

# michel foucault

## el origen de la hermenéutica de sí

conferencias de dartmouth, 1980



¿De dónde viene ese impulso que nos lleva a buscar la verdad dentro de nosotros mismos, a conocernos y verbalizar ese conocimiento ante otros? Esta práctica de desciframiento, de bucear en los propios pensamientos y sentimientos para someterlos a una interpretación ilimitada, que Foucault llama «hermenéutica de sí», es el eje de las dos conferencias y de las dos intervenciones reunidas en este libro, que tuvieron lugar en los Estados Unidos en 1980 y han sido recientemente publicadas en Francia.

Elas marcan un momento decisivo en el proyecto de trazar una genealogía del sujeto. Foucault muestra cómo se constituyó históricamente el tan mentado sujeto moderno y cómo no basta con tener en cuenta las técnicas de dominación o coerción (en hospitales, asilos, prisiones), sino que es necesario incorporar también las «técnicas de sí», los modos en que el sujeto actúa sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo, su «alma» y sus conductas.

En exposiciones orales que exhiben una argumentación tan rigurosa como límpida y fluida, rastrea en los textos de la Antigüedad grecorromana y del cristianismo primitivo las técnicas que ligan el sujeto a su verdad. Describe cómo funcionan el examen de sí, la dirección de conciencia y la confesión. Y advierte una oposición, una discontinuidad radical, entre la tradición socrática del «conócete a ti mismo», que no buscaba extraer una verdad oculta en el fondo del sujeto, sino ayudarlo a reconocer cómo podría actuar mejor, y el precepto cristiano «confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos», que insta a escrutar los secretos más hondos y a una obediencia y automortificación constantes por las faltas cometidas. Es aquí, en esta discontinuidad marcada por la confesión cristiana, donde Foucault sitúa el origen de esa hermenéutica de sí que atravesará luego las instituciones judiciales, médicas, psicoanalíticas y psiquiátricas, y que se nos propone incluso hoy.

Estas conferencias no sólo sirven como una vía de acceso a los últimos cursos y libros de Foucault, sino como una pieza fundamental en su proyecto ético-político de desandar una hermenéutica de sí que puede cerrar el paso a la posibilidad de vivir de otra manera, de ir más allá de los límites que parece imponernos nuestra herencia histórica.



Michel Foucault

# El origen de la hermenéutica de sí

Conferencias de Dartmouth, 1980

ePub r1.0

3L1M4514505.04.16

---

más libros en [epubgratis.org](http://epubgratis.org)

---

Título original: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*

Michel Foucault, 2013

Traducción: Horacio Pons

Edición establecida por: Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini

Introducción y aparato crítico de: Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini y Martina Tazzioli

Edición en español al cuidado de: Edgardo Castro

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

# Un inmenso bullir de rastros verbales

Edgardo Castro<sup>[1]</sup>

El presente volumen, como aclaran los editores de la edición francesa, incluye dos conferencias pronunciadas por Michel Foucault en el Dartmouth College de los Estados Unidos en noviembre de 1980. Con algunas variantes, estas conferencias también habían tenido lugar en la Universidad de California en Berkeley poco antes, en el mes de octubre. El debate que se realizó en esta última y una entrevista posterior completan el contenido. Una extensa introducción, también de los editores franceses, expone los grandes temas abordados por Foucault y los sitúa en el contexto de los desarrollos de su pensamiento. En pocas palabras, se trata de una parte de ese gran proyecto encarado por el pensador francés en sus últimos años, el de llevar a cabo una genealogía del sujeto moderno.

En este marco, los textos aquí reunidos se ocupan de la relación entre subjetividad y verdad. El interés de Foucault es mostrar cómo el sujeto de la Modernidad hunde sus raíces en la práctica de la dirección de conciencia de los primeros siglos y en las formas cristianas de la confesión. De este modo, Foucault rompe con quienes establecen una línea directa entre la exigencia socrática del «conócete a ti mismo» y la subjetividad moderna.

