



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

El cuidado de sí mismo, una forma vista como resistencia

**Informe de Seminario de investigación para optar al grado de Licenciado en
Filosofía**

SEBASTIÁN OPORTO FLORES

Profesor guía: Carlos Contreras Guala

Santiago, Chile 2015

*«Bayonetean tu jardín, cavan el huerto
pero solo hallan raíces, semillas
que florecerán cuando se vayan».*

Floridor Pérez/ Allí no miento

Agradecimientos:

A la Piñi, a la Rosi, a la Yoli y a todos los que han aparecido en la galería imaginaria desde mediados de los noventa hasta hoy.

Al Milo, la Fer, la Nati.

Agradezco especialmente a Marcelo Figueroa por las llamadas, por la paciencia, por el aliento constante y por todas las preguntas. Agradezco con especial cariño a Carlos Contreras por dirigir esta investigación, por su trato, por su espera, por su enorme confianza. Quiero agradecer a Cristóbal por su preocupación, por las conversaciones, por su dedicación. Muchas gracias a la gente que participó en el curso Nico, Richi, Diego.

Muchas gracias a Luis J. (Lucho) por su amistad a lo largo de toda la carrera, muchas gracias por compartir algo más que el pan.

A los amigos de la escalera que buscando sol y sombra aparecieron, Claudio, Betza, Mari, Tere, Vico, Seba, Jo.

A los distintos profesores que me han hecho clases, profe Carlos O. profe María José L. profe Jorge A.

A los amigos del trabajo, Christian, Cono, Bryan.

Y a todos los que tras días noches hicieron noches días.

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6-11
Capítulo primero: Alcibíades la experiencia del yo.....	12-17
Capítulo segundo: <i>Ad se</i>	18-29
Capítulo tercero: <i>Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa</i>	30-38
Conclusión	39-49
Referencias Bibliográficas.....	50

Resumen

La investigación que se llevó a cabo en esta tesina se enmarca dentro del estudio que realizó Michel Foucault en el campo del cuidado de uno mismo. De esta manera, el presente trabajo describe los distintos períodos que planteo Foucault en “La Hermenéutica del sujeto” (2001), junto a las distintas implicancias y alcances que dieron cabida a las diversas prácticas de sí mismo. Esta investigación, tiene el propósito de relacionar los diversos modelos de la inquietud de sí con el análisis foucaultiano del poder, para desprender desde ahí que las prácticas del cuidado de sí, platónicas y helenísticas-romanas, se pueden considerar como una resistencia frente a la conformación del individuo por parte de las relaciones de poder que se implican en el modelo del cuidado de sí del Cristianismo.

Introducción

La presente investigación aborda el tema de la ética del cuidado de sí, que trató Michel Foucault en uno de sus cursos del *Collège de France* (1982) que lleva el título de “La hermenéutica del sujeto”. La *epimeleia heautou* -o *cura sui* en su traducción latina-, designó una noción griega que expresa diversas prácticas en las cuales la ocupación (o preocupación principal) es uno mismo. La pregunta que surge al momento de plantear estos conceptos es ¿cómo es que se llegó hasta tal problemática? Foucault estaba desarrollando en sus investigaciones la noción de sexualidad. Pretendía analizar los contextos que estaban asociados a esta noción; su intención era analizar cómo se había conformado una experiencia en la cual los individuos se iban reconociendo como sujetos de una sexualidad. Esta experiencia estaba dispuesta en diversos dominios del saber, y a su vez, tenía un sistema de reglas y distintas restricciones. En simples palabras, Foucault tenía en mente una historia de la sexualidad como experiencia.

Hablar de la sexualidad, en términos de experiencia histórica particular, compromete algunos ejes constitutivos que implican “la formación de los saberes que a ella se refiere, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad.” (Foucault, 2003, p. 6).

Lo importante de esto era que la sexualidad se ligaba con prohibiciones, estas prohibiciones se relacionaban con la obligación de decir la verdad. Siguiendo esta última idea, Foucault en “Tecnologías del yo” (1995), nos señala que ante esto se pueden objetar dos hechos: a) el papel desempeñado por la confesión, con un énfasis especial en el análisis del propio sexo y b) las reglas a las que se sometía la sexualidad, ya que además de la prohibición verbal -y el decir la verdad-, también se relaciona con el ocultamiento de lo que uno hace y con el desciframiento de sí mismo.

Tanto la formación de los diversos ámbitos del saber, como los sistemas de poder, eran temas que Foucault había tratado en trabajos anteriores. El lugar que estaba abriendo la investigación sobre la sexualidad en este punto, era una historia que trataba “las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad.” (Foucault, 1995, p. 46). En ello, lo importante se encuentra en el individuo mismo, en cómo éste se comprende con arreglo a lo que otros le prohíben, o sea el acto por el cual los individuos se reconocen como sujetos sexuales. En este sentido, lo complejo yace en el deseo o sujeto deseante. En otras palabras, se comienza a hablar de lo que llevó a los individuos a prestar atención a sí mismos, a cómo ellos buscaban reconocerse, descubrirse, declararse como sujetos de deseo, “haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser” (Foucault, 2003, p.9). Por esta razón, era pertinente investigar cómo se logró esa experiencia de sí mismo, no sin antes comprender cómo el hombre se vio como sujeto de deseo.

Para estudiar lo que se había nombrado como sujeto, era necesario buscar y/o saber las relaciones del sujeto consigo mismo; las formas y modalidades mediante las que el sujeto se reconoce como tal. Es así como era pertinente estudiar los juegos de verdad que el individuo establecía consigo mismo y su constitución como tal, dentro de la historia del hombre del deseo.

Considerando estos antecedentes, Foucault claramente se aleja de su proyecto original. Su objetivo ahora está en relación con la formación de la hermenéutica de sí mismo, con cómo “los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos” (Foucault, 1995, p.47). Es, en este proyecto que él ve algo que puede ser útil a una historia de la verdad. Esto implica un análisis de los juegos de verdad, un análisis mediante el cual “el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado.” (Foucault, 2003, p.10).

La ardua tarea en este último proyecto, corresponde a un análisis de diversos juegos de verdad, que se relacionan con prácticas, o técnicas, específicas, que proporcionen a los hombres un saber sobre ellos mismos. Lo que permite entrar en esta tarea son ciertas

tecnologías¹, o prácticas, que entregan al individuo algunas habilidades y le proporcionan ciertas actitudes. Con respecto a estas tecnologías, profundizaremos en la que lleva el nombre de tecnologías del yo (o sí mismo). Estas tecnologías:

permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1995, p. 48).

Aclarada la situación de cómo fue que Foucault identificó el problema, es pertinente mencionar que se busca en lo antiguo una posible respuesta a un problema que surge desde lo contemporáneo. De esta forma, se recurre tanto a Platón, como a los filósofos latinos y a los primeros pensadores cristianos, con la intención de descubrir cómo se fue configurando la relación que tenía el individuo consigo mismo mediante las diversas prácticas o técnicas que él se aplicaba.

La inquietud de sí, o cuidado de uno mismo, es una noción que se estuvo desarrollando a lo largo de diversos períodos. Encontramos la inquietud de sí referida al período de los griegos. Para detallar un poco más tal noción, nos centraremos en el análisis que hace Foucault del discurso socrático en el “Alcibíades” de Platón. Posteriormente, tal noción griega se articula en los primeros siglos de nuestra era, los siglos I y II, donde el cuidado de uno mismo toma una importancia decisiva y pasa a convertirse en una gran red de prácticas y técnicas que tienen por finalidad la conformación, o autoconformación del individuo. En un período ulterior, en los siglos IV y V, se puede observar que la inquietud de sí transitó desde “la ascesis filosófica pagana”, en términos foucaultianos, a la ascesis religiosa del Cristianismo.

El interés por desarrollar una investigación referida a este tema, radica en la importancia de las diversas prácticas, o técnicas, en las que se vio envuelto el individuo. Se pretendía conocer cómo fue que el individuo se podía ver a sí mismo como un lugar abierto

¹ Tales tecnologías serían cuatro: tecnologías de producción; tecnologías de sistemas de signos; tecnologías de poder y tecnologías del yo.

en el cual era posible aplicar distintos fines, distintas modalidades de trabajo que se relacionaran con una especie de proceso en el cual se buscaba la autoconformación de sí mismo, o la conformación del individuo con respecto a la relación que éste podía tener consigo, o un determinado fin. En otras palabras, la motivación era conocer mediante qué prácticas el individuo podía verse a sí como un producto u obra, de diversos procedimientos y diversas ocupaciones que hacía recaer sobre su vida. En este sentido, lo importante estaba en el modo en que el individuo podía ser artífice de una relación que mantuviese consigo; tal relación tendría como consecuencia la conformación del individuo en base a lo que él se propusiese.

Las prácticas de sí hicieron que el individuo tuviera una forma de relacionarse consigo mismo. Con el incipiente Cristianismo esta relación cambia al estructurarse como un quiebre: Foucault comienza a hablar de una renuncia a sí. Las implicancias que conlleva esta ruptura con uno mismo nos dan pie para plantear la pregunta guía de investigación: ¿De qué manera las prácticas del cuidado de sí, de los períodos previos al cristianismo, pueden ser consideradas como puntos de resistencia, frente a la formación del individuo en el período cristiano? En este sentido vale la pena aclarar que, si nos posicionamos en el período del cristianismo, podemos aludir a que la contemplación de las prácticas que se hacían en los períodos anteriores a él, pueden ser vistas como una forma de resistencia/alternativa a la conformación del individuo por parte de las prácticas cristianas del cuidado de sí. Por otra parte, esta pregunta busca relacionar los diversos modelos de la inquietud de sí mencionados anteriormente, conocer los alcances que existen entre ellos y considerar un campo en el que se puedan hacer dichas comparaciones. El campo que proponemos para ver cuáles son las diferencias entre los modelos de la inquietud de sí es el que considera el ámbito del poder.

Para lograr el cometido de este trabajo, en un primer momento se llevará a cabo la presentación de los tres modelos de la inquietud de sí, a saber: modelo griego o platónico, modelo helenístico romano y el modelo cristiano. De esta manera se pretende dar a conocer las implicancias de la inquietud de sí en los períodos mencionados, el cómo eran vistos, con respecto a qué se relacionaban y cuáles eran las finalidades en base a las que se planteaban.

Posterior a esta descripción, se pretenden comparar los modelos bajo la pregunta de la investigación.

A través de lo anterior, se desprenderá el objetivo, o hipótesis que guía esta investigación: Las prácticas del cuidado de sí de los modelos griego y helenístico romano pueden ser consideradas como una resistencia frente a la conformación del individuo por parte de las relaciones de poder que se implican en el modelo del cuidado de sí del cristianismo. En otras palabras, planteamos que dentro del período que abarca los primeros siglos del cristianismo podría existir una alternativa a la conformación del individuo, un punto en el cual las formas en la que se lograra la autoconformación no estuvieran acorde a la forma que planteó el cristianismo; o sea que postulamos que la contemplación de las prácticas del cuidado de sí de los períodos anteriores al cristianismo, pueden ser consideradas, dentro del período cristiano, como una forma de resistencia/alternativa en cuanto a la conformación del individuo consigo mismo.

Una hipótesis así plantea el análisis de los diversos modelos de la inquietud de sí, sus distintas prácticas en vistas a sus determinados fines y una descripción sobre los individuos que se vean involucrados en dichos procesos. Dicho análisis se pretende hacer dentro del ámbito de las relaciones de poder.

