

ANTE LA IMPERTURBABLE MIRADA. APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE “CUIDADO DE SÍ” DE MICHEL FOUCAULT

JORGE CARLOS BADILLO HERNÁNDEZ

ENAH

“Natura deficit, fortuna mutatur, deus omnia cernit.

La naturaleza nos traiciona, la fortuna cambia, un dios mira las cosas desde lo alto.”

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*.

Se ha querido distinguir una serie de fases en el pensamiento de Michel Foucault en relación a los métodos que empleó para visibilizar problemas tales como las implicaciones de la pregunta por el saber, la pregunta por el poder y, finalmente, la cuestión de las diversas tecnologías de la subjetividad¹. Tres, pues, son las “etapas intelectuales” que se diferencian en el interior del *corpus foucaultiano* cuyo criterio de distinción, nuevamente, es metodológico. De modo tal que, en primera instancia, se distingue la “etapa arqueológica” como aquélla a la que corresponde la pregunta por el saber y que puede datarse de 1961 a 1969, es decir, desde la publicación de la *Historia de la locura en la época clásica* hasta la de *La arqueología del saber*. En segundo lugar la “etapa genealógica”, que aborda la pregunta por el poder y que va de 1970 con los conceptos que pueblan la lección inaugural de Foucault en el Collège de France, *El orden del discurso*, hasta la publicación en 1976 del primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*; texto que asume y despliega las tesis sobre la “anatomopolítica” que Foucault expusiera de modo profundo en *Vigilar y castigar*, de 1975, como el principio que gobernó la Época Clásica que ocupó buena parte de sus reflexiones. Por último, aquélla que Miguel Morey nombra la “época intelectual” de “las

¹ Véase M. Morey, “Introducción: la cuestión del método” en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona, Paidós, 2012, pp. 12-13.

técnicas y tecnologías de la subjetividad”², que puede rastrearse desde 1978³ hasta la publicación de los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, previa por poco a la muerte de Foucault, acaecida en 1984 y que interrumpió irremediabilmente la *escritura* de su pensamiento.

Según este criterio metodológico “convencional” o “consensuado”, como se prefiera, la emergencia de la noción de *cuidado de sí* que habrá de ocupar al lector en las páginas que siguen, pertenecería a la última “etapa intelectual” de Michel Foucault. Lo cual vincula desde ya mismo el *cuidado de sí* con las nociones de *técnica* y *tecnologías de la subjetividad*, sin que, por el momento, quede claro el sentido de dicha vinculación que, por otro lado, es establecida por Foucault de modo privilegiado. Sin embargo, antes de proseguir y ante dicho criterio, no resulta obsoleto, a mi juicio, preguntar si la cuestión del *cuidado de sí* tratada por Foucault, no es *también* arqueológica y genealógica, al mismo tiempo que se sumerge en la reflexión sobre las técnicas históricas y posibles de la subjetividad. No es mi intención discutir las minucias del método en el presente ensayo, sino, quizás, plantear la noción de *cuidado de sí* como un elemento particular generado por *una* misma inquietud que puebla, de modo insospechado a veces, el pensamiento de Foucault en su totalidad. Esto, sobre todo, basado en una afirmación que el propio Foucault reiteradamente llevará a cabo y de la cual, por considerarla necesaria, no quisiera prescindir. En la segunda hora de la clase del 10 de febrero de 1982 del curso llamado *La hermenéutica del sujeto*, Foucault aborda el viejo problema de la relación entre la *véridiction*, el “decir veraz” que más tarde establecerá como la práctica de la *parrhesia* y, a ésta, como la del “coraje de la verdad”, con la práctica del *sujeto*, o bien, con la del *gobierno*. Dice Foucault:

Ése es el problema que traté de abordar en una multitud de aspectos y formas –ya fuera en referencia a la locura, la enfermedad mental, en referencia a las prisiones, la delincuencia, etcétera– y que ahora, a partir de la cuestión que me planteé en lo concerniente a la sexualidad, querría formular de otra manera, de una manera a la vez más estrictamente definida y ligeramente desplazada con respecto al dominio que había elegido, y [en lo tocante a periodos] históricamente más arcaicos y antiguos. Quiero decir lo siguiente: que ahora, como ven, *querría plantear esta cuestión de la relación entre el decir veraz y el gobierno del sujeto en el pensamiento antiguo*, aún antes del cristianismo. Querría plantearla también con la forma y el marco de la constitución de una relación *de sí consigo*, para mostrar que, en esta relación *de sí consigo*, pudo formarse cierto tipo de experiencia de sí que es, me parece, característica de la experiencia occidental, de la experiencia occidental del sujeto por sí mismo pero también de la experiencia occidental que el sujeto puede tener o hacerse de los otros. Es esta cuestión, entonces, la que quiero abordar en general⁴.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibidem*. Conviene recordar que fue en ese año cuando Foucault dictó su curso *Seguridad, territorio, población* en el Collège de France. En dicho curso, Foucault da cuenta de los “mecanismos de seguridad” a través de los cuales se gubernamentalizó el Estado moderno que, por otro lado, ya había señalado en el curso de 1976, *Defender la sociedad*.

⁴ M. Foucault, Michel. “Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora” en *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 225-226. Las cursivas son mías.

Foucault sostuvo la misma afirmación en una entrevista llamada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* concedida a la revista “Concordia” y realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984, poco tiempo antes del 25 de junio en que muriera el gran pensador. Ante la pregunta por cierto “salto” entre el abordaje del *cuidado de sí* y la problematización de la relación entre la subjetividad y la verdad –“salto” que bien puede referirse al método, pero también al objeto–, Foucault responde:

El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad, yo lo había enfocado hasta entonces bien a partir de prácticas coercitivas –tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario–, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos –tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente–. Ahora bien, en mis cursos del Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época greco-romana –pese a que no haya sido estudiado. Estas prácticas de sí mismo han tenido en la civilización griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico⁵.

Ni en la afirmación del 10 de febrero de 1982, ni en la del 20 de enero de 1984, vemos otra cosa sino una continuidad, además confesada: la sobrevivencia de un problema a lo largo de la reflexión de Foucault. Un problema planteado de múltiples formas desde la publicación de *Enfermedad mental y personalidad* “durante la primavera del año 1954”, cuando, junto con Étienne Verley y Louis Althusser, se propusieron formar un grupo para elaborar un manual de psicología marxista⁶, hasta sus últimos planteamientos formulados en el curso de 1983-1984 en el Collège de France, *El coraje de la verdad*. Si bien podemos establecer que la noción de *cuidado de sí* representa la última formulación de un mismo problema, lo mismo haremos, junto con Foucault, al decir que no es otro el problema que ocupó su pensamiento y respecto del cual ejerció la arqueología y la genealogía indefectiblemente. ¿El problema? La relación histórica y múltiple entre el poder y el saber, la del “decir veraz” y el *gobierno del sujeto*: la historia de la subjetividad, la historia, por tanto, de la gubernamentalidad.