Desde esta perspectiva, aunque sin contradecirse, lleva a cabo un giro respecto de sus investigaciones precedentes. En efecto, ya no se trata de mostrar el modo en que el sujeto se convierte en objeto de conocimiento para las ciencias humanas o la manera en que se encuentra abarcado por las disciplinas y el biopoder, es decir, los análisis que había desarrollado en sus libros publicados entre 1966 y 1976. La intención de Foucault es describir aquellas prácticas —técnicas de sí, técnicas de vida— a través de las cuales el sujeto elabora un conocimiento acerca de sí mismo y se modifica a sí mismo.

Puesto que la tarea de presentar en detalle los grandes temas de los que se ocupa este trabajo ya ha sido afrontada por los editores franceses, su inclusión en la serie Fragmentos Foucaultianos se vuelve una ocasión propicia para algunas reflexiones necesarias —y en cierto sentido urgentes— sobre las numerosas publicaciones de escritos de Foucault aparecidas en los últimos tiempos. Y, además, para remitir esta situación a las categorías elaboradas por el propio Foucault.

## ¿QUÉ ES UN AUTOR?, ¿QUÉ ES UNA OBRA?

El 22 de febrero de 1969, poco antes de la aparición de *La arqueología del saber*, que estaría disponible en las librerías a partir del 13 de mes siguiente, Michel Foucault dictó una célebre conferencia en la Société Française de Philosophie, titulada «¿Qué es un autor?». Como señala Daniel Defert en la «Cronología» que acompaña el primer volumen de *Dits et écrits*<sup>[2]</sup>, más que a su repercusión en Francia, la celebridad de esta conferencia está ligada al mundo anglosajón, donde Foucault la retomará con algunas modificaciones en 1970, en la Universidad de Búfalo en los Estados Unidos.

En su exposición, el propósito de Foucault es mostrar que el nombre de autor o, quizá sea mejor expresarlo de este modo, la función del nombre de autor no se identifica ni con el pronombre que puede encontrarse en un texto ni con el individuo exterior que lo ha producido; sino que se trata, en realidad, de una función mucho más compleja. «El nombre de autor [dirá Foucault] no se sitúa en el estado civil de los hombres, tampoco en la ficción de la obra, se sitúa en la ruptura que instaura un grupo determinado de discursos y su modo de ser singular»<sup>[3]</sup>. La función autor, por ejemplo, está ligada a un sistema jurídico e institucional y no siempre se ha ejercido de la misma manera. Algunos discursos, incluso, circulan sin atribuirse a nadie en particular, como los contratos o las fórmulas. Tampoco en otros campos, donde para nosotros es habitual hablar del autor, ha funcionado o funciona de manera homogénea. En otras épocas, por ejemplo, el valor científico de un texto dependía del nombre del autor al que era remitido y

en el que se apoyaba su autoridad. Y, viceversa, la literatura circulaba de manera anónima. La atribución de la autoría de un conjunto de textos a un nombre propio implica, en realidad, una serie de operaciones que son la contraparte de aquellas que tienen lugar cuando se habla de obra. Por ello, según las palabras del propio Foucault, el autor «no es más que la proyección, en términos siempre más o menos psicológicos, del modo en que se trata a los textos»<sup>[4]</sup>.

En *La arqueología del saber*, a propósito de estas operaciones, se expresa en estos términos: La constitución de una obra completa o de un *opus* supone cierto número de elecciones que no es fácil justificar ni aun formular: ¿basta agregar a los textos publicados por el autor aquellos otros que proyectaba imprimir y que no han quedado inconclusos sino por el hecho de su muerte? ¿Habría que incorporar también todo borrador, proyecto previo, correcciones y tachaduras de los libros? ¿Habría que agregar los esbozos abandonados? ¿Y qué consideración atribuir a las cartas, a las notas, a las conversaciones referidas, a las frases transcritas por los oyentes, en una palabra, a ese inmenso bullir de rastros verbales que un individuo deja en torno de él en el momento de morir, y que, en un entrecruzamiento indefinido, hablan tantos lenguajes diferentes<sup>[5]</sup>?

