astucia para hacer lo que quiere y lo que tiene que hacer, mostrando al emperador cada una de sus flaquezas, es decir haciendo uso de la parrhesia con la más amplia libertad, exorbitando los términos pactados para que aparezca una verdad que no cabía bajo ninguna forma jurídica. Nobleza obliga, Alejandro que es un buen jugador, no reclama al cínico por la violación de las cláusulas del contrato: la verdad ha aparecido y no hay nada más que decir.

La *metis* se vincula con la posibilidad de ir por fuera de los términos legales y contractuales, porque ella actúa en una situación agonal, en la que esos parámetros no son aplicables. Y como se ha dicho ya, no son válidos para ninguna de las partes: ni podrá exigirse que la otra parte “vaya a menos” para permitir la ratificación de una verdad preconcebida, ni podrá el litigante quejarse por que no se respetan sus supuestos derechos. La *metis* debe correr los velos que intentan disimular el rasgo bélico del encuentro entre las dimensiones, y actuar como un acicate permanente de la relación consigo mismo, recordándole: *Estás en guerra, nadie te reconocerá derecho alguno, y si lo hacen, tendrás que pagarlo caro. Sólo cuentas con lo que puedas hacer.*

El hombre del cuidado de sí concebido como *metis*, se prepara afanosamente para actuar como es debido, no niega el acontecimiento, no se cierra sobre sí para juzgarlo, sino que, mediante una hábil maniobra, lo *duplica*, lo hace suyo ahora en su interior para quererlo y para encarnarlo, no sin antes darle la mejor batalla posible. El cuidado de sí debe ocuparse permanentemente de seguir vivo, de obtener del acontecimiento las condiciones de su posibilidad, con las que creará suplementos de vida, modos de vida. La relación consigo mismo renace siempre, vuelve a levantar cabeza, tejiendo una contra-historia cuyo rastro es difícil de seguir.

La relación consigo mismo pliega el afuera mediante reglas que le permiten ejercer el poder sobre el mismo pliegue, afectarse, darse a sí misma un modo de vida cuya configuración nace de su propio designio. Este plegamiento no produce estrictamente “un” sujeto, sino que produce subjetividad a cada momento: fabrica extrañamente el camino que va a pisar.

Ese pliegue creado no es poder ni es saber sino creación, producción de un sí mismo efímero, sin límites reconocibles. Sólo podemos reconocer un modo de vida retrospectivamente, ya que en el momento de su aparición, choca con nuestros parámetros impidiéndonos cualquier operación del pensamiento. Quien crea modos de vida se arriesga a cada momento a su aniquilación.

Si la relación consigo mismo no quiere perder su lugar en ese *agon* permanente, deberá dar batalla a todo aquello que pretende tornarla cada vez más menguada, más exigua. Deberá tener en cuenta que: “...Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante, ¿qué le queda a nuestra subjetividad? Al sujeto nunca le “queda” nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia según la orientación de los pliegues que subjetivan el saber y doblan el poder. Frente a un deseo demasiado sujeto a la ley ¿vuelve a encontrar el cuerpo y sus placeres la subjetividad moderna?...” (3)

La relación consigo mismo es nada y *no cuenta con nada*, sólo su acción creativa determinará su extensión. Esa acción se traduce en la creación de modos de vida, en la vivificación permanente de sus estrategias, en el cultivo de una actitud de acecho. El sujeto deberá aprender a vivir en un estado de equilibrio inestable, en un movimiento que oscila entre el auto-repudio y la adquisición caótica de las normas individuales a las que decidirá someterse en la forma de una *ascesis propia e intransferible*.

La visión de Foucault en torno a la creación de nuevas maneras de vivir, nuevos modos de existencia, nuevos estilos de vida tiene una importancia superlativa. “...De acuerdo con la manera en que se pliega la línea de las fuerzas, se constituyen modos de existencia, se inventan posibilidades de vida, que implican también la muerte, nuestras relaciones con la muerte: no ya la existencia como sujeto, sino como obra de arte. Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al poder, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas... Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, la pasión. Esta idea de subjetivación no es, en Foucault, menos original que sus ideas de poder o de saber: Las tres constituyen una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones, y también la mas grande de las filosofías modernas (dicho sea sin una pizca de ironía)...” (4)

Deleuze se pregunta por la factibilidad de semejante empresa, a la que carga de una importancia vital: ¿Tenemos algún modo de constituirnos como si mismo y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente “artísticos” más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello (ya que, en cierto modo, en ello nos jugamos la muerte y la vida)? (5)

IV. El cuidado de sí debe servirse de la astucia para navegar los terrenos no cartografiados, para hacer frente a situaciones cada vez diferentes, en las que las estrategias exitosas del ayer, pueden revelarse como ineficaces.

