

Michel Foucault

LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO CURSO EN EL COLLÈGE DE FRANCE (1981-1982)

Clase del 6 de enero de 1982 Primera hora (fragmento)

[...] Agregaría una palabra más: si esta noción de inquietud de sí mismo que vemos surgir de manera muy explícita y muy clara en el personaje de Sócrates recorrió, atravesó toda la filosofía antigua hasta el umbral del cristianismo, pues bien, encontramos esta noción de *epimeleia* (de inquietud) en el cristianismo e incluso en lo que constituyó hasta cierto punto su entorno y su preparación, la espiritualidad alejandrina. En todo caso, en Filón (vean el texto *Sobre la vida contemplativa*)³³ encontramos la idea de *epimeleia* con un sentido particular. La encontramos también en la segunda *Enéada* de Plotino.³⁴ E igualmente, y sobre todo, en el ascetismo cristiano: en Metodio de Olimpo,³⁵ en Basilio de Cesarea.³⁶ Y en Gregorio de Nisa: en *Sobre la vida de Moisés*,³⁷ en el texto sobre *el Cantar de los Cantares*,³⁸ en el tratado sobre las bienaventuranzas.³⁹ En particular, hallamos esta noción de inquietud de sí en *La virginidad*,⁴⁰ cuyo libro XIII se titula precisamente “Que el cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio”.⁴¹ Si tenemos en cuenta que para Gregorio de Nisa la liberación del matrimonio (el celibato) es sin duda la forma primera, la flexión inicial de la vida ascética, esa asimilación de esta forma primera del cuidado de sí mismo a dicha liberación nos muestra que la inquietud de sí se convirtió en una especie de matriz del ascetismo cristiano. Desde el personaje de Sócrates que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismos, hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí mismo el comienzo de la vida ascética, pueden ver que tenemos una muy larga historia de la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo).

En el curso de esta historia, es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron. Digamos, puesto que el objeto del curso de este año será precisamente dilucidar

todo eso (lo que les digo ahora no es más que un puro esquema, simple sobrevuelo como anticipo), que hay que tener bien presente que en esta noción de *epimeleia heautou* aparece lo siguiente:

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

– En segundo lugar, la *epimeleia heautou* es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al... iba a decir "interior". Dejemos de lado esa palabra (tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas) y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia "uno mismo". La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Parentesco de la palabra *epimeleia* con *melete*, que quiere decir, a la vez, ejercicio y meditación.⁴² También en este caso habrá que dilucidar todo esto.

– En tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura. Y, de tal modo, toda una serie de prácticas que, en su mayor parte, son otros tantos ejercicios que tendrán (en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental) un muy largo destino. Por ejemplo, las técnicas de meditación,⁴³ las técnicas de memorización del pasado, las técnicas de examen de conciencia,⁴⁴ las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan a la mente,⁴⁵ etcétera.

Por lo tanto, con el tema de la inquietud de sí tenemos, si lo prefieren, una formulación filosófica precoz que aparece claramente desde el siglo V a.C., una noción que atravesó, hasta los siglos IV y V d.C., toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana. Por último, con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad. En todo caso, a partir de esta noción de *epimeleia heautou* se puede retomar, al menos en concepto de hipótesis de trabajo, toda una larga evolución que es milenaria (desde el siglo V antes hasta el siglo V después [de Jesucristo]), evolución milenaria que llevó desde las formas primeras de la actitud

filosófica, tal como la vemos aparecer entre los griegos, hasta las formas primeras del ascetismo cristiano. Del ejercicio filosófico al ascetismo cristiano, mil años de transformación, mil años de evolución, de la cual la inquietud de sí es, sin duda, uno de los hilos conductores importantes; en todo caso, para ser modestos, digamos: uno de los hilos conductores posibles.

De todas maneras, antes de terminar con estas palabras generales, querría plantear la siguiente cuestión: ¿cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí) haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al “conócete a ti mismo” y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de inquietud de sí que, de hecho, históricamente, cuando se consideran los documentos y los textos, parece haber enmarcado ante todo el principio del “conócete a ti mismo” y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera? ¿Por qué ese privilegio, por nuestra parte, del *gnothi seauton* a expensas de la inquietud de sí mismo? Bueno, lo que voy a esbozar es, desde luego, hipótesis, con muchos signos de interrogación y puntos suspensivos.