Es conveniente tener presente que Foucault considera estas prácticas dentro de la cultura griega y grecolatina como “artes de la existencia”. Mediante tal expresión, busca considerar estas prácticas como “sensatas y voluntarias”, a través de ellas los hombres buscan una conformación/modificación/transformación de sí mismos y es, en estas prácticas, que se busca hacer de la vida una obra que tenga ciertos valores estéticos, acordes a un estilo.

Para tener una vista panorámica de la distribución de este trabajo mencionaremos el contenido de cada uno de los capítulos y de la conclusión:

-El capítulo primero, titulado “Alcíbiades y la experiencia del yo”, tiene la intención de plantear el modelo griego de la inquietud de sí por medio del análisis del *Alcíbiades* de Platón.

-El capítulo segundo, tiene el nombre de “*Ad se*”. En él se busca describir la “edad de oro” de la inquietud de sí. Es un período que comprende los dos primeros siglos de nuestra era, junto a ello veremos que la inquietud de sí se articula en vista a fines distintos a los del período anterior y presenta diversas prácticas/técnicas de sí mismo.

-El capítulo tercero, denominado “*Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*” es la exposición de las diversas prácticas de la inquietud de sí referidas al período del cristianismo.

-La Conclusión contendrá las diferencias y contrastes de los tres modelos expuestos. En esta parte del trabajo se expondrá parte del pensamiento foucaultiano del poder, para que mediante ello, podamos tener las herramientas para comparar los distintos modelos y buscar la relación entre la pregunta guía de la investigación y la hipótesis.

Capítulo primero: Alcibíades y la experiencia del yo²

Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, pretende abordar la relación existente entre la verdad y el sujeto. Para ello, toma como punto de partida la noción de *epimeleia heauto*, la inquietud de sí. Esta expresión se refiere a un ocuparse de uno mismo, a la preocupación que uno pueda tener para consigo mismo.

Referirse al conocimiento del sujeto desde la noción de la inquietud de sí, resulta un poco paradójico. Siempre se asociaba el conocimiento del sujeto al precepto delfico *gnothi seauton* que quiere decir “conócete a ti mismo”. En griegos y romanos, la noción del conocerse a sí mismo estaba asociada a la inquietud de sí. Pero la máxima de la inquietud de sí, hizo que el conocimiento de sí fuese importante. Lo anterior lo expresa Foucault en “Tecnologías del yo”, donde nos dice que “Tenía que ocuparse uno mismo de sí mismo antes de que el principio delfico fuera puesto en práctica.”(Foucault, 1995, p.51). Foucault, para aclarar un tanto esta paradoja nos dirá que cuando el *gnothi seauton* aparece en filosofía, lo hace por medio de Sócrates³. Al momento de hacer su aparición, este precepto lo hace en relación a la inquietud o preocupación de sí mismo. El precepto delfico aparecerá enmarcado dentro de la inquietud de sí, como una forma de ella, como una consecuencia de la regla general “debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides.” (Foucault, 2001, p. 20). Es ahí, en esa regla general, que apareció el precepto conócete a ti mismo.

² El “yo” al cual alude el título, es un yo que quiere expresar al mismo Alcibíades. Es un Alcibíades viendo la experiencia de sí mismo. Tal “yo” no se refiere a un conocimiento del yo como una especie de sujeto pensante ni como una etapa primera en la teoría del conocimiento.

³ Cf. “La hermenéutica del sujeto”, clase 6 de Enero, primera hora.

En lo que respecta a la noción de *epimeleia heautou* sostiene Foucault (1982) que:

1. Es una actitud, una actitud para consigo mismo, para con los otros, para con el mundo.
2. La preocupación por sí mismo implica una conversión de la mirada, “llevarla del exterior (...) hacia ‘uno mismo’” (Foucault, 2001, p. 28). La inquietud de sí exige la atención de lo que se piensa y lo que ocurre en el pensamiento.
3. Esta noción nos presenta varias acciones, o prácticas, que se ejercen sobre sí mismo, mediante las que uno “se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura.” (Foucault, 2001, p. 28).
4. Por esta noción, tenemos todo un *corpus* que define una manera de ser, una actitud, una reflexión; prácticas que repercuten en varios ámbitos, no solo en la historia de las ideas o de las teorías o las representaciones, sino también en la forma en que el individuo se constituye.

Para comenzar a trabajar en estas prácticas de sí, Foucault tratará de aislar algunos momentos en los cuales la inquietud de sí se ha manifestado. Dichos momentos son: a) socrático-platónico, lo que implica una aparición de la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica griega. b) La edad de oro de la cultura de sí, el cultivo de sí referidos a los dos primeros períodos de nuestra era, el período helenístico romano y c) El paso a los siglos IV y V el tránsito desde la *ascesis* filosófica pagana al ascetismo religioso cristiano.

La primera aparición de la inquietud de sí en la Filosofía, fue con Sócrates. El texto en el que existe una teoría más acabada de la inquietud de sí, es el *Alcibíades* de Platón. Es más, se señala que los neoplatónicos dan mucha importancia a este diálogo, ya que “servía de punto de partida y de programa para toda la filosofía platónica. El cuidado de sí era el primer principio.” (Foucault, 1995, p. 56). Desde ahí, se sigue una lectura en la cual se destacan diversos elementos que permiten comprender el desarrollo de la noción y sus alcances.

A modo de contexto –y para comprender la forma de actuar de Sócrates-, es importante considerar el personaje de Alcibíades, un joven deseado y con muchos admiradores. A medida que Alcibíades crece, el número de admiradores decae. Él ha

rechazado a la mayoría de sus admiradores por una simple razón: éstos lo querían dominar y él no quería ser dominado. Por otra parte, Alcibíades quiere entrar en la política, quiere ser él quien domina a los demás. Es en este momento que Sócrates aparece: él hará que Alcibíades se someta. Pero la distinción con respecto a los demás admiradores de Alcibíades, es que Sócrates lo somete en un sentido espiritual. En esto se puede ver un cruce entre la ambición política de Alcibíades y el amor filosófico expresado en el cuidado de sí. Sócrates le dice que preste atención a sí mismo, que tome conciencia de sus cualidades y de esa manera podrá participar de la vida política.

Por otra parte, Sócrates le dice a Alcibíades que si quiere gobernar la ciudad debe enfrentarse a dos clases de rivales: Los rivales internos, ya que él no es el único que pretende gobernar, y los rivales externos, los enemigos de la ciudad. Al momento de hablar de los rivales externos, le dice que debe hacer una comparación de su ciudad con las ciudades enemigas en cuanto a la riqueza y a la educación. Sin embargo, con respecto a la educación hace una advertencia, ya que los príncipes persas han tenido cuatro maestros⁴. Sócrates pregunta a Alcibíades por su formación, quien no está en las mismas condiciones que sus rivales, no ha tenido la misma educación, ni tampoco la misma riqueza. Es por esto que Sócrates lo emplaza a reflexionar sobre sí mismo, que se conozca un poco (*gnothi seauton*). Es por lo anterior, que Alcibíades asume un estado de ignorancia. Resulta un trabajo muy difícil que Alcibíades se vea a sí mismo como objeto de cuidado, pero según Sócrates está en edad de darse cuenta de ello.

En lo anterior se demuestra un primer acercamiento a la preocupación por sí mismo, de tomarse como objeto de inquietud. En Alcibíades, tal inquietud aparece como una condición para pasar a un privilegio, a la política, ya que no es posible gobernar a otros sin una preocupación por sí mismo. Un segundo acercamiento es la relación entre la ocupación de sí mismo con la pedagogía, ya que como señalábamos Alcibíades tiene una educación insuficiente. En ese sentido, los griegos relacionaban la inquietud de sí con la etapa de juventud. La necesidad de la relación entre un joven y un maestro, un amante y un maestro,

⁴ Los cuatro maestros eran de: Sabiduría, justicia, templanza y valor.

era un amor ligado al aprendizaje⁵. Como tercer punto, tenemos que Alcibíades ignora el objeto de su preocupación, sabe que quiere ocuparse de la política, pero no sabe qué implica ni las características del buen gobierno y por lo mismo debe ocuparse de sí para aspirar a ello.

Ante este escenario, Foucault señala que Sócrates se cuestiona por el qué es *ese sí mismo* por el cual hay que preocuparse. En tal pregunta, Foucault ve la referencia a la cuestión del sujeto y pregunta: “¿Qué es ese sujeto, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo? ¿Qué es ese yo?” (Foucault, 2001, p. 53). Como segunda cuestión, está la de cómo podrá la inquietud de sí conducir a Alcibíades hacia lo que quiere, a conocer la *tekhne* que necesita para gobernar a otros, el arte que le hará gobernar bien.

Ante la primera cuestión, del qué es ese sí mismo, tenemos que, Sócrates, emplaza a Alcibíades a reflexionar sobre lo que él es, lo que es capaz de hacer y sobre las tareas al momento de gobernar la ciudad. Alcibíades necesitará ocuparse de algo que es lo mismo que él; sujeto y objeto a la misma vez y en el mismo sentido. En esta inquietud, Alcibíades debe ocuparse del alma. Es el alma quien requiere esta inquietud. De esta manera debemos saber en qué consiste el alma. La podemos conocer en la contemplación de algún elemento que fuese parecido a ella. Lo que es parecido al alma podría considerarse un elemento divino. El alma, mediante la contemplación del elemento divino, será capaz de encontrar “las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política.” (Foucault, 1995, p. 59). El conocimiento del alma es el que puede dar sustento a la acción política. De tal forma que, Alcibíades será un buen político en tanto que conozca su alma. Y es de esa manera que pueden darse por resueltas las preguntas anteriores.

⁵Relación de amor entre los varones atenienses. Se da la casualidad que los jóvenes son abandonados en la edad crítica, en la que quieren dedicarse a algo en lo cual sus maestros no los prepararon, ello es el ejercicio de la política. Por ende, necesitan ocuparse de sí, ya que tienen faltas en su educación. De esta forma el cuidarse a sí ya no está ligado al “gobernar a otros” sino al ser gobernado. Existe un vínculo entre estas cosas, a saber: ocuparse de sí para gobernar; ocuparse de sí en la medida en que uno no ha sido gobernado lo suficiente y cómo era debido.

Otro de los puntos que Foucault destaca del texto, es con respecto a quién se ocupaba de Alcibíades. Se hace una distinción entre Sócrates y los otros enamorados de Alcibíades, ya que los otros enamorados querían a Alcibíades por su cuerpo, en cambio Sócrates no. Él se preocupa por cómo Alcibíades se preocupa por sí mismo. En este sentido se reconoce a Sócrates como un maestro. La *epimeleia heautou* requiere un maestro. El maestro es quien guía al discípulo a la preocupación por sí mismo. Es el maestro quien se preocupa por la inquietud que el individuo/discípulo tiene con respecto a sí mismo, y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo.

Con respecto a la cuestión sobre qué era esa inquietud, qué era ese preocuparse, Foucault nos dice que la inquietud de sí debía consistir en el autoconocimiento. El platonismo consistió para Foucault en la recuperación y reintegración de prácticas previas, preexistentes, en la ordenación de ellas bajo el gran principio del “conócete a ti mismo”. De esta forma, tenemos que ocuparse de sí mismo es conocerse. Este conocimiento consistirá en el conocimiento del alma. El alma se conoce dirigiendo su mirada a su naturaleza, o sea al pensamiento y el saber. El alma que se volvía a ese elemento que aseguraba el saber y el pensamiento, era capaz de verse. Tal elemento, correspondía al elemento divino en el cual el individuo podía reconocerse. En el conocimiento de lo divino el alma alcanzaba la sabiduría. Al momento de tener la sabiduría, el alma debía saber cómo comportarse, cómo gobernar la ciudad.