## EL ARCHIVO FOUCAULT

Pocas reflexiones de Foucault resultan más pertinentes que la que acabamos de consignar a la hora de afrontar la situación actual de la edición de sus textos.

Como sabemos, una cláusula del testamento que había redactado antes de viajar a Polonia en 1982, y vigente en el momento de su muerte en 1984, establecía explícitamente: «*pas de publication posthume*»<sup>[6]</sup>, es decir, ninguna publicación póstuma. Si la interpretamos de manera restrictiva, entonces, la biblioteca foucaultiana debería limitarse a los textos publicados en vida por el autor: sobre todo, sus libros, y luego ese conjunto de textos más breves constituidos por sus artículos, debates, entrevistas e intervenciones de distinto género que ya habían aparecido en diversas publicaciones, la mayoría de los cuales fueron compilados, diez años después de su muerte, en los cuatro volúmenes de *Dits et écrits*. Pero la situación actual de las ediciones de Foucault es muy diferente. A partir de 1997, en efecto, comienzan a publicarse sus trece cursos en el Collège de France, cuya edición concluyó en 2015. En principio, se pensó que podían considerarse como publicados, puesto que habían sido objeto de una exposición o lectura pública. Por ello, aunque sin seguir el orden cronológico en que habían sido enunciados, los primeros cursos que aparecieron fueron preparados a partir de la desgrabación de sus clases. Los editores se sirvieron del manuscrito inédito de Foucault sólo para señalar algunas variantes y, en este caso, incluirlas a pie de página. Pero el cuerpo del texto correspondía exactamente a las desgrabaciones. Sin embargo, cuando se trató de afrontar los cursos más antiguos, correspondientes a los años 1970-1973, al no disponer de grabaciones completas y confiables, se optó finalmente por publicar el manuscrito de Foucault. Junto con el tramo final de la edición de estos cursos, se publicaron otros textos, entre los cuales cabe destacar su tesis complementaria de doctorado y su curso de 1981 en la Universidad de Lovaina. Al mismo tiempo, fueron apareciendo otros escritos, como transcripciones de conferencias o intervenciones radiales. Y, entre las publicaciones más recientes, es necesario mencionar la presente obra, *L'Origine de la herméneutique de soi*, y *Qu'est-ce que la critique?*—Suivi de *La Culture de Soi*, dos volúmenes publicados por la editorial francesa Vrin en 2013 y 2015 respectivamente.

La parte más relevante de este material recientemente publicado ha sido traducida en la colección Fragmentos Foucaultianos de Siglo XXI, que integra el presente volumen. En efecto, además de los tres libros que retoman el contenido de *Dits et écrits* (*El poder, una bestia magnífica*, de 2012, *La inquietud por la verdad* y *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, ambos de 2013), esta colección incluye, cronológicamente: la tesis complementaria de doctorado, *Una lectura de Kant* (2008); el curso de Lovaina de 1981, *Obrar mal, decir la verdad* (2014), y *La gran extranjera* (2015). A estos trabajos se sumará *¿Qué es la crítica?*, seguido de *La cultura*

de sí, el último aparecido en Vrin.

Ahora bien, ¿de dónde proviene todo este material? y, sobre todo, ¿cuál es el horizonte editorial y hermenéutico de las publicaciones foucaultianas? Respecto de la primera pregunta, es necesario distinguir dos fuentes que, por razones de claridad expositiva, denominaremos el archivo IMEC y el archivo BNF.

## **LOS FONDOS DEPOSITADOS EN EL INSTITUT MÉMOIRES DE L'ÉDITION CONTEMPORAINE (IMEC)**

Poco después de la muerte de Foucault, en la biblioteca del convento de los padres dominicos de Saulchoir, donde acostumbraba trabajar durante sus últimos años, se constituyó un archivo que funcionó allí desde 1986 hasta 1997. Para organizar el material y facilitar su consulta, en enero de 1988 tomó forma una Association pour le Centre Michel Foucault que decidió, a partir de 1997, depositar el material disponible en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), una institución creada por los editores franceses para custodiar los manuscritos de sus autores y los archivos de sus editoriales. Este instituto funcionó en sus comienzos en París y luego se trasladó a lo que había sido la abadía de Ardennes, en Normandía, convertida hoy en una extraordinaria biblioteca-archivo.