Como primerísima aproximación, y de una manera completamente superficial, creo que podríamos decir esto, que no va sin duda al fondo de las cosas pero que tal vez deba tenerse en cuenta: para nosotros hay evidentemente algo un poco perturbador en ese principio de la inquietud de sí. En efecto, podrán advertir que con el recorrido de los textos, de las diferentes formas de filosofía, las diferentes formas de ejercicios, de prácticas filosóficas o espirituales, pues bien, ese principio de la inquietud de sí se formuló, se acuñó en toda una serie de fórmulas como “ocuparse de sí mismo”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí mismo”, “retrotraerse en sí mismo”, “complacerse en sí mismo”, “no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo”, “permanecer en compañía de sí mismo”, “ser amigo de sí mismo”, “estar en sí mismo como en una fortaleza”, “cuidarse” o “rendirse culto”, “respetarse”, etcétera. Ahora bien, como ustedes saben, hay cierta tradición (o quizá varias) que nos hace desistir (a nosotros, ahora, hoy) de dar a todas esas formulaciones, a todos esos preceptos y reglas, un valor positivo y, en especial, de hacer de ellos el fundamento de una moral. Todas esas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable,⁴⁶ o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral

colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo.⁴⁷ Por lo tanto, esas connotaciones, las resonancias primeras que todas esas fórmulas tienen inmediatamente para nosotros, nos disuaden, por decirlo así, de pensar esos preceptos como poseedores de un valor positivo. Ahora bien, en todo este pensamiento antiguo del que les hablo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, “ocuparse de sí mismo” tiene siempre un sentido positivo, jamás un sentido negativo. Y, paradoja complementaria, a partir de esa exhortación a “ocuparse de sí mismo” se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido, en referencia a las cuales les repito (por eso les dicté el curso del año pasado) que no hay que atribuir las morales al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también moral epicúrea). Tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante tantos siglos fue, al contrario, un principio positivo, principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas. Y otra paradoja, también, que hay que mencionar para explicar de qué manera esta noción de la inquietud de sí se perdió en cierto modo en la sombra, es que esa moral, moral tan rigurosa originada en el principio “ocúpate de ti mismo”, esas reglas austeras, pues bien, nosotros las retomamos: puesto que, en efecto, esas reglas van a aparecer, o reaparecer, sea en una moral cristiana, sea en una moral moderna no cristiana. Pero en un clima enteramente diferente. Esas reglas austeras, que vamos a reencontrar idénticas en su estructura de código, pues bien, resulta que las reaclimatamos, las traspusimos, las transferimos al interior de un contexto que es el de una ética general del no egoísmo, sea con la forma cristiana de una obligación a renunciar a sí mismo, sea con la forma “moderna” de una obligación para con los otros, ya se trate del prójimo, la colectividad, la clase, la patria, etcétera. Por tanto, el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas, todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de ocuparse de sí mismo. Este conjunto de paradojas constituye, creo, una de las razones por las cuales el tema de la inquietud de sí pudo ser descuidado en parte y desaparecer de la preocupación de los historiadores.

Pero creo que hay una razón que es mucho más esencial que esas paradojas de la historia de la moral. Es algo que obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría –con una

expresión que sé inadecuada, pero que planteo a título puramente convencional– el “momento cartesiano”. Me parece que el “momento cartesiano”, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí).

En primer lugar, ese momento cartesiano recalificó filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). En efecto, y aquí las cosas son muy simples, el proceder cartesiano, el que se lee muy explícitamente en las *Meditaciones*,⁴⁸ situó en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible [...].* [Por consiguiente,] el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del “conócete a ti mismo” un acceso fundamental a la verdad. Por supuesto, entre el *gnothi seauton* socrático y el rumbo cartesiano la distancia es inmensa. Pero podrán comprender bien por qué, a partir de ese rumbo, el principio del *gnothi seauton* como momento fundador del proceder filosófico pudo, desde el siglo XVII, entonces, aceptarse en una serie de prácticas o de actitudes filosóficas. Pero si el rumbo cartesiano recalificó, por razones bastante simples de revelar, el *gnothi seauton*, al mismo tiempo –y esto es lo que me interesa destacar– contribuyó mucho a descalificar el principio de la inquietud de sí, a descalificarlo y excluirlo del campo del pensamiento filosófico moderno.