A partir de lo dicho, podemos mencionar que en este modelo, se presentan diversos puntos: primero, que la inquietud de sí se establecía con respecto a la ignorancia que el mismo Alcibíades ignora. Segundo, tenemos que la inquietud de sí se establecía como una relación en la cual Alcibíades se cuidase a sí mismo, se ocupase de sí. La forma en la cual Alcibíades toma en consideración el cuidado de sí mismo, se presenta con el imperativo “conócete a ti mismo”. Por medio del autoconocimiento, Alcibíades comprendió cuáles eran sus falencias, aquello que ignoraba y de lo que debía preocuparse. Como tercer y último punto, tenemos que aquello de lo cual Alcibíades debía preocuparse era del alma. Mediante la contemplación del alma, Alcibíades podría saber cómo comportarse para gobernar la ciudad.

Vemos en Alcibíades que la relación que era pertinente alcanzar se estructura en base al conocimiento de sí, para posteriormente conocer/saber cuál era el comportamiento adecuado para lograr el gobierno de la ciudad.

Ahora bien, el *ethos*, el comportamiento, fue el punto en el que Alcibíades tenía que poner énfasis. En este sentido, las prácticas del cuidado de sí se orientaron en una autoconformación del individuo con respecto a la tensión que existía entre él mismo y la dominación de sus apetitos, el *pathos*.

Sumado a lo anterior, hay que considerar que el cuidado de sí, implica el cuidado de los otros en la medida en que la libertad también es una forma de ocuparse de otros. Sócrates es el maestro que había que escuchar, él estaba dando el consejo. Lo anterior se ve reforzado en Foucault, nos dice que la inquietud de sí “implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado (...).” (Foucault, 1999, p. 399). A raíz de esto, podemos entender el cuidado de sí en el mundo griego, como una condición del hombre libre para mantener un *éthos*, para mantener su libertad.

Capítulo segundo: Ad se

Hasta ahora hemos trabajado la noción del cuidado de sí refiriéndonos al caso puntual de Alcibíades, allí se habló de esta noción en vistas a un fin: la ciudad. En las épocas posteriores, tales como el siglo I y II de nuestra era, el cuidado de sí tuvo algunas modificaciones en su estructura y varias escuelas de filosofía adoptaron diferentes técnicas que les permitieron desarrollar diversas y variadas formas del cuidado de sí. Los dos primeros siglos de nuestra era, representaron un período en el cual la inquietud de sí se convirtió en una red inmensa de cuidados creada por y para el individuo.

La raigambre platónica del cuidado de sí se fue perdiendo a lo largo de la época helenística, se reemplazó la estructura pedagógica de Platón por un modelo médico, tal modelo atendía nuevas necesidades en las cuales el individuo se encontraba. Por otra parte, la ciudad ha quedado en un segundo orden, el cuidado de sí se comenzó a establecer con una nueva finalidad, el individuo. En este sentido, el cuidado de sí pasa a transformarse “en un cuidado médico permanente.” (Foucault, 1995, p. 67). En esta nueva forma de cuidado, el paso de la adolescencia a la adultez no tendrá una importancia tan grande como lo fue en el período anterior. Es más, el cuidado de sí se perfiló bajo otros principios.

La nueva forma del cuidado de sí, se estableció como “un principio general e incondicional, un imperativo impuesto a todos, todo el tiempo y sin condición de estatus.” (Foucault, 2001, p. 91) Por otra parte, podemos decir que en este nuevo período el cuidado de uno mismo tenía un fin distinto al de la ciudad, el fin pasó a ser uno mismo, uno debía ocuparse de sí mismo. Foucault nos dice que “el yo aparece como el objeto por el cual uno se desvela” (Foucault, 2001, p. 91). El cuidado de sí, era una especie de autofinalización mediada por uno mismo. Otro de los puntos diferenciadores, era que el conocimiento de sí se insertó dentro de un campo de técnicas mediante las cuales el individuo se cuidaba a sí.

Dándole seguimiento a lo anterior, a lo largo de este capítulo se abordará la extensión del cuidado de uno mismo a la vida individual, o la coextensividad del cuidado de uno mismo. Posteriormente, se describirá lo correspondiente al modelo médico de la inquietud de sí para finalmente pasar a relatar la nueva forma en la que el individuo se relaciona con el maestro. Bajo estos tres puntos pretendemos marcar una línea divisoria con el modelo platónico del cuidado de sí.

En segundo lugar se tratará la relación con la primera forma de *askesis*. Dentro de esta primera noción revisaremos cuáles son sus enfoques, hacia qué está orientada, de qué se vale la *askesis*, entre otras cosas.

Finalmente, se pretenderá describir algunos ejercicios del cuidado de sí y las diferencias entre ellos. Junto a lo anterior se examinará el sentido que tenía la salvación en una época como esta.

Para comenzar a hablar de la coextensividad de la inquietud de sí en la vida, Foucault nos plantea que en un primer momento con Platón, el cuidado de sí mismo se relacionó con la adolescencia y la falta de educación, el paso de la adolescencia a la adultez. El cambio notable con respecto al período anterior fue la extensión del cuidado de sí a toda la vida. Ahora bien, esto era algo que se veía desde Epicuro, él pretendió establecer una estrechez entre la filosofía y el cuidado del alma. Por medio de esa estrechez lo que hizo fue entrelazar filosofía y vida. De esta forma, la filosofía se estableció como el cuidado de sí mismo.

Dentro del Estoicismo ocurre algo similar, Foucault nos señala que Musonio Rufo habló de un *aei therapeuontes*, un atender sin cesar. Con esta expresión, lo que Musonio pretendía postular, es que el cuidado de sí era algo que se daba a lo largo de toda la vida. De esta forma, el cuidado de sí en estos siglos, ya no se consideró una actividad referida a la adolescencia, sino más bien a jóvenes, adultos maduros u hombres viejos que “se alientan unos a otros, se ejercitan, sea por sí solos o bien colectivamente, en la práctica de sí.” (Foucault, 2001, p. 98).

Junto a lo anterior, tenemos que el cuidado de sí a lo largo de toda la vida tuvo un fin distinto que la preparación para la vida adulta. Su finalidad se dirigió por un lado, hacia un papel corrector, como también, hacia un papel formativo. El aspecto formativo en estos períodos estuvo ligado con la preparación del individuo para que pudiera soportar “todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que pueden afectarlo.” (Foucault, 2001, p. 104). Tal preparación que el individuo hacía, era lo que los griegos llamaban *paraskeue*⁶, o aquello que Séneca llamó con el nombre de *instructio*, que era la preparación del individuo frente a los acontecimientos y no la preparación en vistas a una determinada meta general.

Ahora bien, dentro de la parte correctiva de este nuevo eje del cuidado de sí, tenemos que esta corrección se dirigió principalmente a los errores, a los malos hábitos, o a las dependencias que se habían establecido y que el individuo deseaba corregir. Foucault nos dirá principalmente, que esta corrección iba ligada a una liberación. Dentro de este eje corrector, se cita el papel de Séneca en las cartas que éste dirige a Lucilio diciendo: “pues bien, no hay que creer que el mal se nos impuso procedente del exterior; no está fuera de nosotros, está dentro de nosotros.” (Foucault, 1999, p. 105) Es en esos males que el individuo debe comenzar a trabajar o corregir para liberarse de ellos. Por otra parte, también se hacía énfasis en que era mucho más fácil corregir esos males en la juventud, ya que aún no habían tomado un mayor peso, pero que aun así se podían corregir en cualquier momento de la vida. Foucault, postula que la gran parte de estas nociones de corrección y formación se encuentran en Séneca. Junto a ello, nos comenta que en Séneca existió una noción de desaprendizaje que se refleja en la cita: “*virtutes discere vitia dediscere*”. Tal noción pareció heredarse de los cínicos. De igual manera, con la cita se pone en evidencia que la intención es el aprendizaje de la virtud, para con ella desaprender los vicios, o malos hábitos⁷.

⁶ Más adelante se hablará con más detalle de esta *paraskeue* o *instructio*.

⁷ Varios autores, en esta misma línea, como es el caso de Cicerón o Epicteto, lo que hacen es una crítica a la enseñanza que han recibido de sus padres o de sus primeros maestros. Lo que se hace con ello es relacionar estos malos hábitos, estos vicios, a la enseñanza recibida tempranamente.

La principal motivación de la inquietud de sí a lo largo de la vida, era que llegaría un punto en el cual podríamos gozar del cuidado hecho anteriormente, dentro de esto en la cultura antigua la vejez tenía un valor y una importancia.

Con respecto a lo anterior se puede señalar que por un lado, la vejez representaba una sabiduría pero, por otro representaba una debilidad. Esta sabiduría ligada a la vejez se relacionó con la experiencia adquirida a lo largo de los años, pero se veía limitada por el hecho de la poca participación, por una poca vida activa, en la vejez se está en una “incapacidad de ser activo en la vida de todos los días” (Foucault, 2001, p. 114). En base a esto, podemos decir que la vejez tenía un valor circunscrito a sus posibilidades. Ahora bien, en la edad adulta, la vejez se situaba como el lugar donde culminan todas las prácticas de sí, donde se encontraba “la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa” (Foucault, 2001, p. 115). Es dentro de esto que la vejez, estaba relacionada con la liberación de todos los deseos físicos, de los deseos políticos y estaba en orden a su respectiva experiencia. En la vejez, el anciano, era dueño de sí mismo, era él mismo quien podía satisfacerse consigo mismo, quien se complacía. Séneca atribuyó a la vejez el punto en el que “el yo (...) se alcanza por fin a sí mismo, donde uno se reúne consigo mismo y mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y satisfacción a la vez.” (Foucault, 2001, p. 151).

De lo recientemente expuesto, se puede desprender que la vejez era una etapa privilegiada, una meta, y en consideración a esto no se alzaba como un punto en el cual la vida tendía a desaparecer, sino todo lo contrario: la vejez tenía un carácter positivo. Cabría hacer mención que citamos el caso de Séneca, porque es en él donde Foucault señala que existe una tendencia hacia la ancianidad, un apresurarse a ella. Es dentro de este movimiento hacia la vejez, donde se veía la ancianidad como un refugio en el cual encontrar abrigo a los diversos incidentes de la vida joven o adulta. Foucault estructura las palabras de Séneca en una frase para darle más énfasis, nos dice: “Hay que vivir para ser viejos, pues ahí vamos a hallar la tranquilidad, el abrigo, el goce de sí.”(Foucault, 2001, p. 117).

Al momento de hablar de esta vejez, Foucault, hace la salvedad en cuanto a que la vejez era cronológica. Ahora bien, la vejez entendida en estos términos tendría el carácter de etapa ideal, ya que se establecía como un momento en el cual vivimos como si no quedara más por vivir. De tal forma, lo que se recalca de esta idea en Séneca, es que era una “actitud, el comportamiento, el desapego y la consumación de alguien que ya haya llegado a la vejez y cumplido su vida.” (Foucault, 2001, p. 117). Foucault nos dice que, independientemente si se era anciano, había que vivir como si uno no esperase nada de la vida, es dentro de esto que utiliza la expresión de Séneca en la carta 32 “*consummare vitam ante mortem*”⁸. En tal expresión, Foucault relaciona la prisa de la que hablaba Séneca por alcanzar la vejez con el goce o la saciedad de sí. En ello, Foucault encuentra las razones para la prisa dirigida hacia la vejez.