La noción de *cuidado de sí*, pues, pertenece a ese problema permanente que el pensamiento de Foucault se dio a la tarea de articular a través de “multitud de aspectos y formas”. Dicha noción, quizás tanto o más que la de *poder*, sujetas como están a cortes metodológicos de lectura en los cuales se encapsulan, no alcanzan a desplegar, por esta vía, una pertenencia más vasta y clara al conjunto de la obra foucaultiana, dentro de la cual adquieren ambas, nuevas dimensiones. La noción de *cuidado de sí*, en este sentido, padece lo mismo que la de *poder*, por inscribirse en ellas la lectura del corte, que no es

⁵ M. Foucault, *La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*, entrevista concedida a la revista Concordia, publicada en su número 6, pp. 96-116. Véase Topologik.net Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche: <http://goo.gl/MxbCJc> (Consultado: 12/03/2016).

⁶ D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf. Barcelona, Editorial Anagrama, col. Compactos, 2004, p. 89.

sino el corte de la lectura. Ha sido Óscar Martiarena, quien respecto de las nociones foucaultianas de *gobierno* y de *poder*, demostró la parcialidad de distintos tratamientos teóricos que han tomado la obra de Foucault como objeto; parcialidad que ha sido condicionada, también, por el lapso temporal que él denomina “los años de silencio editorial”⁷, que va de la publicación de *La voluntad de saber* en 1976 hasta la de los últimos dos tomos de la *Historia de la sexualidad* en 1984. Durante esos ocho años de “silencio editorial”, sin embargo, Foucault no interrumpió su reflexión sobre el poder, misma que, debido a dicho silencio, pareció contentarse y detenerse en las conclusiones anatomopolíticas y disciplinarias de *Vigilar y castigar* y que, sólo más tarde, con *La voluntad de saber*, pero sobre todo con la publicación del curso *Defender la sociedad* de 1976, sabríamos que desarrolló hasta el planteamiento de la biopolítica como racismo de Estado cuyo funcionamiento implica una reelaboración de la noción misma de poder⁸. Con Martiarena, para quien aquel “silencio editorial” representa uno de los momentos más creativos del pensamiento de Foucault, visible en sus cursos, “acaso comparable al de los años que median entre 1962 y 1966, año este último en que publicó *Las palabras y las cosas*”⁹, suscribo los efectos que la publicación de los cursos que Foucault dictó en el Collège de France tiene respecto de los planteamientos sostenidos en sus libros. Los cursos “trastocan” la obra de Foucault, “matizan y enriquecen las tesis fundamentales”¹⁰.

En todo caso, como decíamos, de igual forma que la de *Dits et écrits*, la publicación de los cursos que ofreció en el *Collège de France*, modifica la obra de Foucault, la matiza, abre nuevas posibilidades de lectura, de acercamiento a los libros que publicó en vida, y, en particular, de gran relevancia, nos permite conocer de cerca cómo se desplegó su pensamiento a partir de 1971, año en que imparte sus *Leçons sur la volonté de savoir*. Dicho de otra manera, si mantenemos el criterio señalado en relación a cómo el conjunto de entrevistas, artículos, conferencias, prólogos reunidos en *Dits et écrits* modificó, amplió, matizó la percepción de los libros publicados por Foucault a lo largo de su vida, es evidente que tendremos que hacer lo mismo con sus cursos¹¹.

Es, pues, en los desarrollos ejercidos por Foucault durante sus cursos en el Collège de France en los cuales es perceptible no sólo la continuidad de la indagación arqueológica y genealógica respecto de la relación entre la *véridiction* y el *sujeto*, sino la vinculación de conceptos tales como los de *gobierno*, *pastoral cristiana* y *gubernamentalidad*, cuyo despliegue habrá de conducirnos a la noción de *cuidado de sí* como la última formulación del problema que ocupó el pensamiento de Michel Foucault hasta su muerte. Si bien no me detendré en argumentar más sobre las cuestiones del método, suscribo mi afirmación,

⁷ O. Martiarena, *Observaciones sobre la noción de gobierno en los últimos cursos de Michel Foucault en el Collège de France*, en *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. II, no. 1, 2014, pp. 156 y ss. Véase <http://goo.gl/PXWHNA> (Consultado: 15/02/2016)

⁸ M. Foucault, “Clase del 17 de febrero de 1976”, en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 226 y ss.

⁹ Martiarena, *op. cit.*, p. 157.

¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹¹ *Ibid.*, p. 155.

no sólo con base en el propio Foucault, sino en la apertura de la inteligibilidad que hace posible una visión de conjunto que vincula la noción de *cuidado de sí* con las formulaciones obtenidas de los análisis de prácticas coercitivas tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario, del mismo modo que con los juegos teóricos o científicos a través de los cuales el hombre devino objeto de conocimiento como efecto del análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente que tejieron las llamadas ciencias del hombre.

La noción de *cuidado de sí* visibiliza, desde esta perspectiva, una modificación de la mirada de Foucault respecto de la relación entre *véridiction* y *gobierno del sujeto*; nueva genealogía que trajo consigo el trastocamiento de los contenidos y los valores de las nociones de *poder* y *saber* que parecían establecidos por cierta “voz editorial” autorizada y autoritaria a un tiempo; ese fenómeno coercitivo de Estado Civil ante el cual Foucault exigía y ejercía la libertad de la escritura en la cual perdía el rostro¹², incluso ante sí mismo. Y bien, dado que se ha afirmado que la noción de *cuidado de sí* representa un cambio, una modificación de la mirada de Foucault no quisiera preguntar solamente qué es el *cuidado de sí* para él, como si además responder eso fuese posible, sino, más bien, ¿qué nos es lícito pensar sobre el *cuidado de sí* si efectivamente es esta noción la última elaboración realizada por Foucault sobre la relación entre *véridiction* y *sujeto*, entre gobierno de sí y de los otros? ¿Cómo se genera la necesidad teórica de la noción de *cuidado de sí* en el decurso de la obra de Foucault? ¿Qué lugar ocupa dicha noción en la “historia de la gubernamentalidad” realizada por él y cuáles son sus alcances?

UNA NUEVA GENEALOGÍA

Vista desde lejos, la noción de *cuidado de sí* tiene lugar en el pensamiento de Foucault después de hacerse necesaria la reelaboración del concepto de *poder* que propusiera en *Vigilar y castigar* y que sugiriera ya en *La voluntad de saber*¹³. Concretamente, después de hacerse perceptible la limitación histórica de la figura de “poder disciplinario” respecto de la actualidad del poder y sus procedimientos contemporáneos de gobierno que Foucault no ignoraba, el despliegue de la concepción del *poder* hizo visible la transformación de la anatomopolítica disciplinaria de los siglos XVI y XVII, “individualizante” y

¹² M. Foucault, *Arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 29.