Demos un paso atrás para observarlo en perspectiva. Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser 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. Digamos que la espiritualidad, al menos tal como aparece en Occidente, tiene tres características.

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[!] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad. Creo que ésta es la fórmula más simple, pero más fundamental, mediante la cual se puede definir la espiritualidad. Lo cual entraña la siguiente consecuencia: que, desde ese punto de vista, no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto. Esta conversión, esta transformación del sujeto –y aquí estaríamos frente al segundo gran aspecto de la espiritualidad–, puede hacerse de diferentes formas. Digamos, muy groseramente, (puesto que todavía se trata de un sobrevuelo muy esquemático) que esa conversión puede hacerse con la forma de un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina). Llamemos a ese movimiento, también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del *eros* (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*). *Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. Ésa es la segunda característica de la espiritualidad.

Por último, la espiritualidad postula que el acceso a la verdad produce, cuando está concretamente abierto, efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla, pero al mismo tiempo algo muy distinto y mucho más: efectos que llamaré “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto. Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del

sujeto, o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.

Sin duda existe una enorme objeción a todo lo que acabo de decirles, enorme excepción a la cual habrá que volver, que es, desde luego, la gnosis.⁴⁹ Pero la gnosis, y todo el movimiento gnóstico, son precisamente un movimiento que sobrecarga el acto de conocimiento, al [que], en efecto, se asigna la soberanía en el acceso a la verdad. Ese acto de conocimiento se sobrecarga con todas las condiciones, toda la estructura de un acto espiritual. La gnosis es, en suma, lo que tiende siempre a transferir, a trasponer al acto mismo de conocimiento las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual. Digamos esquemáticamente esto: durante todo el período que llamamos Antigüedad, y según modalidades que fueron muy diferentes, la cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), pues bien, esas dos cuestiones, esos dos temas, nunca se separaron. No estaban separados para los pitagóricos, es muy notorio. No lo estaban, tampoco, para Sócrates y Platón: la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad. Por lo tanto, durante toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera), el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron. Hay, desde luego, una excepción. La gran excepción fundamental: la de aquel a quien se llama justamente “el” filósofo,⁵⁰ porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción.

Pues bien, ahora, si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el

“momento cartesiano”, sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él fue precisamente su inventor y el primero en hacer esto. Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Vale decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella. Lo cual no quiere decir, claro está, que la verdad se obtenga sin condiciones. Pero esas condiciones son ahora de dos órdenes, y ninguno de ellos compete a la espiritualidad. Por una parte están las condiciones internas del acto de conocimiento y de las reglas que debe respetar para tener acceso a la verdad: condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer.⁵¹ Pero, de todas maneras, las condiciones de acceso del sujeto a la verdad se definen desde el interior del conocimiento. En cuanto a las otras condiciones, son extrínsecas. Son condiciones como: “para conocer la verdad no hay que ser loco” (importancia de ese momento en Descartes).⁵² Condiciones culturales, también: para tener acceso a la verdad es preciso haber estudiado, tener una formación, inscribirse dentro de cierto consenso científico. Asimismo, condiciones morales: para conocer la verdad, pues bien, hay que hacer esfuerzos, no hay que intentar engañar a la gente, es preciso que los intereses económicos o de carrera o estatus se combinen de una manera completamente aceptable con las normas de la investigación desinteresada, etcétera. Y todas éstas, como ven, son condiciones de las cuales unas, lo reitero, son intrínsecas al conocimiento y otras, claramente extrínsecas al acto de conocimiento, pero no conciernen al sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal. A partir de ese momento (es decir, a partir del momento en que puede decirse: “Tal como es, el sujeto es, de todas maneras, capaz de verdad”, con dos reservas, la de las condiciones intrínsecas al conocimiento y la de las condiciones extrínsecas al individuo),^{*2} desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Y la consecuencia de ello, o el otro aspecto, si lo prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. El aspecto de la iluminación, el aspecto del cumplimiento, el momento de la transfiguración del sujeto por el “efecto de contragolpe” de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su ser, todo eso ya no puede existir. Ya no puede pensarse

que el acceso a la verdad va a consumar en el sujeto, como un coronamiento o una recompensa, el trabajo o el sacrificio, el precio pagado para llegar a ella. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia, como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarle y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo. Bueno, si quieren descansamos un poco. Cinco minutos y seguimos.