Originariamente contenido en unas noventa y cinco cajas, este archivo incluye las grabaciones de sus cursos en el Collège de France, de algunos seminarios en los Estados Unidos, de algunas intervenciones radiofónicas, así como también los manuscritos de algunos artículos y la versión mecanográfica del cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*, «Las confesiones de la carne».

## **LOS FONDOS DEPOSITADOS EN LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE (BNF)**

Este archivo se constituyó a partir de las adquisiciones realizadas por la BNF en 1994 y 2013.

La primera está conformada por unas cinco cajas que contienen, entre otros escritos, una versión inédita de *La arqueología del saber*, diferente de la publicada en 1969, y borradores de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.

El material de la segunda adquisición se remonta originariamente a los papeles que, al momento de su fallecimiento, se encontraban en el departamento que Michel Foucault compartía con su pareja, Daniel Defert, quien los vendió a la biblioteca luego de haberlos mantenido durante años en una bóveda bancaria. Este archivo, que bien podría denominarse el «tesoro Foucault», contiene unas ciento diez cajas en las que es posible encontrar escritos de muy diversa índole. Algunos ejemplos bastarán para darse una idea de su alcance e importancia:

Los manuscritos de sus cursos en el Collège de France. Como dijimos, una parte de estos han sido retomados en la edición de aquellos cursos que tuvieron lugar entre 1970 y 1973, es decir, los tres primeros. Para los diez restantes, los editores publicaron las desgrabaciones y algunas variantes a pie de página. Ahora bien, el material depositado en la BNF contiene más variantes y, a veces, muy relevantes.

El material preparatorio de sus libros, cursos y seminarios. Por ejemplo, más de dos mil páginas sobre *Vigilar y castigar* y un número equivalente para sus cursos *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*.

Versiones preliminares de sus libros.

El manuscrito de sus conferencias. Por ejemplo, las de Berkeley en 1983 sobre las tecnologías del yo.

Notas de lectura de diferente índole: de sus años de formación, de otros autores. En este último género, un amplio material acerca de filósofos alemanes como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger.

Numerosos cursos. Por ejemplo, sus primeros cursos de los años

1952-1953, *Conocimiento del hombre y reflexión trascendental* y *Binswanger y la fenomenología*; un curso de 1965 en San Pablo sobre *Las palabras y las cosas*.

Libros inéditos. Por ejemplo, además de «Las confesiones de la carne», uno que se hubiese titulado, como su penúltimo curso, *El gobierno de sí y de los otros*.

Una continuación de *Las palabras y las cosas*, doscientas páginas escritas de ambos lados que datan de 1967.

Esbozos o versiones preliminares de los volúmenes correspondientes al plan originario de la *Historia de la sexualidad*.

Veintinueve cuadernos que constituyen el Diario intelectual que Michel Foucault mantuvo a partir de 1960.

## EDICIONES, LECTORES, USUARIOS

Ante este panorama, como dijimos, pocas reflexiones resultan más pertinentes que las del propio Foucault acerca de la noción de obra y la constitución del corpus de un autor, tanto en su conferencia «¿Qué es un autor?» como en *La arqueología del saber*. Por el momento, resulta difícil adivinar el curso que seguirán las ediciones de sus escritos y, mucho menos, la cronología de las posibles futuras apariciones. El material disponible, en todo caso, es abundante y a todas luces interesantísimo. La mayor certeza es que queda mucho por publicar y por leer. Y que, como siempre, donde sobran las posibilidades, se multiplican también los riesgos, entre los que hay que conjurar, ante todo, que el lector se pierda en este inmenso bullir de rastros verbales.

A decir verdad, a la luz del material que hemos descrito más arriba, ya no se trata sólo de lo que pueda suceder con la aparición de nuevos trabajos de Michel Foucault, es decir, con los inéditos estrictamente hablando; sino también con aquellos ya publicados y que circulan desde hace décadas.