¹³ La noción de *poder* en Foucault, es preciso recordarlo, no necesariamente es la que se le ha atribuido históricamente. En este sentido, afirma Óscar Martiarena: “Es muy importante señalar que la concepción del poder formulada por Foucault en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* fue la que prevaleció en el ámbito académico por muchos años. Fue la que estuvo a la base de muchas discusiones e incluso en críticas a Foucault. Fue esta concepción del poder la que pronto avaló G. Deleuze [*Foucault*] y con la que, a fines de los setenta y desde el marxismo, discutió N. Poulantzas en su último libro [*Estado, poder y socialismo*]. Fue esta concepción del poder la que criticó J. Habermas. Fue sobre la base de esta concepción del poder que corrieron ríos de tinta, tanto a favor como en contra, en francés, inglés y alemán en las décadas de los años ochenta y noventa. Todavía en 2001, en la ciudad de Frankfurt, en la apertura de un importante coloquio internacional titulado “Michel Foucault: balance preliminar de su recepción”, en el que participaron, entre otros, Paul Veyne, Judith Butler, Arnold Davidson y Daniel Defert, Axel Honneth se refiere a esta concepción del poder como la característica del pensamiento de Foucault.” Martiarena, *op. cit.*, pp. 162-163.

“funcionalizante”, en el régimen biopolítico que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y hasta nuestro tiempo, lejos ya de *governar individuos, regulariza poblaciones*.

La biopolítica, entendida como una transformación fundamental de la concepción del poder como *regularización*, trasciende los cuerpos como objetos privilegiados en los cuales se inscribió el gobierno y las disciplinas. En cuanto aquello que se propone gobernar, son fenómenos globales que demuestran, por otra parte, una modificación profunda de la concepción de aquello que se gobierna. Ya no sólo se gobernarán los cuerpos de modo directo como hiciera el régimen desnudo de la soberanía mortífera bajo el principio de *hacer morir, dejar vivir* que da inicio a *Vigilar y castigar* con el comentario de Foucault sobre el famoso caso de Damians¹⁴, ni se contentará con el gobierno de las almas y las conductas mediante la individualización que hace devenir *sujetos* a los hombres como efecto de su *funcionalización* en el interior de los regímenes disciplinarios, así como por efecto de la vigilancia y el castigo como medidas cautelares instrumentadas en aras de maximizar o funcionalizar las fuerzas productivas de un capitalismo con el que coinciden las “sociedades disciplinarias”, entonces necesitado de la mayor cantidad de mano de obra disponible. La biopolítica, en cambio, abrazará como objetos de gobierno aquellas condiciones que posibilitan la individuación y, por tanto, el individuo; mismas que, en *La voluntad de saber* y en *Defender la sociedad*, Foucault llama *población*¹⁵. Aparece, pues, un nuevo cuerpo distinto de la *sociedad*, tanto como del *individuo-cuerpo*: el “hombre-especie” se instala como problema científico y político a un tiempo, y necesariamente trastoca las formas y procedimientos soberanos y disciplinarios del gobierno, así como las consideraciones sobre el *cuerpo*, la *vida*, la *muerte* y el *gobierno* mismo. “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad”¹⁶.

La biopolítica, pues, es “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas”¹⁷. Con ello, una concepción solamente negativa del poder –atribuida como “definitiva” a Foucault– presentaba su límite y, en consecuencia, la necesidad de su replanteamiento. Si la biopolítica no es otra cosa que el gobierno de la *vida*, entendiendo por *vida* justamente aquellos fenómenos globales que afectan a la *población*, y entendiendo la *población* como la concepción biológica que el régimen político del Estado moderno se hace del hombre en cuanto especie desde el XIX, la negatividad “absoluta” del poder que se distendió como consecuencia del régimen disciplinario, presentaba, a juicio de Foucault, una “positividad” que debe ser entendida como “producción”, en el sentido de la

¹⁴ M. Foucault, “El cuerpo de los condenados”, en *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2009, pp. 11 y ss.

¹⁵ M. Foucault, “El dispositivo de sexualidad”, en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú. México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 97. Para la referencia de “población” en *Defender la sociedad*, véase: *op. cit.*, p. 222.

¹⁶ M. Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, p. 139.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

incitación, que, además, está presente en toda la elaboración del poder disciplinario. Del mismo modo que el poder de las disciplinas produjo un *saber* sobre el *cuerpo* y sobre el *sujeto* así constituido, la biopolítica produce un *saber* que si bien supone el que toma por objeto al individuo, trasciende y alcanza las condiciones “naturales” de éste en cuanto miembro de un cuerpo “natural” más vasto que es, propiamente, la *población*.

A finales del siglo XVIII y a partir de entonces, siempre desde el marco foucaultiano de análisis, la reestructuración del ejercicio del poder y la multiplicación de los objetos de gobierno permiten decir a Foucault que la biopolítica, incorporando procedimientos disciplinarios, aspira al control de la *vida*, es decir, a la serie de condiciones “naturales” que hacen posible la existencia de las poblaciones. Así, la natalidad, la morbilidad, la mortalidad, las incapacidades biológicas y el medio “natural” de las sociedades¹⁸ serán fenómenos a gobernar en aras del mantenimiento de la población sostenido en el tiempo y, por tanto, objetos de conocimiento y blancos de control que atestiguan la emergencia de las nuevas ciencias tales como la sociología, la demografía y la estadística ya bien entrado el siglo XIX¹⁹. Para gobernar la *vida* del hombre-especie, la biopolítica hizo uso de procedimientos que más tarde Foucault llamó “mecanismos de seguridad”²⁰, por medio de los cuales se intervino “en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de globales.”²¹ De este modo, la biopolítica parece tener como condición histórica de su justificación, el mantenimiento y la maximización de las fuerzas que la anatomopolítica enseñó a explotar en los cuerpos *sujetados* por las disciplinas e individualizados por éstas, pero en un nivel global que sólo posibilita la concepción “biologizante” del hombre en cuanto ser vivo, es decir, en cuanto “especie entre las especies”, sin que esto implique para ella una pertenencia de los así sujetos al orden cultural, social o político de un momento histórico específico²². La biopolítica, nacida en la segunda mitad del siglo XVIII, al “naturalizar” al hombre en cuanto ser vivo, hace visibles la concepción y los procedimientos políticos de los procesos poblacionales que manipula y ejerce el poder estatal, presentándolos como fenómenos naturales que, por tanto, despliegan realidades naturalizadas que ocultan o contienen, de modo indefectible, ejercicios, concepciones y estrategias políticas y gubernamentales de altísima relevancia histórica.

En cuanto “poder sobre la vida”, la biopolítica constituye la inversión del principio del poder soberano y, en un primer momento, la aparente renuncia al “derecho de muerte” a través del cual se ejerció éste de modo absoluto pero efímero. El fulgor asesino del poder soberano mostró, no sólo el carácter evanescente del absolutismo, sino la muerte como límite de su gobierno. En consecuencia, ya no se tratará, por tanto, de *hacer morir*; *dejar vivir* como disyunción entre cuyos elementos pende la consideración voluntarista del

¹⁸ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 222.

¹⁹ *Ibid.*, 220.

²⁰ *Ibid.*, p. 223.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

soberano acerca de la gravedad del crimen que, en todo caso, representaría un atentado contra *su persona* en mayor o menor medida. Tampoco se tratará ya solamente de mantener vivo al cuerpo explotado y sometido en cuanto cuerpo productivo y útil²³, sino que el acaecimiento de dicha inversión, es decir, la instauración del régimen biopolítico, consistirá en *hacer vivir, dejar morir* como principio cuya instrumentación en el cuerpo poblacional habrá de representar la invasión gubernamental en el plexo de la vida en su aspecto solamente natural y, por tanto, menos humano. Así, la biopolítica se distiende como gobierno de la vida de la población y, en aras de lograr el mantenimiento de dicha *vida*, hará uso de los “mecanismos de seguridad” de los que se revestirá el Estado a partir del siglo XIX con el fin de “fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos”²⁴.