El rasgo que marcó una diferencia notable con el platonismo y que a su vez se manifiesta a cabalidad con la coextensividad, es la vuelta a sí. El cuidado de uno mismo en el período platónico, tenía como fin el gobierno de la ciudad. En los siglos I y II esto cambió considerablemente, el fin era distinto, el fin era uno mismo. La diferencia radicaba en que el yo no era mediador, o un elemento, que me llevara a otra cosa. El yo se estableció como “la meta definitiva y única de la inquietud de sí.” (Foucault, 2001, p. 177) Lo que se nos está poniendo en evidencia con esto, es el hecho de que la preocupación y el desvelo, era por el propio yo.

Lo complejo de todo esto es que, en la medida en que las diversas escuelas filosóficas se estaban preocupando de la inquietud de sí y esta inquietud se vinculaba con la finalidad del yo, lo que se estaba haciendo era estrechar la relación entre la filosofía y las *tekhne tou biou*, o sea las técnicas de vida, o de existencia, o arte de vivir. En pocas palabras, la filosofía se estaba involucrando con el “procedimiento meditado de la existencia” (Foucault, 2001, p. 177). De esta forma, queda manifiesto que la preocupación se había desviado hacia el yo.

⁸ Esta expresión alude a la consumación de la vida antes de la muerte.

Como el individuo estaba encomendado en la tarea de la preocupación de sí, comenzó a tomar vuelo una expresión que se hará patente en varios autores de la época, la de conversión a sí mismo. Enmarcado en su preocupación, el individuo dirigía la vista hacia sí. Foucault nos cita varias frases de Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, en las cuales se pone en evidencia un movimiento dirigido hacia el sí mismo. Las frases que Foucault cita son: *eis heauton anakhorein, ad se recurrere, ad se redire*, entre otras. Lo distintivo, como ya se ha mencionado, era el lugar al cual se orientaba el movimiento.

Teniendo en consideración lo anterior y pensando que las prácticas del cuidado de sí estaban dirigidas a corregir, formar, reformar, un estado en el que se indicaba una naturaleza determinada⁹ que el individuo deseaba cambiar, se podía hacer un enlace inmediato con la medicina, nuestro segundo punto.

Es más, Foucault comenta que este enlace siempre ha existido, que se encuentra en Platón y en la tradición posplatónica. También se encontraba en Epicuro con su *ontos philosophein*¹⁰ e incluso se hizo presente en los estoicos. Dentro de este contexto es que se relacionaba la práctica filosófica a la práctica médica. Foucault habla del caso de Musonio, donde la relación médico-cuerpo era análoga a la relación filosofía-alma. También se cita el caso de Plutarco, dando a entender que filosofía y medicina estaban dentro de lo mismo.

Foucault está enfatizando lo similar que resultaban los conceptos entre estas dos disciplinas. Lo que habría de común es justamente el término *pathos*, que tanto epicúreos como estoicos habrían entendido como una pasión o enfermedad. Es dentro de esto mismo que Séneca y Cicerón acuñaron conceptos al desarrollo de este *pathos*, entendiéndolo como una enfermedad con diversos estados.

La filosofía vista como práctica de sí, supone un vínculo con la práctica de la operación médica. Es dentro de este marco que apareció la noción de *therapeuein*. Foucault

⁹ Esta naturaleza determinada, se refiere a una naturaleza determinada por el *pathos*.

¹⁰ Cf. “La hermenéutica del sujeto” página 108.

cita un pasaje de un texto de Filón de Alejandría, en él se habla de un grupo de filósofos que constituyeron una comunidad y que Filón llamó los terapeutas. Les llamó así porque ellos velaban por las almas, su preocupación era cuidar de ellas. Foucault ante este escenario nos subraya que se ve claramente el enlace existente entre las prácticas de sí y la filosofía vista como un “dispensario del alma” (Foucault, 2001, p. 111).

Sumado a lo anterior, Foucault comenta que Epicteto vio a su escuela, como “un hospital del alma, un dispensario del alma.” (Foucault, 2001, p. 111). Junto a esto, se señala la forma en que Epicteto reprochaba a sus alumnos diciéndoles que ellos estaban en ese lugar para curarse y después de eso, recién aprender silogismos. Foucault apela a este ejemplo para aclarar y resumir toda esta idea de las escuelas de filosofía como lugares a los cuales uno debía acudir para sanar algo que se padecía: “puesto que no concurrimos a la escuela de filosofía con buena salud y porque estemos sanos. Uno llega con el hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fístula, el otro con dolor de cabeza.” (Foucault, 2001, p. 112). Posteriormente, al cuidado de uno mismo, se asocia el cuidado del cuerpo. Un ejemplo de ello son los epicúreos y los estoicos.

Otra de las diferencias con el platonismo, es el siguiente punto: la nueva relación con el maestro. Si bien esta relación continuaba siendo necesaria, en este período se conformó en base a los malos hábitos o vicios del discípulo, un ejemplo de ello es Séneca, quien apelaba a que el individuo se conformase como tal. En este sentido el maestro tomó un rol distinto al del platonismo, “el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación.” (Foucault, 2001, p. 133). El maestro era el intermediario entre el individuo sujeto al *pathos* y la constitución de un estatus de individuo.

Lo anterior se puede ver claramente, según Foucault, en el examen que Séneca hizo de la *stultia*. Séneca dice que es preciso un otro para salir de tal estado, ya que nadie por sí mismo tiene lo necesario para salir de allí. Ahora bien, en Séneca, la *stultia* era opuesta al cuidado de sí. La *stultia* se asociaba al hecho de no haber comenzado el camino en la filosofía, al no atenderse al propio cuidado.

Mediante el maestro, el individuo edificaba la relación que mantenía consigo. El rol llevado a cabo por el maestro era el rol del filósofo, en este sentido “el lugar del filósofo no es el de cualquier hombre libre.” (Foucault, 1999, p. 406). El filósofo, visto como maestro, es algo que queda patente en Epicuro, Musonio y Dión de Prusia¹¹.

Llegados a este punto nos queda relacionar esta vuelta a sí, con algún tipo de acción, o alguna práctica de sí que nos haga estar en dirección a ese sí mismo, es aquí donde entramos de lleno en el tema de la *askesis*. La *askesis*, en los siglos I y II, era planteada como el medio por el cual uno se constituía a sí. De esta manera, la *askesis*, era la práctica por la cual se alcanzaba una relación estrecha con uno mismo. Si bien, la *askesis* implicaba cierto tipo de renunciaciones no era algo primordial en su constitución (al menos en este período), ya que en ella se buscaba encontrar algo que no se tenía.

La *askesis* para su realización se valía de la preparación, de una provisión. Tales términos señalan un concepto capital, la *paraskeue*. Mediante la *askesis*, el individuo esperaba tener una preparación para los diversos acontecimientos, accidentes, para las diversas eventualidades que le deparaba el porvenir. Es allí donde la *paraskeue*¹² toma protagonismo.

La preparación, o *paraskeue*, era la ejercitación para los diversos acontecimientos que podían ocurrir, algo que ayudaba en momentos de dificultad. Una preparación que ayudaba a sortear los imprevistos. De tal forma, el individuo se valía de esta práctica para sortear las dificultades.

Ahora bien, tal preparación era constituida por diversos *logoi*, diversos discursos, por llamarlos de alguna manera, en los que se quiere destacar el hecho de que sean “enunciados materialmente existentes.” (Foucault, 2001, p. 309). De esta manera, los *logoi* constituían un equipamiento necesario. Esos *logoi* eran las lecciones del maestro, de tal

¹¹Cf. “La hermenéutica del sujeto” paginas 139-140-141.

¹² Cabe hacer la salvedad que, en Séneca, la *paraskeue* tomaría el nombre de *instructio*

forma que quien se encontraba en un acontecimiento inoportuno recordara, rememorara, se repitiera a sí mismo, aquello que el maestro le entregó en forma de *logoi*. Los *logoi* tenían la característica de ser discursos que se fundaban en la razón. O sea que eran racionales, verdaderos y constitutivos de comportamiento, ellos indicaban qué había que hacer.

Otra de las características de estos *logoi*, es que se presentaban como una convicción y como un acto. En este sentido eran discursos que llevaban en sí mismos, una doble funcionalidad, de tal forma que quien los ocupaba no caía en cuenta de la diferencia que se podía establecer entre su razón y estos *logoi*. Los *logoi* se terminaban confundiendo con la propia razón de quien los utilizaba, de modo que ellos implicaban la acción frente a un acontecimiento. Una imagen que pueda resumir lo dicho con respecto a la *paraskeue* nos la da Foucault cuando nos dice que estos *logoi* son la ayuda que se presta con respecto al grito de auxilio que pide un guerrero en un momento de peligro. Es decir, se recurría a ellos en momentos de dificultad para encontrar apoyo. Otra cosa que nos puede servir para entender esto, es la metáfora de Plutarco. En ella se señala que cuando los deseos o los apetitos o los temores aparezcan como perros que ladran, el *lógos* debe hablar con la voz del amo que mediante un solo grito los hace callar.

Sumado a lo anterior, podemos recalcar el rol de la escucha en la formación de esta *paraskeue*. Es dentro de esto que se ve otra modificación al modelo platónico. En los siglos I y II lo común no era el diálogo, sino la escucha. El maestro no planteaba preguntas, el discípulo se dedicaba a “escuchar y permanecer silencioso.” (Foucault, 1995, p. 68) Foucault nos comenta la importancia de la cultura de la escucha en este período, nos menciona la regla del silencio de los cinco años que guardaban los pitagóricos. Por otra parte, afirma que Plutarco tenía todo un tratado referido al arte de escuchar.

Por medio de la escucha lo que se pretendía era “recoger el *logos*” (Foucault, 2001, p. 318). En la escucha se ponía en juego el acceso a la verdad que yacía en el *logos*. Se tenía la idea que, mediante la escucha, el individuo podría percibir la verdad. Tal verdad iba a habitar en el individuo con la pretensión de que se haga una verdad suya, para que posteriormente ésta constituya un *ethos*. De esta forma, la escucha pasó a ser una parte

importante en la formación de la *askesis*. Como ya mencionamos anteriormente, tenemos una serie de filósofos que profundizan este tema, como es el caso de Séneca o Epicteto, Plutarco entre otros.

Junto a la técnica de la escucha, se planteó otra que también ayudaba a la consolidación del discurso de verdad, tal es la práctica de la lectura y la escritura. En ellas se esperaba encontrar, mediante la lectura y la posterior escritura la incorporación de una verdad que se escuchó o leyó de otro individuo. Es así como la escritura pasó a ser un recurso para sí. Foucault comenta que los griegos, a las notas que tomaban de las conversaciones, les llaman *hypomnemata*. Es más, señala que “son anotaciones de recuerdo con las cuales, precisamente, y gracias a la lectura o a ejercicios de memoria, uno va a poder recordar esas cosas dichas.” (Foucault, 2001, p. 343). Esta práctica de la escritura, se vinculó inmediatamente con la correspondencia que existía entre un maestro y su alumno. Ejemplos de esta correspondencia fueron el caso de Séneca, de Cicerón y Plutarco. Esta correspondencia estaba completamente marcada por su carácter espiritual, las cartas permitían el tránsito de información referida a estados en los cuales se encontraba una persona, la petición de consejos y la comunicación de estos consejos.

La *askesis*, era comprobada o puesta a prueba mediante varios ejercicios. Los ejercicios se hacían con la intención de ver si el individuo, que había adoptado anteriormente los discursos, era capaz de ocupar lo que había adquirido. Tales ejercicios tenían por objetivo determinar si la verdad se encontraba lo suficientemente asimilada como para constituir un *ethos*. Si el *logos* había sido aprendido iba a tomar el carácter de un comportamiento intrínseco en el individuo.