Notas:

³³ “Por considerar el séptimo día como un día muy santo y de gran festividad, lo favorecieron con un honor insigne: ese día, tras los cuidados del alma [*tes psykhes epimeleian*], frotan con aceite el cuerpo” (Filón de Alejandría, *De Vita contemplativa*, 477M, traducción de P. Miquel, París, Éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105 [traducción castellana: *Tratado sobre la vida contemplativa*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975, cinco volúmenes]).

³⁴ “Entonces contemplaremos los mismos objetos que ella [el alma del universo], porque también nosotros estaremos bien preparados para ello, gracias a nuestra naturaleza y nuestro esfuerzo [*epimeleiaís*]” (Plotino, *Ennéades*, II, 9, 18, traducción de É. Bréhier, París, Les Belles Lettres, 1924, p. 138 [traducción castellana: *Ennéadas*, tres volúmenes, Madrid, Gredos, 1985-1998, tomo I]).

³⁵ “La ley suprime el destino al enseñar que la virtud se enseña, que se desarrolla si nos consagramos a ello [*ex epimeleias prosginomenen*]” (Metodio de Olimpo, *Le Banquet*, 172c, traducción de V.-H. Debidour, París, Éd. du Cerf, 1963, § 226, p. 255).

³⁶ “*Hote toinun he agan haute tou somatos epimeleia auto te alusiteles to somati, kai pros ten psykhen empodion esti; to ge hypopeptokenai touto kai therapeuein mania saphes*” (“A partir del momento en que esa inquietud excesiva por el cuerpo es inútil para el cuerpo mismo y nociva para el alma, someterse y consagrarse a ella aparece entonces como una locura evidente” [traducción inédita]) (Basilio de Cesarea, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, en J.-P. Migne [comp.], *Patrologie grecque*, seu Petit-Montrouge, 1857, tomo 31 [traducción castellana: *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998]).

³⁷ “Ahora que él [Moisés] ascendió a un grado más elevado en las virtudes del alma, a la vez por una larga aplicación [*makras epimeleias*] y por las luces de lo alto, lo que alcanza en la persona de su hermano es, al contrario, un encuentro dichoso y pacífico [...]. La asistencia dada por Dios a nuestra naturaleza [...] sólo aparece [...] cuando estamos suficientemente familiarizados con la vida de lo alto por el progreso y la aplicación [*epimeleias*]” (Gregorio de Nisa, *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en*

matière de la vertu, 337c-d, traducción de J. Daniélou, París, Éd. du Cerf, 1965, § 43-44, pp. 130-131; cf. también § 55 en 341b, que plantea la exigencia de un “estudio prolongado y serio [*toiautes kai tosautes epimeleias*]”, p. 138 [traducción castellana: *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993]).

³⁸ “Pero aquí estoy ahora, vuelta a esta misma gracia, unida por amor a mi maestro; por eso, fortificad en mí lo que dicha gracia tiene de ordenado y estable, vosotros, amigos de mi prometido, que por vuestros cuidados [*epimeleias*] y vuestra atención, conserváis sólidamente en mí el impulso hacia lo divino” (Gregorio de Nisa, *Le Cantique des cantiques*, traducción de C. Bouchet, París, Migne, 1990, p. 106 [traducción castellana: *Comentario al Cantar de los Cantares*, Salamanca, Sígueme, 1993]).