En este sentido, por ejemplo, recientemente han aparecido en Francia, en la célebre colección Pléiade de la editorial Gallimard, dos volúmenes que suman más de tres mil trescientas páginas con los libros publicados por Foucault en vida (excepto *Enfermedad mental y personalidad*, de 1954) y con algunos pocos textos seleccionados, en general de *Dits et écrits*. Los editores no sólo han llevado a cabo las necesarias correcciones a las ediciones precedentes, erratas de imprenta o corrección de las referencias bibliográficas, sino que han agregado notas a partir del material disponible en la BNF<sup>[7]</sup>. Una labor semejante, suponemos, debería llevarse a cabo con sus cursos en el Collège de France, incorporando también los aportes, en este caso de mayor amplitud, de este fondo de archivo.

Pero, más allá de las ediciones actuales y posibles, vale recordar lo que Foucault sostiene en «La sociedad punitiva» acerca de que un texto, una obra o un autor son, finalmente, discursos que han perdido su eficacia estratégica; en general, como efecto del proceso de escolarización de la sociedad<sup>[8]</sup>. El archivo Foucault no se reduce, por ello, a las ediciones y a los lectores: remite a una ética y a una política de la palabra, es decir, a los efectos que ella tiene sobre nosotros mismos y sobre los demás. Como se ha subrayado con frecuencia, Foucault, según sus propias palabras, no escribía para lectores sino para usuarios<sup>[9]</sup>.



## Presentación

Esta edición presenta la traducción de dos conferencias pronunciadas en inglés por Michel Foucault en el Dartmouth College de Hanover (New Hampshire, Estados Unidos), el 17 y el 24 de noviembre de 1980, «Subjectivity and truth» y «Christianity and confession». Poco tiempo antes, el 20 y el 21 de octubre, había presentado en la Universidad de California en Berkeley, en el marco de las Howison Lectures y con el título de «Truth and subjectivity», una versión ligeramente distinta de esas mismas conferencias. Las variantes significativas de la versión de Berkeley se indican en nota.

Hemos incluido en esta edición dos textos contemporáneos a esas conferencias: la traducción de un debate público en inglés que se llevó a cabo en Berkeley el 23 de octubre, en el cual Foucault retoma algunos de los temas abordados en las conferencias y responde a preguntas sobre sus trabajos, así como una entrevista en francés realizada el 3 de noviembre con Michael Bess, que la publicó en una versión inglesa.

Los textos se establecieron:

En el caso de las conferencias en el Dartmouth College, sobre la base de la transcripción realizada por Thomas Keenan y Mark Blasius; se conserva un ejemplar en el IMEC [Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine]. Se corrigieron algunos errores de transcripción.

En cuanto a las conferencias de Berkeley y el debate subsiguiente, sobre la base de las grabaciones disponibles en el sitio del Media Resources Center de la Biblioteca de la Universidad de California en Berkeley. La transcripción de la grabación del debate fue obra de Davey K. Tomlinson.

En el caso de la entrevista, sobre la base de una copia de la grabación, conservada en el IMEC.

Los textos se establecieron de la manera más literal posible. Nos hemos limitado, cuando nos pareció indispensable, a eliminar algunas reiteraciones o, en el debate, ciertas vacilaciones de Foucault cuando tenía que buscar palabras en inglés, y a corregir la construcción de algunas frases. Cuando la grabación presenta dificultades de audición, los agregados o las conjeturas aparecen entre corchetes. También hemos tomado la decisión, en el caso del debate y la entrevista, de resumir las preguntas y no incluir algunos diálogos cuyo objeto carece de interés. Para evitar cualquier riesgo de confusión con el curso dictado por Foucault en el Collège de France en 1980-1981, que al igual que las conferencias de Berkeley lleva el título de «Subjetividad y verdad», hemos decidido titular esta compilación *El origen de la hermenéutica de sí*, como hicieron antes que nosotros los editores estadounidenses e italianos de las conferencias en el Dartmouth College, de acuerdo con una sugerencia del propio Foucault en su intervención del 20 de octubre de 1980 en Berkeley (véase, en el presente volumen, [nota 73](#)). Queremos expresar nuestra mayor gratitud a Jean-François Braunstein, Arnold I. Davidson, Daniel Defert, François Ewald y Frédéric Gros por el apoyo, la ayuda y los consejos que nos brindaron para realizar esta edición.