Estos ejercicios se dividían en dos tipos, a saber: *melete* y *gymnasia*. Foucault, en “Tecnologías del yo”, señala que la *melete* significa meditación. Es un término que designó la preparación de un discurso que fuese útil. Este tipo de ejercicio iba orientado con la finalidad de imaginar cómo es que se reaccionaría en determinadas situaciones. Un ejemplo de este ejercicio era la *praemeditatio malorum*. Por otro lado, estaban los ejercicios referidos a la *gymnasia*. Ellos tenían que ver con la “abstinencia sexual, privación física y

otros rituales de purificación.” (Foucault, 1995, p. 76). Tales ejercicios, en la escuela estoica, tenían como finalidad marcar una línea entre el individuo y el mundo.

Teniendo por extremos, las prácticas de *melete* y *gymnasia*, podemos situar en medio otras prácticas. Una de ellas era la de Epicteto, quien hablaba de la vigilancia de las representaciones. Foucault nos comenta que:

hay dos metáforas importantes (...): el vigía, que no admite a nadie en la ciudad si esa persona no puede demostrar quién es (debe ser un 'vigilante' del flujo del pensamiento) y el cambista que comprueba la autenticidad de la moneda, la mira, la pesa y la verifica (Foucault, 1995, p. 77).

Dentro de esto, lo importante yacía en la lucidez, por decirlo de alguna forma, con respecto a las diversas representaciones. Epicteto lo que estaba poniendo sobre la mesa eran formas de evaluar las representaciones.

Otro de los puntos importantes a considerar es el de la salvación. La salvación en los siglos I y II, no tenía un enlace tan marcado con la religión, pero sí tenía un papel importante en la época y en el campo de la filosofía. En tal sentido, la salvación era vista como el objetivo de una práctica filosófica. Foucault, bajo la procedencia de la palabra salvar, distinguirá varias acepciones. Entre ellas se puede destacar que *sozein*, salvar, se distinguía primeramente de su sustantivo *soteria*, salvación. Una primera acepción, nos habla de *sozein* como el librar de un peligro que amenaza; como segunda acepción tenemos que es guardar, proteger algo para que se mantenga en su estado; por otra parte, se nos dice de *sozein* como un conservar, proteger algo como el pudor; otro significado sería el respectivo a un juicio, donde salvar es hacer escapar a alguien de una acusación; *sozein* en su forma pasiva, *sozesthai*, indica la mantención en un estado igual al anterior; como sexto significado, encontramos a *sozein* como el hecho de hacer el bien, asegurar un bienestar.

A partir de lo anteriormente dicho, salvar, no quería expresar un hecho dramático por el cual se pasaba por la vida y la muerte. Salvar tenía un valor positivo, se pensaba que

el alma se salvaba cuando estaba bien armada, cuando se podía defender en un caso que lo requería. La persona que se salvaba, estaba en un estado de alerta y resistencia en el que tenía dominio y soberanía de sí para sortear las dificultades que se le presentaban. El salvar, estaba relacionado a un momento del individuo en el que nada podía alterarlo, adquiriendo sentido la conservación. Mediante la salvación se obtenía algo que no estaba presente anteriormente, se gozaba de un beneficio que uno se hacía a sí mismo, el acto por el cual uno se salvaba a sí. Lo que Foucault intenta plantear en estas líneas es que salvar estaba asociado a la vida y que, en los textos del período helenístico romano particularmente, no se encontraba una relación con la muerte. En este sentido, quien operaba en la salvación era el individuo mismo que se salvaba a sí. Mediante la salvación el individuo no era afectado por las desdichas, por los trastornos, o los accidentes.

El autor menciona que de lo anterior se pueden obtener conclusiones tales como que la salvación es un estado en el cual el individuo se encuentra vigilante de la relación para consigo mismo. Por otra parte, encontramos que en la salvación “el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad” (Foucault, 2001, p. 184).

En todo lo expuesto, hay una clara diferencia con el platonismo. Lo complejo del período helenístico romano son las diversas formas que adopta el cuidado de sí. El carácter de *ethos* asociado a este cuidado, heredado del período anterior, fue más intenso. Los diferentes cambios que experimentó el cuidado de sí en este período, nos dan a entender que lo fundamental son el individuo y cómo es que el individuo se conforma con respecto a diversas prácticas que él mismo ejecuta sobre sí y, en las cuales, no se quita atención a sí mismo. Se podría desprender de ello que en estos períodos el cuidado de sí no remitía a otros. Sin embargo, un pensamiento así estaría errado por dos razones: primero, porque para el cuidado de uno mismo se seguía presentando un maestro que interviene como mediador en la inquietud de sí mismo, pero que mediaba entre un individuo sujeto a las pasiones y un individuo que adquiere un *ethos*. Segundo, porque el rasgo distintivo de un *ethos* es en cuanto a otros, un comportarse ante/con/para otros.

Capítulo 3: Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.

Posterior al modelo de la inquietud de sí que acabamos de describir, se instaura uno nuevo. Este nuevo modelo fue el del cristianismo, en él se tomaron diversas prácticas del cuidado de sí helenístico romano, pero se les dio un enfoque distinto que representó el rasgo característico de este período, en él las prácticas del cuidado de sí tenían como finalidad la salvación. La creencia en la salvación nos aclara un nuevo rasgo presente en este período; esto contempla la acción de conducir al individuo desde un lugar a otro, “de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad.” (Foucault, 1995, p. 80). Dentro de esto, el cristianismo, hizo que el individuo adoptara ciertas reglas de conducta que buscasen de forma exhaustiva una transformación del yo.

Junto a lo anterior, podemos agregar que el cristianismo se planteó como una religión confesional. Este hecho obligaba al individuo a aceptar ciertos deberes, verdades o decisiones arbitrarias con respecto a la verdad. Con ello se quería indicar explícitamente, que el punto en el cual giraba todo ya no era el individuo, sino más bien la verdad. Por otra parte, un rasgo nuevo que introduce este modelo de cuidado es la institucionalidad de una autoridad como director de conciencia.

Dentro de los primeros siglos del cristianismo (siglos III y IV), las diversas prácticas que se comenzaron a desarrollar tenían una finalidad distinta a los dos modelos antes destacados. En el cristianismo, existió una relación cercana entre el Texto¹³ y el autoconocimiento. Hasta podríamos llegar a pensar que fueron recíprocos. Sumado a lo anterior, encontramos que el autoconocimiento en este período, estuvo planteado por la *exégesis*.

La finalidad de las diversas prácticas llevadas a cabo por el cristianismo, se plantearon en un orden distinto al que tenían los períodos anteriores. Por ejemplo, el

¹³ Si bien cuando se hace alusión al “Texto” no se hace alusión explícita a la Biblia, se podría suponer que se trata de ello.

conocimiento de sí en este período, no fue un prerrequisito para la ciudad, a su vez tampoco fue la conformación de sí. Uno mismo, ya no era la finalidad, lo que se buscó fue la renuncia del individuo por medio de prácticas tales como: la *exomologesis*, la *publicatio sui*, o la *exauresis*. Tales prácticas de sí, llevaron al individuo a conformarse mediante la renuncia de sí mismo. Dentro de esta idea, la ascesis tomó como rasgo característico la constante renuncia, o abandono, de lo que se fue anteriormente. En el desarrollo del capítulo vamos a ver las implicancias que tiene un modelo ascético como éste.

El capítulo estará conformado por tres ejes, a saber: la relación existente entre la verdad del Texto y una forma preliminar del autoconocimiento. Junto a lo anterior se señalarán algunos rasgos de la figura del maestro en este período; como segundo eje, veremos algunas técnicas del período y su relación con el autoconocimiento; y como último eje, trataremos lo constitutivo del ascetismo en el Cristianismo. Sumado a todo esto, se dará paso a una revisión de las implicancias que subyacen al modelo de este período.

El autoconocimiento en este período estuvo marcado por aquello que nos manifiesta el Texto o la Revelación: para que alguien pudiera acceder al conocimiento de la Palabra, debía tener un “corazón purificado”. Se lograba alcanzar la purificación del corazón en la medida en que se podía acceder al autoconocimiento, pero para acceder al autoconocimiento se requería de la Palabra y, de esa forma, se estaba predispuesto al autoconocimiento que nos indicaba el Texto y la Revelación.

En este período, el Texto y la Revelación proporcionaban la verdad necesaria por la cual el individuo podía alcanzar la salvación. Para acceder a la verdad, el individuo debía ocuparse de sí mismo por medio de la forma del conocimiento que purifica el corazón. El conocimiento que purifica el corazón (un conocimiento que purifica por sí mismo) se hacía posible sólo en la medida en que el individuo se relacionara con la verdad manifiesta en el Texto y la Revelación. Es dentro de esta serie de movimientos, remitentes unos a otros, que se alcanzaba la inquietud de sí y el autoconocimiento en el Cristianismo. Como consecuencia de lo anterior, tenemos que la verdad estuvo definida por la Revelación, el Texto y una relación de fe.

En el cristianismo existían varias formas mediante las cuales se podía conocer la Palabra, estas eran: la enseñanza, la predicación, la confesión, la dirección de conciencia, entre otras. Estas diversas formas eran atendidas por uno o varios maestros. En el discurso del maestro, independiente de cuál fuese su forma, el dirigido (aquel individuo que debía ser guiado a la verdad y la salvación, el que ignoraba y estaba perdido) tenía algo que decir, ello constituía la verdad de sí mismo. El acto de decir la verdad de sí mismo, se inscribió como un procedimiento necesario para alcanzar la salvación. Esa condición se estableció como un principio fundamental en la relación que el individuo tenía consigo mismo. El individuo en este período se presenta como dirigido; él tendrá que hablar dentro del marco que la confesión le permite. En ese sentido, la confesión se establece como la instancia en la cual el individuo habla de sí, esto pasa a constituirse como una verdad que se dice sobre sí mismo.

El problema que se presentó con el discurso del “dirigido” no fue un problema que planteará el mismo dirigido, ya que el discurso que él pronunciaba carecía de autonomía. El dirigido siempre tenía el papel del silencio, pero aquella palabra que se le extrae, que se le arrebató, que se le arranca por medio del diálogo con el maestro, era para “mostrar que la verdad está en su totalidad y únicamente en el discurso del maestro.” (Foucault, 2001, p. 349). En otras palabras, la verdad que se le extrae al sujeto estaba en manos de un tercero, lo que el discurso del dirigido produce es que “el discurso del maestro enganche y se desarrolle.” (Foucault, 2001, p. 349).

La figura del maestro en este período, se relacionó de forma directa con un arte de hablar. El maestro debía ajustar su palabra a una palabra fundamental, la Revelación. Junto a lo anterior, la palabra del maestro debía ceñirse a una escritura fundamental, la del Texto. De esta forma el maestro parece ser un intermediario entre el individuo y la verdad que se establece mediante el Texto y la Revelación. Por otro lado, tenemos que en el cristianismo la relación con el maestro se basa en la obediencia a éste, ésta última abarcaba todos los períodos de la vida monástica. En este sentido, el monje no era un individuo autónomo, él obedecía permanentemente a su director. Por lo tanto, todo lo que el monje hacía sin el

permiso del director podía ser considerado como un robo. El maestro tenía el control completo de la conducta del monje, este último sólo se dedicaba a la obediencia. Es más, Foucault afirma que en este período “El yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia.” (Foucault, 1995, p. 88).

En la vida monástica, el monje junto con ceñirse a la obediencia del maestro o director, debía dirigir permanentemente sus pensamientos hacia una finalidad determinada: Dios. En este sentido, la contemplación del bien supremo, Dios, se tenía como un rasgo principal, es por ello que uno debía preocuparse de que su corazón estuviera lo suficientemente puro como para contemplar a Dios.