³⁹ “*Ei oun apoklyseias palin di' epimeleias biou ton epiplasthenta te kardia sou rypon, analampsei soi to theoeides kallos*” (“Si, en cambio, al preocuparte por tu vida, purificas las escorias difundidas en tu corazón, la belleza divina resplandecerá en ti” [traducción inédita]) (Gregorio de Nisa, De Beatitudinibus, oratio VI, en Migne [comp.], *Patrologie grecque*, ob. cit., tomo 44, p. 1272a).

⁴⁰ Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, traducción de M. Aubineau, París, Éd. du Cerf, 1966 [traducción castellana: *La virginidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000]. Cf., en ese mismo libro, la parábola de la dracma perdida (300c-301c, XII, pp. 411-417), a menudo citada por Foucault para ilustrar la inquietud de sí (en una conferencia de octubre de 1982, en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, p. 787): “Por inmundicia hay que entender, creo, la suciedad de la carne: cuando se la ‘barre’ y se deja el terreno libre para el ‘cuidado’ [*epimeleia*] con que se trata la propia vida, el objeto aparece a plena luz” (301c, XII, 3, p. 415).

⁴¹ En una entrevista de enero de 1984, Foucault aclara que, en ese tratado de Gregorio de Nisa (303c-305c, XIII, pp. 423-431), la inquietud de sí se “define esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrestres; es la renuncia a todo lo que puede significar amor a sí mismo, apego al yo terrestre” (*Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 356, p. 716).

⁴² Sobre los sentidos de la *melete*, cf. las clases del 3 de marzo, segunda hora, y del 17 del mismo mes, primera hora.

⁴³ Sobre las técnicas de meditación (y en particular de meditación de la muerte), cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora, así como la del 27 de febrero, segunda hora, y la del 3 de marzo, primera hora.

⁴⁴ Sobre el examen de conciencia, cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

⁴⁵ Sobre la técnica de filtrado de las representaciones, particularmente en Marco Aurelio, y en comparación con el examen de las ideas en Casiano, cf. la clase del 24 de febrero, primera hora.

⁴⁶ En el “dandismo moral” hay que identificar una referencia a Baudelaire (cf. las páginas de Foucault sobre “la actitud de modernidad” y el *ethos* baudelaireano en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 339, pp. 568-571), y en el “estadio estético”, una alusión clara al tríptico existencial de Kierkegaard (estadio estético, ético, religioso), en el cual la esfera estética (encarnada por el Judío Errante, Fausto y Don Juan) es la del individuo que, en una búsqueda indefinida, agota los instantes como otros tantos átomos precarios de placer (la ironía permitirá el paso a la ética). Foucault fue un gran lector de Kierkegaard, si bien no lo mencionó prácticamente nunca; sin embargo, este autor tuvo para él una importancia tan secreta como decisiva.

⁴⁷ Esta tesis del filósofo helenístico y romano que ya no sabe, en las nuevas condiciones sociopolíticas, cómo desplegar libremente su acción moral y política (como si la ciudad griega hubiese sido desde siempre su elemento natural), y que encuentra en el yo un remedio para salir del paso en el cual puede replegarse, se convirtió en un *topos*, si no en una evidencia indiscutida de la historia de la filosofía (compartida por Bréhier, Festugière, etcétera). Durante la segunda mitad del siglo, los artículos de epigrafía y la enseñanza de un erudito célebre que disfrutaba de una audiencia internacional, Louis Robert (“*Opera minora selecta*”. *Épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, Hakkert,

1989, tomo VI, p. 715), hicieron obsoleta esta visión del griego perdido en un mundo demasiado grande y privado de su ciudad (debo todas estas indicaciones a P. Veyne). En consecuencia, esta tesis de la borrada de la ciudad en la época helenística es vigorosamente impugnada por Foucault, tras los pasos de otros, entonces, en *Le Souci de soi* (cf. el capítulo III, "Soi et les autres", pp. 101-117: "Le jeu politique"; cf. también pp. 55-57). Su interés radica, en principio, en recusar la tesis de un estallido del marco político de la ciudad en las monarquías helenísticas (pp. 101-103), y a continuación, en mostrar (a lo cual aún se consagra en este curso) que la inquietud de sí se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista ("la inquietud de sí [...] aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales", p. 69). P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, pp. 146-147 [traducción castellana: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998]) remonta el prejuicio de un desvanecimiento de la ciudad griega a una obra de G. Murray de 1912 (*Four Stages of Greek Religion*, Nueva York, Columbia University Press, 1912 [traducción castellana: *La religión griega*, Buenos Aires, Nova, 1955]).