Las antiguas sociedades de soberanía fueron sucedidas por las sociedades disciplinarias, que hacían pasar al sujeto de un círculo cerrado al otro: primero la familia, luego la escuela “*ya no estás en tu casa*”, luego el cuartel y la fábrica “*ya no estás en la escuela*”, la cárcel y el hospital para los menos afortunados, “*ya no estás en ningún lado*”. Deleuze analiza la evolución de la filosofía de Foucault para mostrarnos cómo las formas de actuación del poder van cambiando, cómo se metamorfosean para asediar al sujeto.

Los tiempos cambian. Antes el mundo era grande, porque la tierra era pequeña, ahora el mundo es muy grande, porque la tierra es pequeña: del tamaño de una antena parabólica. *Parabolicamará*. Estamos sumergidos en sociedades de control, que no funcionan ya mediante el encierro sino a través de un control continuo y una comunicación instantánea. El problema de la relación consigo mismo es cómo sobrevivir y constituirse en una realidad que se mueve en el tiempo de un rayo. El trabajo de Foucault no propone una “vuelta al sujeto” como instancia dotada de saberes, deberes y poderes. Apunta mucho más a captar la virtualidad de los procesos de subjetivación como generadores de acontecimientos, un tipo extraño de acontecimiento que no puede ser explicado ni por los estados de cosas que los suscitan ni por aquellos en los que desembocan.

*En un régimen de control, nada termina nunca*, nos dice Deleuze: no hay descanso para la relación consigo mismo, que se encuentra asediada por una red de comunicación que no cesa de tejerse. Las disciplinas se aflojan, pero no porque ellas hayan abdicado de sus pretensiones, sino porque han encontrado una manera de actuar mucho más insidiosa. Deleuze nos dice que *no hay lugar para el temor ni para la esperanza, y que sólo cabe buscar nuevas armas*. Menos aún es momento para la nostalgia. Pero hay que decir que algo ocurre al leer a los antiguos desde esta nueva perspectiva. Sus técnicas de sí llevan inscriptas mucho más que una autonomía, una firme intención de ligar la voluntad a esa autonomía, una voluntad de querer esa autonomía.

Recordemos al *stultus* que no sabe querer y a la actuación del cuidado de sí como empresa de hacer de ese *stultus* no alguien que sabe esto o aquello, sino fundamentalmente alguien que puede querer. Imposible no recordar la imprecación de Zaratustra: “...haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer...” (6)

Pongamos nuestra atención en la actuación de la *parrhesia* que es una actitud ética mucho más que una tribuna de doctrina, una actitud cuya función docente es sólo un accidente.

Detengámonos en la *paraskeue* que es la fuente motriz de todo obrar verdadero, que es lo mismo que decir artificial, creado, fabricado.

Desde la perspectiva que Deleuze nos ofrece, se advierte con claridad por qué considerar al trabajo de Foucault como una invitación a revivir el estoicismo, es errar soberanamente y perderse lo más jugoso. En sus entrevistas, Foucault insiste hasta el cansancio en decir que si hay algo de *actualidad* en la forma grecorromana del cuidado de sí, es su *autonomía*.

Sin embargo, se nos ha hecho ver que la palabra *autonomía* no nos dice nada si no la atamos firmemente a la voluntad de ser autónomo, la capacidad de ser autónomo, la vivacidad para saber por dónde pasa *hoy* la autonomía y finalmente la astucia para conquistarla. No hay una sola manera de ser autónomo que pueda ser adquirida para luego residir tranquilamente en ella.

La dimensión del cuidado de sí que Foucault nos presenta, es para Deleuze el ejercicio de una *metis*, de un olfato exquisito, de una astucia permanentemente renovada. La relación consigo mismo sólo “sabe” una cosa: que quiere seguir siendo, y para ello deberá cambiar activamente, pero permaneciendo siempre al mando. Se valdrá de maniobras si es necesario, aceptará ser llamada individuo y pedirá sus derechos cuando sea ventajoso, pero los rechazará si para gozar de ellos tuviera que renunciar al acontecimiento que ya ha decidido encarnar. Escuchará a la hermosa Teodora más que a la corte de los prudentes. Aprenderá a emular al sabio chino más que a Gracián, Clausewitz o Maquiavelo, pues no está a la búsqueda de la gloria del palacio, sino de todas las posibilidades que el acontecimiento le ofrece, quiere ir hasta lo más alto del

acontecimiento y ser digno de él. Como el aprendiz confuciano, no renegará totalmente de la individualidad (de nuevo, no somos orientales), pero aprenderá a no tomársela demasiado en serio, no se enamorará de ella, pues sabe que no hace otra cosa que disminuir su capacidad de captar el devenir y sus posibilidades.