Como segundo eje, tenemos que el autoconocimiento en el Cristianismo primitivo se dio a través de técnicas que tenían por función hacer desaparecer ilusiones internas, conocer las diferentes tentaciones que se forman en el alma y en el “corazón”, así también intentar quitar las tentaciones o seducciones en las que se podía estar, o ser víctimas. En este período se pretendía conocer el origen, la finalidad y, en qué medida ocurrían los movimientos en el alma. Para conocer todas esas cosas se requería una exégesis de sí. En este sentido, lo que se pretendió captar fue la naturaleza y origen de aquellos movimientos que se producían en el alma.

En todo esto, atisbamos que el Cristianismo está requiriendo otra forma de verdad distinta de la fe. Este nuevo período, proporcionaba a cada persona el deber de saber quién era, de saber qué estaba pasando dentro de sí. A raíz de la admisión de faltas, tentaciones y deseos de sí mismo, cada persona debía adoptar un testimonio (en un primer momento privado y posteriormente público), que se exigía revelar a Dios o a la comunidad. Por medio de lo anterior comprendemos que las obligaciones con la fe estaban ligadas a las obligaciones que se habían de tener con uno mismo. El enlace existente, entre la fe y las obligaciones para con uno, permitía que el alma alcanzara una purificación que era dependiente del conocimiento de sí mismo. Ahora bien lo que se estaba proponiendo era el descubrimiento del yo, las diversas maneras de descubrir y descifrar la verdad sobre sí.

Una de las maneras en las cuales se buscó el reconocimiento del yo es la *exomologesis* o reconocimiento del hecho. Tal término no tiene una traducción exacta, los primeros cristianos la ocupaban para reconocer públicamente la verdad impresa en su fe, o el reconocimiento mismo de ser cristianos. También se ocupaba como un estatuto penitencial, designaba a una persona que había cometido pecados gravísimos. La *exomologesis* se imponía como un tipo de penitencia, ella consistía, básicamente, en un ritual mediante el cual uno se reconocía como penitente y bajo el estatuto de pecador. Foucault nos habla que tal práctica implicaba una sujeción y, que además, prescribía reglas que se referían al vestir y al sexo. En ese sentido, el individuo quedaba sujeto a tales restricciones, por ende no vivía la misma vida que otros, “Incluso después de su reconciliación, estaba sometido a cierto número de prohibiciones; no podía, por ejemplo, ni casarse ni ordenarse sacerdote.” (Foucault, 1995, p. 82).

Foucault nos cuenta que era el pecador quien solicitaba el estatuto de penitente al obispo. El pecador, en esa solicitud debía explicar por qué deseaba ese estatuto, debía justificarlo y explicar cuáles eran sus faltas. Cabe destacar que esto no era una confesión cristiana, sino más bien el reconocimiento dramático de la posición del penitente. Foucault nos menciona que Tertuliano hace una descripción de esta ceremonia. En ella lo que resalta es el hecho de cómo se presenta el penitente: “el pecador ha de estar humillado (...), vistiendo una miserable camisa y cubierto de cenizas.” (Foucault, 1995, p. 83). Mediante la conducta penitencial, lo que se lograba era el reconocimiento de sí, en él debía descubrirse el penitente. En este sentido, existe una reciprocidad entre los procesos de castigo y descubrimiento de sí, Foucault recalca esto diciendo: “El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos.”(Foucault, 1995, p. 83). Ahora bien, este estatuto ha de ser dramático y no nominal, la intención era demostrar/ probar el sufrimiento, poner en manifiesto la vergüenza, hacer patente la humildad, bajo estas características la penitencia había de quedar descubierta y con ello el penitente se estaba conociendo a sí.

Una expresión, parecida a la *exomologesis*, fue la *publicatio sui* acuñada por Tertuliano. Es necesario señalar que la *publicatio sui* tenía diferencias con la *exomologesis*. Tales diferencias se expresan en que la *publicatio sui* era una práctica que permitía borrar el

pecado y volver a la pureza que se tenía en el bautismo. Otro de los rasgos que muestra la *publicatio sui*, era la ambivalencia que se producía en la revelación del individuo como pecador. La importancia no radicaba en el acto de decir la verdad, sino más bien en el momento en que el individuo, que había cometido las acciones, se posicionara bajo la categoría de pecador.

Podemos ver que en ambos ejercicios lo principal era la exposición. Los cristianos, recurrieron a ciertos modelos para mostrar la ambivalencia entre la revelación de uno mismo y el hecho de borrar los pecados. Tales modelos se describen en “Tecnologías del yo” (1995) como modelo médico, en él el individuo exponía sus heridas para ser sanado; otro modelo es el “tribunal de juicio”, a través de este modelo se pretendía mitigar al juez exponiendo las faltas y el modelo de la muerte.

Otra de las técnicas que se proponen en este período fue la *exagouresis*. En ella, podemos ver algunas huellas que se relacionaban con los ejercicios de verbalización presentes en las distintas escuelas de Filosofía del período anterior. La *exagouresis* consistía en la verbalización de los pensamientos y en la obediencia al maestro. Foucault nos advierte que esta práctica era poco frecuente en la literatura cristiana. Esta práctica se debía relacionar con el examen diario de los pensamientos presentes ya que el monje tenía que dirigirse y a su vez, contemplar a Dios. Ello exigía hacer una discriminación de aquellos pensamientos que le conducían a Dios, de los que no le conducían. Este examen respectivo a los pensamientos se estableció con la finalidad de conocer la relación existente entre “el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad” (Foucault, 1995, p. 90). Con ello se pretendía saber si es que existe un pensamiento o un deseo que apartara nuestro espíritu de la contemplación a Dios. Para ello se requería un examen de sí mismo. El autor describe tres modelos de examen de conciencia o de sí mismo. El primero, apuntaba a la relación existente entre los pensamientos y lo real. El segundo, era respectivo al modo en que nuestros pensamientos se adecúan a las reglas. El tercero, se orientaba hacia la idea de que existían pensamientos ocultos que se relacionaban directamente con una impureza interior.

Foucault, señala que el último modelo dio pie a una hermenéutica cristiana en la

cual se interpretó el yo y se descifraron aquellos pensamientos ocultos. Se recalcó este punto diciendo que este modelo “implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto.” (Foucault, 1995, p. 90). Se utilizan las diversas analogías de Casiano para explicar los exámenes interiores.

Los exámenes de Casiano estaban en vistas a la acción de discriminar permanentemente los pensamientos. Pero para saber cómo es que se tenían buenos pensamientos, lo que se hacía era contárselos al director. La exposición del discurso frente a un director requería dos cosas: la verbalización constante de los pensamientos y la obediencia permanente a él. Es en esto, que se comienza a establecer la relación hermenéutica. Mediante la confesión de los pensamientos, el maestro tenía acceso a saber cuál era el consejo indicado que el monje debía seguir, esto era porque él tenía mayores conocimientos y experiencias. De esta forma, se comenzó a establecer la posición del maestro como otro discriminador de los pensamientos. Junto a esto, Foucault comenta que Casiano decía que los malos pensamientos eran difíciles de expresar y ellos implican un pudor. Es más, Foucault menciona que en ello se expresaba la diferencia entre la luz y la oscuridad, entre la verbalización y pecado, entre el secreto y silencio, entre Dios y el Diablo. Lo que se quiere poner de manifiesto mediante estas relaciones, es que solamente a través de la confesión verbal el demonio salía del monje. En ese sentido, la confesión marcaba el momento en que el monje exponía su verdad y el maestro la interpretaba según el Texto o la Revelación.

Tanto la práctica de la *exomologesis*, como de la *exagouresis*, presentaban un rasgo distintivo en común que no fue mencionado anteriormente: la renuncia. Esto permite adentrarnos en el último eje: la ascesis significada como renuncia.

Anteriormente, mencionamos el modelo de la muerte, pues bien, ahora lo explicaremos. En la *exomologesis* existió un modelo que hablaba de la muerte, de la tortura y del martirio. Foucault nos dice que quien recurría a este modelo era un reincidente en el pecado. Si el reincidente pretendía ser admitido por la Iglesia, debía exponerse, de manera voluntaria, a un ritual de martirio. En este ritual, lo que se buscaba era la ruptura consigo

mismo, la ruptura con lo que se fue y con el mundo. Este modelo, exponía al penitente como un individuo que era capaz de renunciar a sí, de renunciar a la vida, que era capaz de enfrentarse y aceptar la muerte. Es pertinente volver a recalcar que la práctica de la *exomologesis* no era verbal. Por otra parte, este modelo no tenía de constitutivo una nueva identidad, al contrario, lo que buscaba era la disociación del yo, el quiebre con la identidad pasada, el rechazo del yo, la renuncia a sí mismo. Enmarcado en lo anterior, se prescribe la frase latina: “*Ego non sum, ego.*” Esta expresión se posicionó como eje de la *publicatio sui*, nos hablaba del quiebre con la identidad pasada, mediante dicha ruptura el penitente alcanzaba su verdad.

Ahora bien, en la práctica de la *exagouresis* se buscaba la verbalización de los pensamientos y la obediencia constante al maestro. Con ello se pretendía llegar, posteriormente, a la renuncia del propio yo, y junto a esa renuncia, la renuncia del propio deseo. Estas técnicas, tienen por finalidad lo mismo que se propuso el ascetismo cristiano, la renuncia a sí. Esta renuncia, fue tomada como el momento en que se permitía el acceso a otra vida, a la verdad, a la salvación. En este sentido, la condición para acceder a la salvación en el cristianismo está en relación directa con la renuncia de uno mismo, con la disociación del yo anterior. El retorno a sí mismo, como dijimos anteriormente, se producía bajo la ambivalencia de la renuncia a ese sí mismo, bajo la renuncia del yo.

Según la tesis foucaultiana, en el momento en que el individuo se objetivaba a sí mismo, se volvía un objeto, un elemento de sí en el discurso de verdad, un objeto que tiene por finalidad buscar la verdad de sí. De esta manera, tenemos que el decir la verdad se encontraba en concordancia con una Revelación, en consonancia con un Texto. La ascesis, era el sacrificio sucesivo de sí mismo para culminar con el sacrificio, o renuncia final a sí. Con ello se tuvo que la ascesis se producía por la incidencia de una Palabra verdadera que no fue dicha por el individuo, sino más bien por “otro”. Mediante esa Palabra, el individuo acuñó una relación que se basaba en la fe. En el Cristianismo, decir la verdad sobre sí, era un puente que iba desde el individuo hacia una verdad general en la cual era posible encontrar la salvación, de esta manera el individuo debía acceder a ella.

Como ha quedado explicitado en lo anterior, existe una diferencia en este período con respecto a los anteriores, ya que en el Cristianismo se forzó al alma dirigida a la enunciación de una verdad, para que posteriormente, tal verdad se modificara.

En un proceso así, en el cual se buscó una similitud entre las verdades, la que quedó siempre relegada fue la del individuo. Esto último nos lleva a consecuencias tales como las que describimos al momento de hablar de las prácticas de sí. La negación del yo, fue el pilar fundamental en el cual se apoyó la relación consigo mismo en este período, constituyéndose así una paradoja, ya que al momento de plantear una disolución del yo, una renuncia con respecto a sí mismo, la relación queda huérfana. La acción de confesarse implica necesariamente un reconocimiento de un yo pecador, ya que se asume la existencia de acciones inapropiadas según el Cristianismo, que validan la objetivación de los individuos. Foucault nos habla que de tal orfandad se hizo cargo el Cristianismo mediante la ascesis y su posterior salvación.

