

FOUCAULT, M.: *Hermenéutica del sujeto*. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1994. Trad. Álvarez-Uría; 142 páginas.

Con el título *Hermenéutica del sujeto* la colección «Genealogía del poder» de Ediciones de la Piqueta, recoge los resúmenes del Curso pronunciado por Foucault en el Colegio de Francia en el año 1982, sobre el *cuidado de sí* en la cultura greco-romana, así como una extensa entrevista concedida por el filósofo poco antes de su muerte.

En el curso, dividido en ocho lecciones, Foucault lleva a cabo el análisis del concepto del *épiméleia heautoû*, cuidado de sí. Categoría fundamental desde la cual es posible abordar en el mundo de la antigüedad aquel que fuera siempre para el autor francés su problema: las relaciones entre la subjetividad y la verdad.

Comienza Foucault sus lecciones refiriéndose a las relaciones entre el cuidado de uno mismo y el conocimiento de uno mismo. Entre los preceptos *conócete a ti mismo* y *ocúpate de ti mismo* existía una relación de subordinación. El conocimiento de uno mismo era únicamente un caso particular de la preocupación de uno mismo, una de sus aplicaciones concretas. La *épiméleia* era el principio filosófico que predominaba en el modo de pensamiento griego, helénico y romano. Ésta no constituía simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, sino que era el principio básico para cualquier forma de vida activa que aspirase a estar regida por el principio de la racionalidad moral.

Foucault distingue en el concepto de *épiméleia* los aspectos siguientes: *a)* es una actitud general, un modo de comportarse con respecto a uno mismo, a los otros y al mundo. *b)* Es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior hacia sí. *c)* Designa un modo de actuar en relación consigo mismo a través del cual uno se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. *d)* Implica un corpus que define una manera de ser, una actitud, que hace de ella un fenómeno de extraordinaria importancia en la historia de las prácticas de la subjetividad.

En la *épiméleia* se distinguirían tres fases: 1. El momento socrático-platónico que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía. 2. La edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II). 3. El paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

Pero ¿qué significa *ocuparse*? Foucault deduce del *Alcibiades* de Platón una teoría global del cuidado de uno mismo según la cual no es posible acceder a la verdad sin la puesta en práctica de una *tecnología de uno mismo*. Es necesaria cierta práctica o cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto. En Platón la preocupación por uno mismo debe ser tal que nos procure la *techné*, el saber hacer que nos permitirá gobernar bien a los otros. El cuidado de uno mismo tiene, pues, por finalidad la conversión del individuo en alguien capaz de gobernar a los demás, de regir la ciudad.

Ahora bien, ¿qué mienta aquí el uno mismo (*heautoû*)? El alma en tanto sujeto de acción (no en tanto prisionera del cuerpo que será necesario liberar o conducir en la buena dirección) corporal, instrumental y de lenguaje, en tanto que se sirve del cuerpo, de unos instrumentos y del lenguaje. Foucault señala cómo Platón con el término *chrésis* indicaría una actitud del sujeto respecto a sus medios que no es simplemente instrumental. El término *chrésis* no quiere expresar una cierta relación instrumental con el mundo, los otros o el cuerpo, sino una pasión singular del sujeto en relación a lo que le rodea y a sí mismo.

Existirían tres grandes líneas de evolución de la noción de cuidado: la *dietética* (la relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la *economía* (la relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la *eró-*

*tica* (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa). El cuerpo, el entorno y la casa (dietética, economía, erótica), son los tres grandes campos en los que se actualiza en esta época la práctica de uno mismo y entre los que existía una interna relación.

La relación a uno mismo aparece como objetivo de la práctica sobre uno mismo. Ahora bien, el problema previo es el de la relación con el otro. El otro, *el otro como mediador* es indispensable para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objetivo. Entre el individuo *stultus* (el que está abierto a las influencias del mundo exterior, el que recibe acríticamente las representaciones y el que se deja llevar, el que no dirige la voluntad hacia ningún fin) y el individuo *sapiens* (el que se quiere siempre y del mismo modo a sí mismo, sin cambio del objeto, de forma libre y absoluta) es necesario el otro. Este otro es la filosofía, la filosofía como práctica general del gobierno. Sólo ella puede decir cómo uno debe comportarse pues únicamente ella sabe cómo se debe gobernar a los otros y quienes quieren gobernar a los otros. Y éste, precisamente, es el punto de esencial divergencia entre la filosofía y la retórica tal y como aparece en esa época. La retórica es el inventario y el análisis de los medios a través de los cuales se puede actuar sobre los otros mediante el discurso. La filosofía es el conjunto de los principios y de las prácticas con los que uno cuenta y que se pueden poner a disposición de los demás para ocuparse adecuadamente del cuidado de uno mismo o de los otros. La filosofía se integra en la vida cotidiana. El filósofo juega el papel de consejero de la existencia de modo que su profesión se desprofesionaliza a medida que se convierte en más importante. Existe toda una tendencia a difundir, a desarrollar la práctica de uno mismo fuera del marco de la institución filosófica, y a convertirla en un cierto tipo de relación entre los individuos. El individuo en su relación consigo mismo va a encontrar en el otro su punto de apoyo. La práctica de uno mismo se convierte en una especie de principio de control, de formación, de desarrollo y establecimiento de una relación consigo mismo para el individuo por los otros. Así la figura y la función del maestro son desbordadas, entran en concurrencia con toda una práctica de sí mismo que es al mismo tiempo una práctica social.