H.-P. FRUCHAUD Y D. LORENZINI

# Introducción

## UNA GENEALOGÍA DEL SUJETO MODERNO

Presentamos aquí la primera versión francesa de dos conferencias que Michel Foucault dictó inicialmente el 20 y el 21 de octubre de 1980 en la Universidad de California en Berkeley, invitado por el comité de organización de las Howison Lectures. En esta oportunidad, de las mil quinientas personas que habían acudido a escucharlo, apenas poco más de la mitad pudo ingresar al auditorio, mientras que las demás pugnaban por hacerlo<sup>[10]</sup>. Dos días después de la segunda conferencia, el 23 de octubre, también en Berkeley, Foucault respondió a una serie muy variada de preguntas durante un debate público que fue grabado, y el 3 de noviembre concedió a Michael Bess una breve entrevista, en francés, en la que se refirió a varios temas cruciales para su trabajo. A continuación, junto con Richard Sennett, dirigió un seminario en el Institute for the Humanities de la Universidad de Nueva York<sup>[11]</sup> y, algunos días después, se trasladó al Dartmouth College, en New Hampshire; el 17 y el 24 de noviembre volvió a dictar allí las dos conferencias de Berkeley, aunque con unas cuantas modificaciones significativas.

Todas estas intervenciones del otoño de 1980, al igual que la conferencia inaugural del curso dictado por Foucault la primavera siguiente en Lovaina<sup>[12]</sup>, comienzan de la misma manera, con una descripción de la práctica terapéutica del alienista François Leuret, que por medio de una serie de duchas frías obligaba a sus pacientes a confesar su locura. En el núcleo de esta práctica, la confesión se estructura pues como un acto verbal por el cual el sujeto, al afirmar la «verdad» de su ser («estoy loco»), se liga a esa verdad, se somete a otro y a la vez modifica la relación que tiene consigo mismo. Se trata además de un episodio que ya bastante tiempo atrás había suscitado la atención de Foucault<sup>[13]</sup>, pero que aquí, de manera muy original, se utiliza para presentar el proyecto de una «genealogía del sujeto moderno»<sup>[14]</sup>.

Foucault explica que esa genealogía se justifica por la necesidad teórica y práctica, manifestada en Francia y el resto de Europa continental luego de la Segunda Guerra Mundial, de terminar con la filosofía del sujeto. Pero la genealogía foucaultiana del sujeto moderno constituye asimismo un punto de discontinuidad y una alternativa respecto de los otros intentos de diferenciarse de esa filosofía: el marxismo, el positivismo lógico y el estructuralismo. Echando una mirada retrospectiva a sus propias investigaciones, Foucault reivindica entonces un uso específico (nietzscheano) de la historia, que le ha permitido analizar los procesos de formación de las ciencias que objetivaron al «hombre» en cuanto ser que habla, vive y trabaja, al igual que las prácticas introducidas en instituciones como hospitales, asilos y prisiones. Estas últimas prácticas, al articularse con un tipo específico de conocimiento, transformaron al sujeto en objeto de dominación, y, por consiguiente, deberían inscribirse entre las «técnicas»<sup>[15]</sup> utilizadas en nuestras sociedades para determinar la conducta de los individuos.

Tras las huellas de esos análisis, Foucault pone en marcha su proyecto de una historia de la sexualidad, al advertir de inmediato la necesidad de estudiar también las formas de conocimiento que el sujeto, a lo largo de los siglos, desarrolló y plasmó en sí mismo y acerca de sí mismo. De este modo, Foucault inaugura en 1980 un vasto campo de trabajo de investigaciones genealógicas sobre las relaciones entre subjetividad y verdad, en las que se atribuirá un papel decisivo a las «técnicas de sí»; es decir, las técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos [o con la ayuda de otras personas] una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc<sup>[16]</sup>.