La relación que existía entre el individuo y su sí mismo, queda en un segundo orden. Lo principal ya no es la relación que se pueda establecer, sino más bien la forma en la cual el individuo hacía la ruptura con lo que él fue. Por otra parte, vemos que en este último período la relación no se establece teniendo en consideración el *pathos*. El *pathos* quedó desplazado a un segundo orden por la búsqueda del individuo, por comunicar su verdad y la adecuación de ésta a una verdad general del Texto. Podemos llegar a pensar que lo que se buscaba con ello, era el acto mediante el cual se podía suprimir el *pathos* de raíz teniendo en vistas la salvación. Se puede pensar que aquello relacionado al *pathos* en este período fue lo que constituyó la renuncia del individuo y no la base en la que se apoye la experiencia del individuo. En lo que respecta a las prácticas, podemos mencionar que ellas tenían un énfasis completamente distinto a las del período anterior. Las prácticas de sí en este período buscaban la objetivación del individuo en un discurso. Ellas debían encargarse de la sujeción del individuo a la verdad.

Conclusión

La pregunta por la cual se guió esta tesina fue: ¿De qué manera las prácticas del cuidado de sí, de los períodos previos al Cristianismo, pueden ser consideradas como puntos de resistencia frente a la formación del individuo en el período cristiano? Dicha pregunta pretende relacionar los diversos modelos de la inquietud de sí con el análisis foucaultiano de las relaciones de poder, para en un último momento ver cómo es que el poder se relaciona con la resistencia. Foucault, en el apartado “Método” de *La historia de la sexualidad I* (2003), da algunos alcances a estas palabras. Si bien tales páginas tienen como problemática otro asunto¹⁴, nos valdremos de ellas para encontrar herramientas que nos permitan analizar la formación del saber sobre las prácticas de sí con respecto al poder. Para ello es pertinente tener presente qué es lo que se está considerando como poder.

Por poder, Foucault entiende: “la multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización” (Foucault, 2007, p. 112); el proceso por el cual ellas, a través de luchas y enfrentamientos incesantes, pueden llegar a transformarse, reforzarse e invertirse; sumado a ello, los apoyos que esas relaciones encuentran unas en otras, de forma tal que produzcan cadenas o sistemas. Ahora bien, si dichas relaciones no encuentran apoyo se puede hablar que ellas entran en contradicción. También se puede llamar poder a las estrategias que tornan efectivas las relaciones de fuerza y que son capaces de materializarse en aparatos estatales, leyes o hegemonías. El poder no debe ser entendido como un solo lugar, no es que existan formas que se desprendan/ deriven/ descendan desde un único sitio, sino más bien, cabe pensar, que desde las relaciones de fuerza móviles se articulan puntos que, por medio de la desigualdad que producen, nos llevan a estados de poder. Junto a lo anterior, Foucault nos habla que el poder es omnipresente, por ello entiende la constante producción

¹⁴ Véase apartado “Método” página 112 en *Historia de la sexualidad I*.

de poder en toda relación. En esto, el poder puede verse como repetitivo y autorreproductor, pero tal imagen se produce en vista al conjunto de movibilidades que están en las relaciones. En relación a lo anterior, el poder puede entenderse como una “situación estratégica compleja en una sociedad dada.” (Foucault, 2007, p. 113). Dentro de esta idea, Foucault nos adelanta algunas proposiciones, trataremos de condensarlas de modo que se vuelvan más manejables:

- “el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de las relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault, 2007, p. 114).
- Las relaciones de poder son inherentes a otro tipo de relaciones. Ellas constituyen diversos efectos tales como: desequilibrios, particiones, desigualdades, etc. Allí donde actúan tienen “un papel directamente productor.” (Foucault, 2007, p. 114).
- “el poder viene de abajo” (Foucault, 2007, p. 114). Foucault con esto se refiere a que las relaciones de poder se fundan en aparatos de producción y donde grupos restringidos sirven de soporte y apoyo a grandes escisiones dentro del cuerpo social.
- Las relaciones de poder son intencionales, su ejercicio está calculado. Tales tácticas, por las que se va construyendo la racionalidad del poder, se apoyan, encadenan, unas a otras. Ellas “dibujan finalmente dispositivos de conjunto” (Foucault, 2007, p. 115).
- “Donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2007, p. 116), los puntos de resistencia están relacionados con la red de poder. Ellos existen dentro de las relaciones de poder, son la otra parte de las relaciones, pero eso no quiere decir que sean un lugar siempre pasivo con respecto al otro extremo de la relación. Las resistencias están dispersas en esta red de relaciones, también se encuentran diseminadas en el tiempo y en el espacio. Ellas algunas veces constituyen grandes rupturas radicales, pero generalmente terminan siendo móviles y transitorias, tienen la capacidad de introducir en una sociedad algunas líneas divisorias que permiten romper ciertas unidades y proponer reagrupamientos. En suma, tanto la red de las

relaciones de poder, como la formación de los puntos de resistencia, “surcan las estratificaciones sociales y las unidades individuales.” (Foucault, 2007, p. 117).

Junto con las proposiciones anteriores, nos valdremos de las cuatro reglas por las que se intenta analizar la producción del discurso sobre el sexo dentro del campo de las relaciones de poder. Allí se nos habla de:

- Regla de inmanencia: Esta regla señala que si la sexualidad se entiende como un dominio por conocer, fue porque las relaciones de poder lograron captarla como un objeto posible. Gracias a técnicas de saber y a procedimientos discursivos, tal dominio fue capaz de sitiarse e inmovilizarse. A este respecto, se dice que entre técnicas de saber y estrategias de poder no hay exterioridad, ellas pueden articularse en conjunto. Siguiendo esta línea, tenemos que ciertas formas de discurso crean formas de sujeción y diversos esquemas de conocimientos.
- Reglas de las variaciones continuas: en ellas se pretende encontrar las modificaciones que las relaciones de fuerza implican. En este sentido, tenemos que “Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino ‘matrices de transformaciones’.”(Foucault, 2007, p. 121).
- Regla del doble condicionamiento: Tanto focos locales, como esquemas de transformación funcionan si se inscriben en una estrategia de conjunto. Por su parte, una estrategia sólo asegura efectos globales si se apoya en relaciones precisas y en puntos de anclaje.
- Regla de la polivalencia táctica de los discursos: Tanto poder como saber son articulados en el discurso. Considerando lo anterior, se debe entender “el discurso como segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable.” (Foucault, 2007, p. 122). Lo anterior nos hace pensar que el discurso se constituye por elementos que pueden actuar en estrategias diferentes. Esto nos lleva a entender el discurso como un instrumento o efecto del poder, pero a su vez como un

obstáculo o un punto de resistencia.

Si consideramos el cristianismo como un nombre que se otorga a una estrategia compleja de saber-poder en una sociedad determinada (como puede ser la de los siglos III y IV), entonces podemos comenzar con nuestro análisis de la formación del saber sobre las prácticas de sí con respecto al poder. Dentro de lo anterior tomaremos el período cristiano como el lugar donde se integran las prácticas de sí de los siglos previos bajo una estrategia, o finalidad, determinada: la salvación. Como consecuencia de ello podemos entender que el conjunto de relaciones de fuerza que se estructura en determinado período lleva el nombre de cristianismo. Comenzaremos haciendo un alcance a las distintas reglas por las cuales el discurso cristiano se puede analizar con respecto a las relaciones de poder:

La primera de ellas es la regla de inmanencia. Si las diversas prácticas de sí que se tenían en los períodos anteriores al cristianismo pudieron ser consideradas como un dominio por éste, fue porque allí se lograron aplicar técnicas de saber y procedimientos discursivos que dieron pie a que las técnicas de la existencia sirvieran como un campo a disposición. Podemos considerar que el conjunto de prácticas desarrolladas hasta ese entonces fueron dispuestas con un enfoque distinto. Mediante la transformación del discurso en el período cristiano, podemos entender cómo se comenzaron a crear formas de sujeción y esquemas de conocimiento. Es en ese sentido que las diversas técnicas de sí, como *exomologesis*, *publicatio sui* y *exauresis*, dan lugar a la renuncia del individuo. Si el conocimiento de sí, mediante la Revelación de la Palabra proporcionaba la verdad necesaria para la salvación, el individuo debía considerar el acceso a ella sólo por medio del reconocimiento dramático de sí como pecador. Vimos que las prácticas de sí, en el período cristiano, tienen como eje principal la renuncia con la identidad pasada, la disociación con el yo. Es dentro de esto que cabe la posibilidad de considerar la dependencia a la salvación. Tal dependencia exige una nueva comprensión del yo.

Junto a ello podemos considerar que: el conocimiento que se tenía de las prácticas y la autoridad atribuida al director de conciencia, nos permiten suponer cómo es que se comienza a dar cabida a las distintas matrices de transformación que se dan en este período.

En ese sentido vimos que en el período cristiano la autoridad, el director de conciencia, pasó a institucionalizarse. Sumado a ello, el maestro disponía de un conocimiento que el monje debía aprender por medio de enseñanzas, predicación o la misma dirección de su conciencia. En lo anterior se puede ver que el dirigido y el director no están en un mismo plano respecto de la Palabra; recordemos que el discurso del dirigido servía como terreno para desplegar el discurso del maestro. Podemos pensar que los lugares donde se desarrollan estas matrices de transformación son las relaciones de poder-saber. A través de ellas el individuo tenía una conducta penitencial y en ellas el descubrimiento de sí se unía al castigo. En lo descrito observamos la regla de las variaciones continuas.

La regla del doble condicionamiento nos planteaba dos cosas: a) cómo focos locales se inscribían en una estrategia de conjunto y b) cómo es que una estrategia funciona si se apoya en puntos de anclaje. En este sentido, si consideramos las distintas prácticas que se llevan en este período como focos locales y a la salvación como una estrategia de conjunto, podemos observar cómo es que entre ellas existe una condicionalidad. Las prácticas de sí se lograron inscribir dentro de la purificación para tener acceso a la verdad y con ello a la salvación. Por su parte, la salvación logra apoyarse en estas distintas prácticas para presentarse como una finalidad en la vida del monje o dirigido.

Podemos considerar que la regla de polivalencia del discurso actuó en la medida en que se presenta una determinada visión de cómo debía ser la relación que tuviera el individuo consigo mismo. En los siglos previos al cristianismo, la relación que el individuo tenía consigo existía con respecto a la autoconformación de sí posteriormente; la estrategia tuvo que ver con el quiebre de la identidad pasada, con un dejar atrás lo que se fue.

A este respecto nuestra pregunta: ¿De qué manera las prácticas del cuidado de sí, de los períodos previos al cristianismo, pueden ser consideradas como puntos de resistencia frente a la formación del individuo en el período cristiano?, se muestra como un punto en el cual ha de converger la comparación de uno de los aspectos de los modelos estudiados. Tal comparación pone en oposición el modelo cristiano de la inquietud de sí con respecto a los modelos griego y helenístico romano. Su oposición se basa con respecto a la relación en la

cual se funda el nexo entre el individuo y su sí mismo. Por una parte, tenemos que en el cristianismo la relación del individuo consigo mismo se configuró en base a la disociación con el yo, su renuncia, por otra parte en los períodos anteriores, la relación que se establecía con uno mismo no es en tanto renuncia, sino más bien en tanto correcciones y/o modificaciones que el individuo desarrolla en su conducta en tanto buscaba la autoconformación de sí. Lo que se buscaba no era que el individuo se disociara constantemente con su yo, sino más bien que encontrara la forma mediante la cual él pudiese llegar a un determinado fin que se propusiese o en vistas a determinadas reglas de conducta o comportamiento, por la que los hombres buscasen hacer de su vida una obra. Cabe recalcar que son los propios hombres los que mediante “prácticas sensatas y voluntarias” buscan la autoconformación de la vida por medio de las técnicas de sí. Lo que queremos poner en manifiesto con lo anterior, es que una vez que el Cristianismo adopta las prácticas, “estas técnicas de sí sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía”. (Foucault, 2003, p.14).