La relación consigo mismo tiene alguna posibilidad de ganar su batalla sólo y en la medida en la que logre doblar en sí el acontecimiento y pueda aprender a quererlo, sin dejarse sujetar por ninguna otra disposición ni reconocer ninguna otra alianza.

Sin embargo esa acción no siempre es “positiva”. El acontecimiento puede ocurrir y el hombre de la *metis* puede salir triunfante del acontecimiento con su ser intacto: tras la polvareda de la pelea emerge el luchador que ha podido con lo que tenía adelante. Pero el acontecimiento puede también ser el último, la batalla final de la que no se vuelve.

Deleuze habla de la tentación del sujeto de deshacerse del pliegue para acceder directamente al afuera, sólo para encontrar allí un vacío irrespirable, como un astronauta que, embelesado por la deslumbrante imagen del espacio exterior a su nave, pretendiera salir de ella sin las debidas precauciones, sólo para resultar pulverizado por la atroz inmensidad. Como alternativa a este movimiento definitivo, plantea otro camino, que consiste en rodearse de pliegues y en reforzar las costuras que los cierran, para formar una “*memoria absoluta*”, convirtiendo al afuera en un elemento vital y renaciente. La posibilidad de la *vida en los pliegues*.

Las dos maniobras son posibles. La primera es la de Roussel, la de la muerte querida. La segunda es la de Leiris, que lanza el desafío de hacer vivible el pliegue, de formarse una identidad hecha de “*cosas sin estatuto*” y “*estados civiles fantásticos*”. (7)

Mediante esa segunda operación, el sujeto no temerá ya a su interior, que no estará ni lleno de los bienes que el poder y el saber le permutan por su “individualidad”, ni por el “afuera irrespirable” que lo desintegraría en el espacio infinito. Allí habrá colocado su propia zona de subjetivación, esa porción del afuera hecha vivible, esa “*glándula pineal que no cesa de reconstituirse al variar su dirección, al trazar un espacio del adentro, pero coextensivo a toda la línea del afuera*” (8)

El hombre del cuidado de sí se transforma en el maestro de su velocidad, de sus moléculas y de sus singularidades.

---

Citas:

- (1) Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*. p. 10.
- (2) Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*. p. 12.
- (3) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 138.
- (4) Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. p. 150-1.
- (5) Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. p. 161.
- (6) Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. p. 214.
- (7) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 130/Foucault, Michel. *Raymond Roussel*. p. 31.
- (8) Deleuze, Gilles. *Foucault*. p. 158.

- Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe-Foucault et le dire-vrai*. Paris, Francia: Kimé, 1996. 161 p.
- Brown, Peter. *Corpo e sociedade*. Río de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor, 1990. 485 p.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, España: Ediciones Cátedra-Universitat de València, 2001. 213 p.
- Châtelet, François. *Una historia de la razón*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 1998. 192 p.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* 5ª ed. Barcelona, España: Anagrama, 1999. 220 p.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona, España: Paidós Ibérica, 1987. 170 p.
- Deleuze, Gilles. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Archivo en video/DVD, Pierre Boutang (director), Paris, Francia: Éditions Montparnasse, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona, España: Paidós, 1989. 329 p.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. 2ª ed. Valencia, España. Pre-Textos, 1996. 290 p.
- Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*. Paris, Francia: Flammarion, 1974. 316 p.
- Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2001. 304 p.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 v. 5ª reimp. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. 3ª ed. Valencia, España: Pre-textos, 1997. 75 p.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. 2ª ed. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 539 p.
- Foucault, Michel. *Technologies of the self, a seminar with Michel Foucault*. Vermont, Massachusets, EE.UU: The University of Massachusets Press, 1988. 162 p.
- Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina. Editorial Altamira, 1996. 219 p.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad-1 La voluntad de saber*. 28ª ed. México D.F., México: Siglo veintiuno editores, 2000. 194 p.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad-2 El uso de los placeres*. 13ª ed. México D.F., México: Siglo veintiuno editores, 2000. 238 p.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité-3: Le souci de soi*. Paris, Francia: Gallimard, 1997. 334 p.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006. 484p.
- Foucault; Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. 1ª ed. Paris, Francia: Gallimard, 2008. 382 p
- Foucault, Michel. *Raymond Roussel*. 3ra ed. México D.F., México: Siglo veintiuno editores, 1999. 189 p.