En cuanto gobierno de la *vida* de la *población*, la biopolítica, pues, se atribuye la *regularización* de ésta por medio de una *norma* que se ejerce de la misma manera y en el mismo sentido, tanto en el nivel individual como en el poblacional²⁵, sin que ello represente una “sociedad disciplinada” como efecto inmediato de una sociedad disciplinaria²⁶. De ello, el “dispositivo de sexualidad” elaborado por Foucault en *La voluntad de saber* es un ejemplo claro, pues dicho dispositivo “aparece como vía de paso para las relaciones de poder, particularmente densa entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos, gobierno y población”²⁷. La *norma* es, pues, una herramienta disciplinaria y biopolítica al mismo tiempo, de la cual habrá de depender el término mismo de *población* en la totalidad de su dimensión. En otras palabras, es *población* aquel conjunto innumerable y potencialmente infinito de individuos que se ajustan o sujetan a la *norma*: el conjunto de especímenes *normalizado* o *regularizado* por el principio biopolítico de la “naturalidad” en términos de especie y, en consecuencia, sujetos a dicha naturalidad en cuanto es ésta la versión dominante, política y biológica de la subjetividad moderna. Por tanto, no es en ningún sentido *población* aquel conjunto de individuos –cuya cantidad no necesariamente tiene que ser mayor a uno– que se resiste a la *norma* y, por tanto, a la *regularización* biológica instrumentada políticamente por el Estado.

Sin embargo, dado que la *norma* ha sido articulada en términos y con fines que le son propios a la biopolítica, aquellos que no son parte de la población son, en consecuencia, “peligros biológicos” para ésta. Por tanto, su existencia dependerá del nivel o intensidad de la peligrosidad que estos representen para el Estado que, así, hace “legítimo” el uso político del monopolio de la violencia en aras del mantenimiento del cuerpo poblacional

²³ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 35.

²⁴ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 223.

²⁵ *Ibid.*, pp. 228-229.

²⁶ *Ibid.*, p. 229.

²⁷ M. Foucault, “El dispositivo de sexualidad”, en *La voluntad de saber*, p. 97.

que reproduce la necesidad del Estado mismo. La biopolítica, así, abraza y ejerce el derecho soberano de muerte de forma extrínseca e intrínseca al Estado. De acuerdo con Foucault, el “peligro biológico” respecto de la población es el elemento que introduce la biopolítica para justificar el uso del derecho soberano de muerte que, en su forma extrínseca, articula y confronta los discursos y prácticas estatales de las guerras aún en el presente siglo. En su forma intrínseca, el mismo elemento, la peligrosidad biológica, hará las veces de vehículo de la violencia estatal y de su justificación, cuyo carácter mortífero habrá de inscribirse en aquellos que, transformados en poco más que bacterias o virus, harán visible con su *desaparición o aniquilamiento* que la violencia de Estado ejercida mediante el aparataje gubernamental biopolítico, tiene como fundamento el racismo de Estado²⁸. Al respecto, no es suficiente preguntar sólo por la *posibilidad* de dicha violencia, sino observar los modos con los que toma lugar efectivamente en individuos específicos, grupos focalizados, así como en prácticas y discursos particulares. Esa violencia racista de Estado es *gobierno* y se ejerce efectivamente en cuanto tal. De modo que la escasez, la marginación y el *dejar morir* en el que incurren hoy los Estados, deben leerse como los ejercicios biopolíticos de su pretendida legitimidad.

El régimen biopolítico transforma al enemigo político en peligro biológico como efecto inmediato, calculado e incalculable del racismo de Estado que está en su fundamento²⁹. Por un lado, dicho régimen distingue con ello *ipso facto* la población regularizada y normalizada como objeto del desvelo de la vigilancia estatal con la que, por medio de mecanismos de seguridad, el Estado en cuanto “monopolio de la gubernamentalidad” intenta garantizar el aseguramiento o la invulnerabilidad de la norma y su funcionamiento en la reproducción social de la población en su conjunto. Por otro lado, identifica aquellos elementos, que en términos poblacionales bien puede ser un individuo o un grupo, que por razones diversas no se ajustan o no se someten a la norma impuesta como *naturalidad* cuyo principio, forma, contenido y finalidad se arroga el Estado como objeto respecto del cual éste se proclama protector, garante y defensor potencialmente intemporal. El enemigo político, identificado por no satisfacer la norma biopolítica de Estado y concebido por éste, en consecuencia, como agente de cierto “peligro biológico”, representa la superficie de inscripción de dos series de signos: el signo del peligro biológico conlleva, ocultándolo, el del enemigo político; el signo del peligro biológico conlleva, desnudándolo, el de la *susceptibilidad del exterminio* con el cual el orden biopolítico alcanza perversamente la producción, la conservación y la defensa de la población. El Estado, por ser la instancia de gobierno de *una* población, se descubre como enemigo mortífero de aquello que no lo es y que, en *Seguridad, territorio, población*, Foucault define y nombra *pueblo*³⁰. Si la *población* es aquel cuerpo viviente y homogéneo de la especie –que, considerada en términos históricos, puede ser planteada

²⁸ M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 230-231.

²⁹ *Ibid.*, p. 232.

³⁰ M. Foucault, “Clase del 18 de enero de 1978”, en *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad., Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 64.

como “especie nacional” y que, por lo tanto, es identificada al territorio que el Estado asume como propiedad—, el *pueblo* no puede no ser aquella multiplicidad de individuos masificada respecto de la cual y sobre la cual los ejercicios de la gubernamentalidad pretenden conseguir la *norma* que, por tanto, se desvela en su incompletud. Lejos de apelar a la figura del *pueblo* en su acepción ideológica, política o romántica, entiendo por *pueblo* con Foucault, aquel conjunto de individuos no sujetos a la norma “natural” del régimen biopolítico cuyas formas históricas de existencia explican, sin justificar, la inhumanidad histórica y actual del gobierno estatal.