En la inquietud de sí, describimos tres modelos que tuvieron determinadas formas de organización, diversos efectos, distintas reflexiones mediante las cuales pretendían obtener un fin específico. Ahora bien, nuestra tesis sostiene que: las prácticas de sí, del modelo griego y del modelo helenístico romano, pueden ser consideradas como una resistencia (un foco de resistencia) frente a la conformación del individuo en el período del Cristianismo.

La práctica del cuidado de sí, de los períodos griego y helenístico romano, las consideramos puntos resistencia en tanto que en ellas lo que se buscó era la relación consigo mismo y no la disolución de la relación. Ellas no consideran el acceso a la finalidad del individuo como una renuncia a sí y a la adopción de una verdad, sino que lo que proponían era el trabajo con respecto a la conformación de un *ethos* que establecía el comportamiento como una práctica reflexiva de la libertad. En ellas no se trata de asumir un estatuto de penitente con respecto a la verdad de un Texto para acceder al yo, sino más bien una conformación del yo “que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.” (Foucault, 2003, p.14).

Lo que los modelos previos al cristianismo proponen, es la conformación del individuo con respecto a fines propios y no con respecto a los fines expuestos en la Revelación o el Texto. Es por esto que la práctica reflexiva de la libertad, del modelo griego y helenístico romano, puede verse como una resistencia frente a las prácticas que se dan en el modelo del Cristianismo y que buscaban llevar al individuo a comportarse de acuerdo a la verdad del Texto y la Revelación. A través de la renuncia del yo el período cristiano, hizo que el individuo adquiriese el estatuto de penitente. Frente a ello, el modelo griego y helenístico romano hizo que el individuo se conformase de acuerdo a una finalidad individual que en el texto *Alcibíades* fue el gobierno de la ciudad y en el otro período fue la felicidad, la senectud, la calma con uno mismo, la libertad, el control ante determinadas situaciones, entre otros fines.

Lo que se buscaba en los períodos previos al cristianismo, no era el medio por el cual el individuo quedase sujeto a un discurso mediante la objetivación de sí, lo que se pretendía era que el individuo se volviese objeto de su finalidad, “de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser.” (Foucault, 1999, p. 394). En este sentido, lo que se quiere afirmar es que la forma en la que se abordó la inquietud de sí en los períodos previos al cristianismo dio paso a que el individuo accediera a prácticas que permitieran posicionarlo a él mismo como el fin de aquellas prácticas que realizó sobre sí. De esta forma, la finalidad se estructuraba en base al individuo y no con respecto a la salvación.

Cuando en esta tesina se pretende ocupar la palabra resistencia, se tiene en consideración las distintas relaciones de fuerza móviles que se estructuran en la estrategia cristiana, en este sentido entendemos los puntos de resistencia como un adversario, como un blanco, que se encuentran de manera irregular pero que son capaces de introducir: “en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles.” (Foucault, 2007, p. 117).

De esta forma, la autoconformación del individuo mediante la relación que éste tiene consigo estaría en este lugar de adversario a la conformación del individuo mediante la obediencia a un maestro, a la sujeción a una verdad, a la conformación del individuo para la salvación.

Cuando se señala que el fin es el individuo mismo, lo que se pretende dar a entender es el hecho por el cual el individuo no puede ser disociado de su finalidad. La finalidad ha de establecerse por medio de un *ethos*. El *ethos* se establece en un sentido griego, como un trabajo que se ha de hacer sobre uno mismo en el cual el resultado es un individuo “que practica la libertad de una determinada manera.” (Foucault, 1999, p. 399). De acuerdo a ello, el individuo cumple su finalidad. Eso está en completa oposición con respecto al modelo cristiano que entiende la ascesis, la renuncia o la disociación del individuo con respecto a su sí mismo, con respecto a sus fines.

Como vimos, en el período griego y en el helenístico romano, el individuo establecía una finalidad. En el caso del platonismo, con Alcibíades, la ciudad. En el caso del período helénico romano, el fin, es el comportamiento según se debe, o cómo se debe según los fines que tenía el individuo, pero en ningún caso la finalidad es la disociación con el yo propio.

En el Cristianismo lo que se pretendía era buscar el enlace en el cual el maestro -por medio de la objetivación propia que el monje hacía de sí-, desarrollase todo el discurso de verdad del Texto y la Revelación. De esta manera, lo que el individuo debía buscar en el período cristiano era un estatus y el arrepentimiento de sí mismo, pero en ningún caso un *ethos* que significase la práctica reflexiva de su libertad.

Seguido a lo anterior, Foucault a este respecto señala que en el período grecorromano, la libertad individual había sido pensada como ética en el cuidado de sí. Es más, nos dice textualmente que:

entre los griegos y los romanos (...), para conducirse bien, para practicar como es

debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse (...) como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos.” (Foucault, 1999, p. 397).

Como se puede ver, las finalidades que se observan en los dos primeros períodos estudiados son muy distintas a las que se propuso el cristianismo. En contraposición, en el cristianismo se ve que tal principio, el de la libertad individual, ha quedado ausente y si el individuo lo ha de ocupar es precisamente para después renunciar a sí, de modo que la conformación sea con respecto al Texto y la Revelación.

Lo anterior queda más claro en la expresión *tekhne tou biou*. Esta frase hace referencia a los actos por los que se pretende hacer de la vida el objeto de una *tekhne*. Hacer de ese objeto una obra, de la vida una obra, implica “la libertad y la elección de quien utiliza su *tekhne*.” (Foucault, 2001, p. 402). En este caso, si una *tekhne* fuese un conjunto de reglas a las cuales nos debemos someter constantemente, en todo momento, y no estuviera esa libertad de quien pone en marcha su *tekhne* en vistas a su objeto, su vida, su deseo, su voluntad, de hacer una obra bella, “no habría perfección en la vida.” (Foucault, 2001, p. 402).

Lo que se busca en el cristianismo, es una regla de vida, *regula vitae*. La vida que se propone con respecto a una *tekhne*, no tiene en consideración una regla, sino más bien “una forma. Lo que uno debe dar a su vida es un estilo de vida, una especie de forma.”(Foucault, 2001, p. 402).

Una obra de vida, no puede quedar fijada a estrictas reglas, no puede basarse solamente en el sometimiento a la regla, algo así no puede constituir una bella obra. “La obra bella es la que obedece a la idea de una forma determinada (cierto estilo, cierta forma de vida).” (Foucault, 2001, p. 403). Es por esta razón que, en los períodos previos al Cristianismo, la ascética, no constituía un conjunto de reglas tan vasto sobre todos y, cada uno, de los momentos de la vida y del día. Con esto, se establece una distancia gigante entre lo que es una *regula vitae* y una *tekhne tou biou*, entre el modelo cristiano de la inquietud

de sí y los anteriores modelos a éste. De esta manera, el modelo cristiano de la inquietud de sí se encuentra en una oposición con respecto al modelo platónico y al modelo helenístico romano. Es por la oposición con respecto a las finalidades que plantean; a sus efectos, que se pueden analizar dentro de la perspectiva que planteamos de poder y resistencia.

Una de las posibles investigaciones futuras que plantea la inquietud de sí, en su conexión con las relaciones de poder, puede ser el tema de la educación. Vimos, en la descripción de los modelos, la relación existente entre un discípulo y su maestro. En el caso del modelo platónico, el maestro, tenía la función de preocuparse, por amor al discípulo, de la forma en que el discípulo ejercía la preocupación por sí mismo.

Dentro de lo que se planteó en el modelo helenístico romano, el maestro consistía en una especie de guía para el discípulo. El maestro en su papel de guía, de entendido en el cuidado de sí, lo que intentaba era hacer que el individuo adoptara la *paraskeue* para que así afrontara diversas circunstancias de la vida.

En el Cristianismo, el papel del maestro tiene un énfasis distinto, él aparece como una autoridad que prescribe reglas, que da permisos, que niega cosas, entre otras características. Todo esto nos lleva a plantear interrogantes sobre la relación maestro-discípulo en torno a la educación. Más en específico, nos hace caer en preguntas que lleven a plantearnos un análisis que desarrolle los diferentes alcances que puede tener la inquietud de sí en la educación. Sumado a ello, a partir de la descripción que se desarrolló sobre los diversos roles del maestro, puede plantearse una discusión acerca del papel que juega el maestro en la formación del discípulo, en contraste con el rol del profesor en la formación del alumno.

Otra de las líneas de investigación a las que se puede extender la reflexión sobre el cuidado de sí es la política. Algunos enlaces con Hannah Arendt sobre este tema, pretenden ponernos en un plano en el cual tratemos la política como el espacio *entre* los hombres. Una visión así del concepto “Política”, puede tener diferentes alcances con la inquietud de sí, relacionados especialmente con respecto al cuidado de los otros. Una reflexión sobre el

cuidado de sí en este tema, indudablemente toca la relación existente entre el individuo y aquellos que lo rodean. Esto se puede relacionar con la forma de la inquietud de sí presente en el modelo griego y helenístico romano, donde se busca el cuidado de uno mismo para alcanzar un comportamiento, un *ethos*.

Otra de las investigaciones que se pueden desarrollar a partir de este tema es la que busca relacionar el cuidado de uno mismo, la contemplación de la vida como una obra, con el anonimato. En ese sentido, si los hombres hacen recaer sobre sí diversas prácticas por las cuales logran conformar su vida en torno a ciertos valores estéticos o determinadas ideas que se proponen, es posible concebir que tales prácticas se orienten hacia una determinada forma de existir. De este modo, si se busca poner en manifiesto la forma en la cual la vida se vea como una obra de arte, es posible una cierta forma de vida que responda a ciertos valores estéticos que no sean reconocibles. Dicho en otras palabras, es posible concebir una existencia que responda a ciertos criterios dentro de los cuales se busque ocultar el nombre propio, o donde se busque una acción que sea capaz de esconder el yo. Una cierta estética de existencia que busque la desaparición de sí mismo, que busque el emplazamiento del yo sin dejar de lado su conformación. Un ejemplo de esto puede ser el caso de los Zapatistas, donde se oculta la identidad, pero también se busca la conformación de un yo que responde a un cierto estilo. Una investigación así, pretende relacionar variados aspectos de la ética del cuidado de sí con la política, si bien tal investigación pretende relacionar estos temas debe tener mayores precisiones con respecto a sus términos y la forma en la que busca dicha relación. Cabe hacer la pregunta sobre ciertas existencias en las que se busca, explícitamente, la conformación de un *pseudo* yo. En ese sentido, la interrogante se plantea en el qué es lo que se pretende mostrar con determinados actos, como cuando los zapatistas dicen: "Marcos un día tenía los ojos azules, otro día los tenía verdes, o cafés, o miel, o negros, todo dependiendo de quién hiciera la entrevista y tomara la foto (...) Había un Marcos para cada ocasión, es decir, para cada entrevista" (Entre la luz y la sombra, 2014).

Referencias Bibliográficas

- (2014). *Entre la luz y la sombra*. Recuperado de:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En Foucault, M (1999), *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M (2007). Método. En Foucault, M (2007), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México D.F.: siglo xxi editores.
- Foucault, M. (2003). Introducción 1. Modificaciones. En M. Foucault, *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Buenos aires: siglo xxi editores.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1995). Tecnologías del yo. En Foucault, M (1995), *Tecnologías del yo*. Madrid: Paidós.