En Platón existen tres tipos de relación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros, entre *catarsis* (salvación de uno mismo) y *política* (salvación de los otros): Una relación de finalidad entre ocuparse de uno mismo y de los otros; una relación de reciprocidad, ya que al ocuparse de mí mismo procuro el bien —a lo que aspiro— de la ciudad que gobierno; y una relación de implicación esencial, ya que ocupándose de sí misma es como el alma descubre a la vez su ser y su saber. A través de la reminiscencia el alma descubre lo que es y lo que ha contemplado, y puede así remontarse hasta la contemplación de verdades que le permitirán fundamentar de nuevo, con toda justicia, el orden de la ciudad.

Pero en los siglos primero y segundo de nuestra era (la época que Foucault adopta como referencia) ha tenido ya lugar la disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros. El sí mismo por el que uno se preocupa ha dejado de ser un elemento entre otros, un elemento de transición tendente a la ciudad o los otros. La práctica de sí ya no es considerada como algo puramente preliminar o introductorio a la preocupación por los otros. Es una actividad que únicamente está centrada en uno mismo. Encontramos en este período la *absolutización* del uno mismo como objeto de cuidado y la *autofinalidad* en la práctica de sí.

Esta absolutización y autofinalidad del sí mismo en la práctica denominada cuidado de sí mismo supone importantes consecuencias para la filosofía. En tanto cuestión de la verdad ella es absorbida por la *espiritualidad*, es decir, por la cuestión de cómo tiene que transformarse el yo para tener acceso a la verdad (cuestión de la conversión/*metanoia*).

Así mismo la autofinalidad presenta también consecuencias importantes para los modos de vida y los modos de experiencia de los individuos. Se produce un verdadero desarrollo de la *cultura de uno mismo*. Cultura significa aquí la existencia de un conjunto de valores que han sido determinados según un orden y una coordinación jerarquizada. El proceso y las técnicas para acceder a esos valores también están jerarquizados y ordenados conforme a un ámbito de saber que regula y transforma los comportamientos. Es en esta *cultura del yo* donde ha de inscribirse la problemática foucaultiana de la *historia de la subjetividad*, la historia de la relación entre sujeto y verdad.

Estrechamente ligada a la *épiméleia* se encuentra en esta época la noción de *salvación*. La salvación es una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que encuentra su recompensa en una cierta relación a sí mismo caracterizada por la ausencia de conflictos (*ataraxia*) y por una satisfacción que no necesita de nadie más que de uno mismo (*autarquía*). En esta salvación, que Foucault denomina helenística y romana (que no tiene ninguna relación con la muerte, la inmortalidad o el otro mundo, por tanto con la salvación cristiana), el sí mismo, el agente, el objeto y el instrumento, constituye la finalidad de la salvación.

En la *épiméleia* (ya desde Platón) se parte de un principio fundamental según el cual el sujeto tal y como está dado es incapaz de acceder a la verdad. Solamente efectuando sobre sí mismo una serie de operaciones y de transformaciones podrá acceder a ella. Ahora bien, posteriormente surgirá un momento en el que el sujeto como tal, sin previa modificación, podrá ser capaz de acceder a la verdad con sólo abrir los ojos, razonar rectamente, y mantenerse en la línea de la evidencia. Al sujeto le bastará con ser lo que es para tener en el conocimiento un acceso a la verdad que le estará abierto por su propia estructura de sujeto. Es el momento cartesiano.

Foucault en su historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad intentará reencontrar la muy larga transformación de este *dispositivo* de subjetividad, definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad, en otro dispositivo de la subjetividad (el nuestro) que está gobernado por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y de su obediencia a la ley. Pero ninguna de estas dos cuestiones estarán presentes en un pensamiento y en una cultura antigua definidos por la espiritualidad.