La reformulación de la noción de *poder* que hace posible el *corpus foucaultiano* en su conjunto permite sugerir algunas claves respecto de la de *cuidado de sí* y su emergencia con base en algunas afirmaciones. El poder no sólo se ejerce directa y negativamente sobre los cuerpos individualizados de los así sujetos, sino que alcanza el plexo de la vida de las poblaciones, desde el cual aquéllos son objeto de la regularización normalizadora de la concepción “natural”, hegemónica y poblacional. Para alcanzar dicha dimensión, el poder, en su forma biopolítica hace uso de mecanismos de seguridad a través de los cuales *gobierna* la población, los mismos que garantizan la continuidad procedimental y sistemática de la *regularización* de ésta y cuyo efecto más hondo es la *normalización* de la población, es decir, la tendencia realizativa de la forma “natural” del sujeto que se despliega, en última instancia, como conjunto de prácticas de gobierno ante el cual, sin embargo, emergen resistencias, o bien, “contrapoderes”. La regularización normalizadora de la biopolítica, por tanto, sigue siendo, pese a su violencia aparentemente global y sin duda sistémica, aún no realizada. La categoría de *pueblo* aparece, en este sentido, no sólo como vehículo de una gubernamentalidad no estatal, sino como lo contrario de la *población*, es decir, como conjunto múltiple de “peligros biológicos” de cuya existencia depende la de la homeostasis política deseada que, por ello, presenta el signo de la *susceptibilidad del exterminio*, por ser, para el monopolio de la gubernamentalidad, aquello no regularizado (“irregular”), no natural (“contra natura”), no normal (“anormal”). El *pueblo*, pues, es aquel conjunto múltiple de individuos y de “individuos múltiples” que, por razones “naturales”, es decir, por razones políticas, sociales, económicas y estéticas, se resiste o no alcanza a ser gobernado por dicho régimen *de esa manera, con esos fines, para esos propósitos*. En este punto ambivalente respecto de los alcances de la gubernamentalidad estatal, aún es necesario aventurar una hipótesis: son *pueblo* no quienes no alcanzan a ser gobernados biopolíticamente, sino aquéllos que se resisten voluntariamente a serlo haciendo uso de cierta *actitud* que Foucault concibió como “actitud de Modernidad” y que, de acuerdo con él, constituye la “actitud crítica” que consiste en hacer explícita la serie de condiciones de posibilidad políticas, sociales, históricas y materiales de aquello que pretende *gobernar* de modo heterónimo. Por tanto, puede afirmarse que la noción de *cuidado de sí* representa la última elaboración de aquella “actitud crítica”, entendida por Foucault como la “actitud filosófica” que está a la base del “gobierno de sí”.

ANTE LA IMPERTURBABLE MIRADA

En el decurso del pensamiento de Foucault, la noción de *cuidado de sí* emerge como impugnación práctica –efectivamente histórica y, a la vez, históricamente posible– del “gobierno de los otros” por el “gobierno de sí”. Dicha impugnación, como he intentado mostrar, es efecto de una reelaboración de la noción de *poder* cuya consecuencia más próxima es la formulación de la biopolítica en cuanto gubernamentalización del Estado moderno como complejo de mecanismos de seguridad a través del cual se hace visible la tendencia estatal del “gobierno de la vida” y las implicaciones biopolíticas de control, regularización y normalización que caracterizan el conflicto histórico y transhistórico de la relación entre *véridiction* y *gobierno del sujeto*. En este sentido, es necesario señalar que, después de plantear la gubernamentalización del Estado y los efectos políticos, históricos y sociales que el régimen de la biopolítica distiende en la configuración moderna de la subjetividad, Foucault prosigue su análisis hasta el estudio del liberalismo y los modos de gobernar a los otros en *El nacimiento de la biopolítica* (1979), tanto como en *El gobierno de los vivos* (1980)³¹. Podemos afirmar que hasta 1981, año en que Foucault dictó su curso *Subjectivité et vérité*, prosiguió la elaboración del tránsito de las “artes de gobierno clásicas” hacia una “ciencia política”, o bien, hacia una “ciencia de gobierno” que desvela en el registro político-práctico la presencia incitante de la *voluntad de saber* que había encontrado ya en el dispositivo de sexualidad. Sin embargo, si bien es cierto que el Estado es aquella instancia que históricamente ha monopolizado dicho tránsito con el fin de justificar prácticas gubernamentales que, a la luz del análisis de Foucault, se dejan percibir precisamente necesitadas de justificación en términos prácticos, no es menos cierto que no es el Estado el objeto de análisis fundamental del pensamiento foucaultiano, sino las técnicas de gobierno que efectivamente ha ejercido para constituirse monopolícamente. Ante esta cuestión, Foucault emprendió una lectura a *contrapelo*, para emplear un término de W. Benjamin, que arroja, por un lado, la relación vinculante entre el *gobierno* del Estado y el *gobierno* del cristianismo y, por otro, la concepción *pastoral* que ambos ejercen con el ánimo de lograr un gobierno acabado. En este punto, aparece con claridad la determinación de Foucault de ensayar la relación entre *véridiction* y *gobierno* en un momento anterior al cristianismo, la misma que anima *La hermenéutica del sujeto*.

En 1982, precisamente en *La hermenéutica del sujeto*, Foucault inscribe la relación entre *véridiction* y *gobierno* en el corazón mismo de la filosofía platónica y reconoce, a partir de ésta, un desarrollo que atraviesa la Antigüedad clásica griega y que llega hasta la época imperial romana. La vieja máxima de la *epimeleia heautou* o del *cuidado de sí* y la serie de prácticas de dirección de consciencia y técnicas de la subjetividad que la filosofía distendió en aras de hacer emerger en los hombres el coraje de la verdad son, pues, los elementos que constituyen la singularidad del objetivo foucaultiano. La elaboración, por un lado, de un momento remoto y propio de la historia de la gubernamentalidad en el

³¹ Véase O. Martiarena, *op. cit.*, p. 175. Véase M. Morey, *op. cit.*, p. 39.

que el *gobierno* emergió autónomamente de la relación *de sí consigo mismo* y, por otro lado, la examinación de las prácticas o técnicas de sí a través de las cuales la filosofía hizo perceptible una relación moral, antes que epistemológica, de los hombres consigo mismos y con la verdad como fundamento de dicho gobierno³². En una lectura general, Foucault sostiene que el *cuidado de sí* subordina el *conocimiento de sí*, pues conocerse a sí mismo aparece a veces como una forma, entre otras, de la regla general del imperativo del cuidado. “Debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuidés”³³. Lejos de la subordinación, otro sentido posible de aquella relación entre la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton* es que uno aparece en el extremo del otro, de modo tal que conocerse a uno mismo conduce al cuidado y el cuidado de uno mismo al conocimiento de sí³⁴. Por tanto, cabe plantear un desplazamiento posible y constante entre ambas nociones. En cualquier caso, el *cuidado de sí* y el *conocimiento de sí* forman parte del fundamento que, con Platón, articula la disposición o la actitud filosófica de Sócrates, que serán, también, las de la filosofía moral clásica y helenística.