⁴⁸ R. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), en *Œuvres*, París, Gallimard, 1952, col. "Bibliothèque de la Pléiade" [traducción castellana: *Meditaciones metafísicas*, en *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999].

* Sólo se escucha: "cualquiera que sea el esfuerzo".

⁴⁹ El gnosticismo representa una corriente filosófica religiosa esotérica que se desarrolló en los primeros siglos de la era cristiana. Esta corriente, extremadamente difusa, difícil de delimitar y definir, fue rechazada a la vez por los Padres de la Iglesia y por la filosofía de inspiración platónica. La "gnosis" (del griego *gnosis*: conocimiento) designa un conocimiento esotérico tal que ofrece la salvación a quien tiene acceso a él y representa, para el iniciado, el saber de su origen y su destino, así como los secretos y misterios del mundo superior (que llevan aparejada la promesa de un viaje celeste), revelados gracias a tradiciones exegéticas secretas. En el sentido de ese saber salvador, iniciático y simbólico, la "gnosis" abarca un vasto conjunto de especulaciones judeocristianas a partir de la Biblia. El movimiento "gnóstico", por lo tanto, promete, mediante la revelación de un conocimiento sobrenatural, la liberación del alma y la victoria sobre el poder cósmico malvado. Para una evocación en un contexto literario, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., I, núm. 21, p. 326. Puede pensarse, como me lo sugirió A. I. Davidson, que Foucault conocía bien los estudios de H.-Ch. Puech sobre el tema (cf. *Sur le manichéisme et autres essais*, París, Flammarion, 1979 [traducción castellana: *Maniqueísmo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1957]).

⁵⁰ "El" filósofo: así designa Santo Tomás a Aristóteles en sus comentarios.

⁵¹ En la clasificación de las condiciones del saber que sigue encontramos algo así como un eco apagado de lo que Foucault llamaba "procedimientos de limitación de los discursos" en su lección inaugural en el Collège de France (*L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971 [traducción castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987]). Sin embargo, en 1970, el elemento fundamental era el del discurso, como estrato anónimo y blanco, mientras que aquí todo se estructura en torno de la articulación del "sujeto" y la "verdad".

⁵² Se reconoce aquí, como eco, el famoso análisis que Foucault dedica a las *Meditaciones* en su *Historia de la locura*. Al tropezar en el ejercicio de la duda con el vértigo de la locura como razón para dudar aun más, Descartes la habría excluido a priori, se habría negado a prestarse a sus voces furiosas, para preferir las dulzuras ambiguas del sueño: "el sujeto que duda excluye la locura" (*Histoire de la folie*, París, Gallimard, 1972, col. "Tel", p. 57 [traducción castellana: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, dos volúmenes]). Derrida

MICHEL FOUCAULT *La hermenéutica del sujeto*

© FCE - Prohibida su reproducción total o parcial

impugnará muy pronto esa tesis (cf. el texto “Cogito et histoire de la folie”, en *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 51-97 [traducción castellana: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989], que retoma una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège philosophique), mostrando que lo propio del *cogito* cartesiano es justamente correr el riesgo de una *locura total* al recurrir a la hipótesis del Genio Maligno (pp. 81-82). Es sabido que Foucault, herido en carne viva por esa crítica, publicaría algunos años después una respuesta magistral que, a través de una rigurosa explicación ordenada del texto, elevó la disputa de especialistas a la altura de un debate ontológico (M. Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, así como “Réponse à Derrida”, en *Dits et Écrits*, ob. cit., II, núm. 102, pp. 245-267, y núm. 104, pp. 281-296, respectivamente). Así se originó lo que suele denominarse la “polémica Foucault/Derrida” con respecto a las *Meditaciones* de Descartes.

*² El manuscrito (designamos con ese término las notas escritas que Foucault utilizaba como ayuda para dictar este curso en el Collège de France) permite comprender este último punto como sigue: condiciones extrínsecas al conocimiento, vale decir, individuales.