Vinculado al concepto de espiritualidad se halla la noción de *ascesis* que tiene por función constituir al sujeto en sujeto de verdad, permitirle acceder al discurso verdadero. Un discurso que éste debería mantener bajo control y que podría plantearse a sí mismo a modo de ayuda y en caso de necesidad. Esto conduce a Foucault a los problemas éticos de la comunicación, a los problemas de las reglas de la comunicación de estos discursos verdaderos, es decir, al problema de la comunicación entre quienes detentan el discurso verdadero y quienes deben recibirlo y utilizarlo.

La cuestión de lo que podía y debía decir el discípulo nunca se planteaba como cuestión primordial. Lo que se imponía al discípulo como deber moral y como procedimiento técnico era una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituían toda una serie de ejercicios de subjetivación del discurso verdadero. Sólo cuando se plantean las cosas desde la perspectiva del maestro nos encontramos con el problema del decir: qué decir, cómo decirlo, siguiendo qué procedimientos técnicos, a partir de qué principios éticos.

Para que el discípulo pueda recibir el discurso verdadero como es necesario, cuando es necesario, en las condiciones oportunas debe ser pronunciado por el maestro en la forma general de la *paresia*. *Paresia* hace referencia a un hablar franco, a la libertad, a la apertura que hacen que se diga lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir, y bajo la forma que se considera necesaria. En la antigüedad se

estableció una confrontación entre la pasesía, la adulación (contrincante moral) y la retórica (contendiente técnico). La adulación es un discurso falso. En cuanto a la retórica, en ella la verdad es menos importante que la persuasión. Frente a la retórica, en la pasesía el locutor al abrirse al otro ejerce sobre él sin duda una influencia, pero esta apertura proviene de su generosidad, no se plantea, al contrario que la retórica, ningún interés respecto a su propio bienestar.

El fondo de la *pasesía* estriba en la adecuación del sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. Es esta adecuación la que confiere el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas requeridas y tradicionales e independientemente de los recursos de la retórica. La *pasesía* es una palabra que, por parte de quien la pronuncia, significa compromiso y constituye un pacto entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta.

Al final de este volumen, con el título *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, se recoge como anexo una extensa y prolija entrevista con Michel Foucault realizada el 20 de enero de 1984, que fue publicada el mismo año en el número 6 de la revista *Concordia*. En ella Foucault define y se refiere a algunas de las categorías fundamentales de su pensamiento (práctica de sí mismo, relaciones de poder y estados de dominación, los pares de nociones poder/saber y sujeto/verdad, la noción de sujeto, de resistencia, el concepto de juego de verdad, de gobernabilidad...), así como a la cuestión que desde diferentes enfoques, ya a partir de prácticas coercitivas, ya bajo la forma de juegos teóricos o científicos, ya a través de la *práctica de sí mismo*, fue siempre su problema: la constitución histórica de las diferentes formas de subjetividad en relación con los *juegos de verdad*, las relaciones existentes entre el sujeto y la verdad.

Unos juegos de verdad en los que se trataba de saber cómo podían ponerse en marcha y estar a ellos ligados relaciones de poder. Así, no era simplemente recurriendo a la ideología (costumbre de los años 60) el modo en que se podía dar cuenta de la manera en que el sujeto entraba a formar parte de una interpretación de la verdad. Existían, de hecho, prácticas que habían sido la condición para la inserción del sujeto en determinados juegos de verdad, y que reenviaban a Foucault mucho más al problema de las instituciones de poder que al de la ideología. Así, el autor de *Las palabras y las cosas* tuvo que plantear el problema de las *relaciones poder/saber*, un problema que no era el fundamental para Foucault, sino tan sólo un *instrumento* que le permitía analizar, con mayor precisión, la cuestión de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad.

Un análisis de poder, el de Foucault, en el que últimamente se ponía de relieve y, justamente, a través de la noción de *governabilidad*, la libertad del sujeto y su relación a los otros, lo que constituía para el autor francés la materialidad misma de la ética. La noción de *governabilidad* (que implica la relación a uno mismo) señalaba el conjunto de prácticas a través de las cuales se podían constituir, definir, organizar, instrumentalizar las *estrategias* que individuos en *libertad* podían establecer (dentro de un espacio abierto de posibilidades) los unos en relación a los otros. Individuos, por tanto, en *relación* estratégica con otros individuos y en *relación* consigo mismos, es decir, *sujetos libres*. El análisis de Foucault quedaría, pues, lejos de aquellos intentos de analizar el poder a partir de la institución política. Análisis en los que no se podría considerar al sujeto más que como *sujeto de derecho*, un sujeto dotado de derechos o carente de ellos que, a través de la institución de la sociedad política, los habría recibido o perdido. Una concepción jurídica del sujeto que en ningún modo deja traslucir su dimensión ética, su libertad, la que Foucault en sus análisis no deja de poner de relieve.