En este punto, es necesaria una aclaración anticipada respecto del tratamiento de la noción de *cuidado de sí* que se propone a continuación. El estudio dedicado por Foucault a las prácticas de sí durante todo el curso de *La hermenéutica del sujeto*, es poco menos que ingente. En términos aproximativos, las sesiones consagradas al decurso de la noción de *epimeleia heautou* comprenden un lapso de ocho siglos (IV a. C. – IV / V d. C.)³⁵ que, por razones obvias, no abordaré en su totalidad. En vez de ello, quisiera detenerme en los análisis que abordan las prácticas de sí de la época helenística, aquella época que Flaubert concibió inolvidablemente, de acuerdo con Marguerite Yourcenar: “Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre.” Tanto Yourcenar –con la también inolvidable novela *Memorias de Adriano*– como Foucault –con su *Hermenéutica del sujeto*– intentaron “definir y retratar a ese hombre solo y al mismo tiempo vinculado con todo”³⁶. Aquel firmamento sin dioses y aquel hombre solo, articularon sin duda, la profunda convicción expresada como imperativo del “gobierno de sí por sí mismo” a través del cual se construyó y persiguió el ensueño de la autonomía que anima las

³² Sigo en este punto a Martiarena, quien en sus *Observaciones* distingue un seguimiento de las nociones de *gobierno* y *gobierno de la verdad* realizado por Foucault a partir de su curso de 1981, *Subjectivité et vérité*, hasta el de 1984, *El coraje de la verdad*. El seguimiento o el avance desde la primera hasta la segunda constituye propiamente el establecimiento de diferencias profundas en cuanto a las concepciones griegas antiguas y cristianas del *gobierno*, así como de las prácticas de dirección de consciencia a través de las cuales se percibe un desplazamiento o una modificación en el concepto mismo de *verdad*. A través de la noción de *gobierno* “[Foucault] avanzó en el estudio del poder pastoral y de la penitencia cristiana [y] se percató de ‘diferencias considerables’ con los procedimientos de dirección de consciencia propios de la filosofía antigua.” Martiarena, *op. cit.*, p. 182.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 29.

³⁶ M. Yourcenar, “Cuadernos de notas a las Memorias de Adriano”, trad. Marcelo Zapata, en *Memorias de Adriano*, trad. Julio Cortázar. México, Editorial Hermes, p. 337.

posibilidades del presente con las fuerzas todavía robustas de la memoria de aquella plenitud.

Desde Platón hasta Epicuro, la *epimeleia heautou* fue concebida y practicada como *therapeuein*, como “servicio del alma”, pero también como “servicio al amo”, “servicio del culto que se presenta obligatoriamente a la divinidad”³⁷. Demetrio el cínico la definió como “volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente y hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos”³⁸. Séneca y Epicteto la concibieron como *cura sui* y establecieron que “ocuparse de sí mismo es el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de la racionalidad moral”³⁹. La noción de *epimeleia heautou* aparece también en los neoplatónicos Filón y Plotino, y más tarde, en el ascetismo cristiano de Metodio de Olimpo, Basilio de Cesarea y en Gregorio de Nisa, en cuya concepción el *cuidado de sí* toma la forma de la renuncia al mundo y a todo aquello susceptible de ser comprendido como amor hacia uno mismo o apego al yo terrestre⁴⁰. Con Gregorio de Nisa, Foucault ubica la transformación de la noción de cuidado de sí como efecto de su asimilación ejercida por el ascetismo cristiano que, así la estableció como matriz de sus planteamientos luego de transformarla en “renuncia de sí”.

Tres, pues, son las versiones de la *epimeleia heautou*. Esquemáticamente hablando, la que Platón elabora alrededor de la figura de Sócrates y en la cual afirma que el cuidado de sí es la condición del conocimiento de uno mismo, que cuidar de sí debe ser una ocupación desde la juventud de aquéllos destinados a gobernar la ciudad y que dicho cuidado de sí, indistinto del cuidado del alma inmortal, es equivalente al de la ocupación de la Justicia y de la Virtud como medios del gobierno de los otros. En segundo lugar tenemos la concepción de la época helenística que, respecto del cuidado de sí del platonismo, ejerce un giro fundamental: el cuidado de sí es autofinalista, no trascendente, sino inmanente al mundo y, por tanto, se ejerce por medio de una serie de prácticas que Foucault denomina “tecnologías del yo” que persiguen al yo del sujeto para ejercer en éste una transformación que se impone como condición de acceso a sí mismo, no en el sentido del desciframiento, sino en el de la contemplación comprensiva del sujeto en el mundo. Por último, la versión del cuidado de sí que formula el ascetismo cristiano imponiendo como finalidad de las prácticas de sí una renuncia al sí mismo del sujeto.

Durante el periodo histórico general antes señalado (s. IV a. C. – s. IV / V d. C.) se produjo un *corpus* de considerable densidad y extensión acerca de la noción de *epimeleia heautou* que planteó el *cuidado de sí* como “una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella un fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la forma misma de la subjetividad o,

³⁷ Foucault, Michel. *Ibid.*, p. 25.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27, n. 41.

si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad.”⁴¹ Por su importancia, podemos afirmar que la actitud filosófica que articuló la *epimeleia heautou* fue incorporada por el ascetismo cristiano con modificaciones bastante profundas y de largo aliento. Una de éstas fue la que hace visible el desplazamiento de las prácticas de sí sobre sí mismo hacia una moral colectiva dentro de la cual fue cancelado todo valor positivo de la noción de *cuidado de sí* en tanto serie de prácticas *de sí consigo*⁴². Con la asimilación de la noción que nos ocupa por el ascetismo cristiano, Foucault parece indicar un primer desplazamiento que, logrado, constituye el antecedente remoto del “momento cartesiano” ejercido por la Modernidad, a partir del cual la noción secular de *autoconocimiento* (*gnothi seauton*) se impuso como forma directa y privilegiada del acceso a la verdad, sin que una transformación del sujeto fuese condición necesaria de dicho acceso⁴³. A partir de la incorporación ejercida por el cristianismo y más tarde por los efectos del “momento cartesiano” moderno, el conocimiento y el autoconocimiento fueron establecidos como vía de acceso a la verdad y, con ello, se definió en el mismo sentido el ser de la filosofía. Por efecto de tales desplazamientos, Foucault observa y reconoce en el *cuidado de sí* la búsqueda, la práctica y la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad, o bien, para emplear una formulación kantiana: el *cuidado de sí* constituye la crítica de sí mismo por la cual y a través de la cual el sujeto puede ser *digno de verdad*. En aparente oposición, Foucault define el conjunto que implica la *epimeleia heautou* como espiritualidad⁴⁴. En cuanto tal, el cuidado de sí contiene “esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad”⁴⁵. Es claro, pues, el abismo que se abrió entre la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*, o bien, entre la filosofía y la espiritualidad. La filosofía puede acceder a la verdad y, con ella, el sujeto –no sin la implicación tardía, aunque también cristiana, que hará del sujeto un objeto de la verdad en el cual, por tanto, es posible y preciso acceder– de modo directo, mientras que para la espiritualidad no puede haber verdad sin una modificación del sujeto en su ser mismo de sujeto⁴⁶.

La *epimeleia heautou* helenística, pues, es en primer lugar una “actitud” general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, de realizar acciones, de tener relaciones con el prójimo. Es una *actitud de sí* con respecto a uno mismo; y a través de sí, dicha actitud se desplaza hacia los otros y hacia el mundo en su conjunto. En segundo lugar es una manera singularísima de atención, una forma específica de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴² *Ibid.*, pp. 30-31.