- Foucault, Michel. *Los anormales*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000. 350 p.
- Foucault, Michel. *The culture of the self*. Berkeley language center-speech archive SA 1456: [www.lib.berkeley.edu/MRC/audiofiles.html#foucault](http://www.lib.berkeley.edu/MRC/audiofiles.html#foucault). Con autorización expresa de la Universidad de Berkeley.
- Foucault, Michel. *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*. Evanston, Illinois, EE.UU.: Northwestern University 1985. Ed. Joseph Pearson
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*. 4 volúmenes. Paris, Francia: Gallimard, 1994.
- García Gual, Carlos; Diógenes Laercio. *La secta del perro-Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid, España: Alianza, 2002. 143 p.
- Gros, Frédéric; Levy, Carlos. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2004. 176 p.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 10ª ed. Paris, Francia: Études Augustiniennes, 1987. 253 p.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Méjico D.F. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1998. 338 p.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. 9ª reimp. México D.F. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. 147 p.
- Jankélévitch, Vladimir. *La mauvaise conscience*. Paris, Francia: Aubier, 1981. 218 p.
- Jankélévitch, Vladimir. *La paradoja de la moral*. Barcelona, España: Tusquets, 1983. 257 p.
- Jullien, François. *Tratado de la eficacia*. Buenos Aires, Argentina: Libros Perfil, 1999. 224 p.
- Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas*. Madrid, España: Siruela, 2001. 253 p.
- Maier, Franz Georg, *Historia universal Siglo XXI*, Vol. 9. La transformaciones del mundo mediterráneo- Siglos III/VIII. Madrid, España: Siglo XII Editores, 1973, 413 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, 1999. 140 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. 2ª ed. Madrid, España: Biblioteca Nueva, 1999. 112 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Francia: Gallimard, 1985. 504 p.
- Schmidt, Werner. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia, España: Pre-textos, 2002. 399 p.
- Séneca. *Cartas a Lucilio*. 2ª ed. Barcelona, España: Juventud, 2000. 464 p.
- Veyne, Paul. *El último Foucault y su moral*. En: Revista Zona Erógena, nº 11 (primavera 1992), en Biblioteca digital educ.ar: Consultado el 5/6/05.
- Veyne, Paul. *Les grecs ont-ils cru à leur mythes?* 1ª ed. Paris, Francia: Éditions du Seuil, 1983. 163 p.
- Veyne, Paul. *La elegía erótica romana*. 1ª ed. México D.F. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. 257 p.
- Veyne, Paul. *Le quotidien et l'interessant*. 1ª ed. Paris, Francia. Les Belles Lettres, 1995. 319 p.

- Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 268 p.
- Veyne, Paul. *Sexe et pouvoir à Rome*. 1ª ed. Paris, Francia: Tallandier Éditions, 2005. 208 p.
- Veyne, Paul, *Foucault : Sa pensée, sa personne*. 1ª ed. Paris, Francia : Albin Michel, 2008. 215 p.

**Autores varios:**

- *El infrecuente Michel Foucault*. Veyne, Paul... (et al). Buenos Aires, Argentina: Letra Viva, 2004. 259 p.
- *El último Foucault*. Abraham, Tomás... (et al). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 2003. 416 p.
- *Foucault y la ética*. Abraham, Tomás... (et al). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Letra Buena, 1992. 369 p.
- *Histoire de la philosophie- Le XXe siècle*. Châtelet, François (director); Bouveresse, Jacques... (et al). Francia: Hachette, 1973. 365 p.
- *Historia de la vida privada-1*. Ariès, Philippe y Duby, Georges (directores de la colección), Volumen 1 dirigido por Paul Veyne; Brown, Peter... (et al). España. Taurus, 2001. 644 p.
- *Michel Foucault, filósofo*. Balibar, Etienne... (et al). 2ª reimp. Barcelona, España: Gedisa, 1999. 342 p.
- *Nuestros griegos y sus modernos*. Aubenque, Pierre... (et al). Buenos Aires, Argentina: Manantial, 1994. 339 p.

Obra de arte de tapa: *Instrumentos para una operación mental/Herbolario*, de Bettina Prezioso, cedida y adaptada amistosamente por la autora.