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

mirada: es, mejor, un *recogimiento* de la mirada en la mirada misma, un distanciamiento respecto del mundo y de los otros cuyo punto más distante es, paradójicamente, uno mismo. En tercer lugar es el despliegue de una serie de acciones realizado como efecto del recogimiento de la mirada en la mirada y que, necesariamente, son acciones sobre uno mismo por medio de las cuales el Yo deviene su propio objeto, produciendo con ello una modificación de sí, una purificación, una transformación y una transfiguración. Esas acciones, prácticas y ejercicios son, dice Foucault, *técnicas*: técnicas de la voluntad, técnicas de la reflexión, técnicas de la memoria, “exámenes de consciencia, verificación de las representaciones que se presentan en la mente”⁴⁷; prácticas meditadas y voluntarias que sirven para fijar reglas de conducta, pero fundamentalmente se distienden como medios para que el sujeto alcance una transformación en su ser como efecto del *cuidado de sí*.

En la época helenística, la *epimeleia heautou* se generalizó en la sociedad con ningún otro fin extrínseco al propio *cuidado de sí*. Éste se distendió como principio general e incondicional, “un imperativo impuesto a todos, todo el tiempo y sin condición de estatus”⁴⁸. Si en ese tiempo uno cuidaba de sí mismo, lo hacía para sí, erigiéndose como fin⁴⁹. La *epimeleisthai* se desdobra en su dimensión también general: primero como “forma de actividad vigilante, continuada, aplicada y regulada”⁵⁰, segundo como conjunto de prácticas de sí. Tenemos, pues, una serie de expresiones del principio de la *epimeleia heautou*. *Prosekhein ton noun*: actos de conocimiento, atención, mirada, percepción de uno mismo (Plutarco)⁵¹; *Skepteron sauton*: “Hay que examinarse”, es decir, volver la mirada hacia sí mismo (*convertere/metanoia*), retrotraerse en sí mismo, descender a lo más profundo de sí. Se despliegan en su riqueza terminologías para designar la relación *de sí consigo* y las prácticas que uno ejerce en sí mismo y para sí mismo: *sanar, curarse, amputarse, abrir los propios abscesos* (terminología médica); *reivindicarse* (terminología jurídica); *hacer valer los derechos que uno tiene sobre sí mismo, liberarse, emanciparse, rendirse culto, honrarse, respetarse, tener vergüenza ante sí mismo* (terminología religiosa). Los términos que pueblan las concepciones médica, jurídica y religiosa de la relación *de sí consigo*, la presentan como una relación permanente en la que se juegan el *dominio* y la *soberanía* como límites que dan cuenta del punto hasta el cual uno es *dueño de sí*. Y, sin embargo, ¿qué es ese sí mismo al cual es necesario volver? Es el Yo. Ya no el alma platónica del príncipe destinado a gobernar a los otros, sino el Yo como agente de acciones y como acción al mismo tiempo. De

⁴⁷ *Ibidem*. En su formulación platónica, dicho conjunto de prácticas de sí era obligación de aquellos destinados a gobernar a los otros. Es necesario, pues, que quien gobierne a los otros sea capaz de gobernarse a sí mismo, que cuide de sí desde joven, que se ocupe de la Justicia, lo cual implica un apremio y un privilegio de acceso a la *epimeleia heautou* que tienen aquellos cuya obligación es la del gobierno de los otros. Esto, al menos, es lo que Foucault sostiene en su lectura del *Alcibiades* de Platón.

⁴⁸ M. Foucault, “Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora”, en *ibid.*, p. 91.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

modo tal que la *epimeleia heautou*, en cuanto relación del Yo consigo, es observable en el ánimo de uno consigo mismo tanto como en las prácticas que uno ejerce sobre sí y aquéllas que elige realizar fuera de sí. Uno tiene que ser *dueño de sí, complacerse consigo mismo, experimentar alegría consigo mismo, sentirse feliz de estar ante la presencia de sí mismo, autosatisfacerse*⁵². La *epimeleia heautou*, pues, se deja percibir en su dimensión permanente en dos sentidos. Primero, es aquel principio que despliega la *Tekhne tou biou*, el arte de vivir, o bien, el arte de la existencia. Segundo, aparece como dimensión práctica que debe ser coextensiva a la vida.

Desde esta perspectiva, es fácil entender por qué para Epicuro la *epimeleia heautou* era equivalente a filosofar⁵³, o por qué para los estoicos ocuparse de sí implicaba ocuparse de toda una vida y toda la vida, según Musonio Rufo⁵⁴. La relación permanente del Yo consigo mismo existe indefectiblemente, de modo tal que es deseable y mejor que dicha relación sea de *cuidado*. Las prácticas de sí de la época helenística, por tanto, son a la vez, formativas y correctivas⁵⁵; consisten en *desaprender* hábitos y vicios que el ser en el mundo ofrece, impone y tendencialmente hace perpetuos. Podríamos decir con Séneca, que cuidar de sí implica alejarse o salir (*emergere*) de la *stultitia*, dejar de ser *stultus*, esto es, advenir *sujetos de sí mismos* allí donde ningún sujeto hubo. Si el *stultus* puede definirse como “quien no se ocupa de sí mismo” y, por tanto, como aquél que no es capaz de querer como es debido⁵⁶, ocupándose de sí, alejándose de la *agitación* y de la *irresolución* del pensamiento, se podrá llegar a querer rectamente, esto es, absolutamente. ¿Querer qué? ¡Querer el Yo!

¿Cómo llegar al Yo que le es propio al sujeto? ¿Cómo saber que uno está *perdido de sí*? ¿Cómo saber que uno no se cuida a sí mismo? Para las escuelas filosóficas antiguas, epicúreas y estoicas al menos, fue fundamental la relación con un *maestro* cuya genealogía nos arroja a la figura platónica del *amante* a través del cual y por el cual el *amado* devenía idealmente *amante*. En su elaboración helenística, aquel maestro tenía que ser el mediador de uno consigo mismo. “Para que la práctica de sí llegue a ese Yo al que apunta, es indispensable el otro”⁵⁷. El otro, el maestro, representó la figura de la *amistad*, cuya función consistía en hacer notar la *pikra angke*, la necesidad amarga de renunciar a lo que se cree verdadero⁵⁸ y, por tanto, en exhortar al cuidado de sí, es decir, a la realización de las técnicas de sí a través de las cuales el Yo “dé cuenta” de aquello

⁵² *Ibid.*, p. 95. Como vemos, las prácticas de sí, la *epimeleia heautou* en el mundo helenístico, rebasan por mucho el orden platónico del conocimiento y abren el plexo múltiple, plural y autónomo del cuidado de sí. Con dicho rebasamiento, es necesario anotar también, y en cuanto el *cuidado de sí* se autonomiza imponiendo el Yo como fin, también se rebasa la concepción platónica del alma trascendente y se despliega el Yo como principio y sujeto de la acción: ese Yo que debe ser el objeto privilegiado del cuidado, de acuerdo con epicúreos, estoicos y cínicos.

⁵³ *Ibid.*, p. 97

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁶ M. Foucault, “Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora”, *ibid.*, p. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 144.

que ha asumido como verdadero sin que necesariamente lo sea y siendo esta asunción involuntaria el principio de la acción que el Yo tomó irreflexivamente. El *cuidado de sí*, en cuanto preocupación y ocupación del principio de la acción, es decir, del Yo, es la consumación, el cumplimiento y la satisfacción de sí en sí mismo, en el Yo. La *epimeleia heautou* descubre su vínculo con la *tekhne tou biou*: si aquella es el cuidado del Yo como principio de la acción, ésta será necesariamente “el arte, el procedimiento meditado de la existencia, la técnica de la vida”⁵⁹. A la pregunta “¿cómo debo transformar mi propio Yo para ser digno de él?” asisten, confluyendo, Epicteto, Marco Aurelio y Plotino: *epistrephein pros heauton*: volviendo hacia sí mismo, convirtiéndose en sí mismo; *se convertere a se*, dando vuelta sobre sí mismo, según Séneca⁶⁰.

Esta “vuelta hacia sí” tiende a la adecuación *de sí consigo*, no a una cesura entre cuerpo y alma. La *epistrophe pros heauton* y la *convertio ad se* consisten en una ruptura del Yo con lo que lo rodea, en una “huida hacia sí” (*pheugein*), en una “retirada hacia sí” (*anakhoresis*), en un “escapar hacia sí” (*fugare ad se*) para realizar allí una mutación de sí mismo (*mutatio mei*). “Ruptura para el Yo, ruptura en torno al Yo, ruptura en beneficio del Yo, pero no ruptura en el Yo”⁶¹. La meta de la *epimeleia heautou* helenística, retirados los dioses y aún lejos del “Dios verdadero” del cristianismo, fue el Yo⁶² para ejercer en él y con él, no una transubjetivación trascendente, sino una autosubjetivación inmanente; en una palabra, la meta del *cuidado de sí* fue autosujetarse, *governarse uno mismo*.

El “gobierno de sí” consiste en una conversión de la mirada, es decir, en observar la mirada desde la que miramos, y con ello, el lugar que ocupamos en el mundo siendo el ser que somos. *Mirar la mirada que mira*, que es la mía en cada caso, implica el recogimiento en uno mismo lejos del mundo y de los otros para examinar las relaciones de uno mismo con los otros y el mundo, para verificar las representaciones que me hago de ambos y para preguntarme por las causas de dichas representaciones. “Ver qué hace uno mismo”, dice Marco Aurelio, *Ti autos poiei*. En la época helenística no se trata de abrir al sujeto como objeto de conocimiento para hacer su exégesis o su desciframiento, sino hacerlo advenir allí donde no había sujeto; siendo ese “allí” uno mismo. El Yo, por ser el dominio más cercano, se impone como aquello de lo cual es necesario ocuparse, y ocuparse del Yo, implicó para las escuelas filosóficas helenísticas *dominarse* en el sentido de dominar los propios vicios, *ser firme* y *sereno* en la adversidad y la mala fortuna, *alejarse* y luchar contra los placeres en cuanto excesos, *perseguir* los *bona mens* y no los bienes pasajeros, *ser libre para partir hacia uno mismo*, *tener el alma en los labios* y, por tanto, en las palabras como formas de acción y, en última instancia, *estar listos para morir*. Aquella época sin dioses vio emerger en la relación *de sí consigo*, determinada por la *epimeleia heautou*, una divinidad inmanente al mundo y a la razón: el Yo autónomo ejercido como “gobierno de sí” en cuanto *Consortium Dei*, es decir, en cuanto “mirada

⁵⁹ M. Foucault, “Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora”, *ibid.*, p. 177.

⁶⁰ M. Foucault, “Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora.”, *ibid.*, p. 205.

⁶¹ *Ibid.*, p. 212.

⁶² *Ibid.*, p. 214.

que mira mirarse” imperturbablemente, recogido de los otros y del mundo, y que, así transformado, se mira en su justa dimensión en función de la existencia del mundo al cual vuelve tranquilamente, *curado* del temor, *certero* de la muerte y comprometido ya siempre consigo mismo como instancia de la racionalidad universal de la Naturaleza, con lo que depende de él y con su propio cuidado.

A modo de conclusión, quisiera retomar una de las preguntas que planteé como objetos del presente ensayo y sugerir algunos elementos para una discusión posible y también deseada: ¿qué nos es lícito pensar sobre la noción del *cuidado de sí* en cuanto última elaboración realizada por Foucault sobre la relación entre *véridiction* y *sujeto*, entre gobierno de sí y de los otros?

Para ensayar una respuesta, considero importante la ubicación de la elaboración realizada por Foucault respecto de la *epimeleia heautou* en el decurso de su pensamiento. Al respecto, serían lícitas desde mi punto de vista dos lecturas posibles. La primera consiste en entender el viraje ejercido por Foucault hacia la *epimeleia heautou* desde el tratamiento progresivo y “positivo” de la noción de *poder* entre los siglos XVII y XX –en el cual puede leerse el proceso de la gubernamentalización del Estado a partir de la incorporación y ejercicio de mecanismos de seguridad que condicionan el régimen de la biopolítica– como una necesidad teórica, propiamente genealógica y arqueológica, que llega hasta los siglos I y II de nuestra era y con la cual Foucault hizo inteligibles las condiciones históricas, discursivas y productivas del régimen estatal de gobierno que hasta hace poco tenía la inmovible apariencia de “amo absoluto”, por su articulación biopolítica. La segunda consiste en entender dicho viraje justamente como lo contrario del primero, o bien, como una “apariencia de viraje”. Es decir, que lejos de sólo llevar la relación problemática entre *véridiction* y *gobierno* a un momento remoto de la historia de Occidente, podría entenderse lícitamente el tratamiento detenido de la *epimeleia heautou* no sólo como contrapunto a la vez teórico, ético e histórico de la biopolítica, sino como *desocultamiento* de aquello que está ausente en un momento en el que la biopolítica parece abandonar poco a poco la figura del Estado para dirigirse hacia la “gubernamentalización de los mercados”, que es propiamente nuestro presente. Esta segunda lectura visibiliza, a mi juicio, no sólo aquella serie de *tecnologías de la subjetividad* a través de las cuales el sujeto alcanzó un “gobierno de sí” en un momento antiguo, sino la serie de *técnicas de la subjetividad* que, por producir dicho “gobierno de sí”, son impedidas por el régimen económico-político del Estado Neoliberal contemporáneo. Lo que afirmo es que la noción de *epimeleia heautou* aparece en el decurso del pensamiento de Foucault como aquello expropiado por el régimen gubernamental biopolítico que, de esta manera, asegura la “natural” imposibilidad de gobernarnos nosotros mismos. Al lector tocará tomar una postura ante ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Eribon, Didier. *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauff, Editorial Anagrama, col. Compactos, no. 330, Barcelona, 2004.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber* (1969), trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, 22ª ed., México, 2006.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975), trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, 2ª ed., México, 2009.
- *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós / I. C. E. - U. A. B., Barcelona, 1990.
- *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976), trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI Editores, 3ª ed., México, 2011.
- *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984), trad. (no explicitado), en Topologik.net: Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche: <http://goo.gl/MxbCJc>
- Martiarena, Óscar. *Observaciones sobre la noción de gobierno en los últimos cursos de Michel Foucault en el Collège de France*, en Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, vol. II, no. 1, 2014, pp. 156 y ss. <http://goo.gl/PXWHNA>
- Yourcenar, Marguerite, *Memorias de Adriano*, trad. Julio Cortázar, Editorial Hermes, México, 1981.