En ese recorrido, 1980 es un año clave, un verdadero punto de inflexión. En efecto, es durante el curso *Del gobierno de los vivos*, dictado en el Collège de France, cuando Foucault elabora el proyecto de una historia de los «actos de verdad» —expresión con la que indica «la parte que toca al sujeto en los procedimientos de aleturgia»— o, mejor, de los actos de verdad

«reflexivos», en los que el sujeto es a la vez actor, testigo y objeto de la manifestación de verdad, y cuya forma más pura y más importante desde el punto de vista histórico es, claro está, la confesión<sup>[17]</sup>. Foucault profundizará sus análisis acerca de las relaciones entre subjetividad y verdad en el curso del Collège de France de 1980-1981 y en *Obrar mal, decir la verdad*; pero en términos más generales este camino de investigación permanecerá en el núcleo mismo de su trabajo hasta 1984, cuando, en la clase inaugural de *El coraje de la verdad*, ponga al análisis «epistemológico» de las estructuras propias de los diferentes discursos que se dan y se reciben como discursos verdaderos, el estudio de las formas «aletúrgicas»; es decir, de las formas por las cuales la verdad se produce y se manifiesta<sup>[18]</sup>.

Sin embargo, como lo muestra con claridad el ejemplo de Leuret y su paciente, la producción por parte del sujeto de un discurso de verdad sobre sí mismo constituye un instrumento de subjetivación y a la vez de sujeción, una de las formas principales de obediencia. Foucault ya lo había afirmado en su análisis del poder pastoral en *Seguridad, territorio, población*, donde había introducido el concepto de «conducta» que, con su ambigüedad esencial (ser conducido por los otros/conducirse a sí mismo), ponía de relieve la relación de uno consigo mismo como lugar decisivo de articulación de las tecnologías de poder y las prácticas de resistencia<sup>[19]</sup>. En Berkeley y en el Dartmouth College, Foucault retoma esas ideas al afirmar que el «gobierno» es «el punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen», y precisamente por medio de esta definición del gobierno como «equilibrio inestable [...] entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia»<sup>[20]</sup>, abre el espacio conceptual donde sitúa su proyecto de una genealogía del sujeto occidental moderno.

Las dos conferencias que presentamos aquí estudian las prácticas del examen de sí y la confesión, primero en las escuelas filosóficas de la Antigüedad grecorromana y luego en el cristianismo de los primeros siglos, a fin de poner de manifiesto las transformaciones radicales que marcaron el paso del antiguo principio delfico «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*) al precepto monástico «confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos» (*omnes cogitationes*). La estructura de estas conferencias, por lo tanto, se revela bastante singular, pues el análisis de las técnicas de sí antiguas y el de las técnicas de sí cristianas tienen igual peso y un estatus autónomo uno respecto del otro. Por lo tanto, el primero no se aborda sólo en función o a la luz del segundo (como sucedía en *Seguridad, territorio, población* y en *Del gobierno de los vivos*) ni a la inversa (como Foucault hará en los cursos siguientes del Collège de France).

## **SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA**

El objetivo principal del estudio de las técnicas de sí antiguas (en particular, del examen de sí y la dirección de conciencia) que Foucault realiza en la primera conferencia es mostrar que la hermenéutica del sujeto estaba ausente en la Antigüedad grecorromana y, por ende, es una «invención» típicamente cristiana, tal como explicará en la segunda conferencia. En el seno de las escuelas filosóficas antiguas, en efecto, la obligación de decir la verdad sobre uno mismo ocupaba un lugar bastante modesto, porque el objetivo de aquellas consistía ante todo en la transformación del individuo por medio de la activación, en él, de una serie de preceptos que debían orientar su conducta en todas las circunstancias de la vida y permitirle alcanzar varios fines: el dominio de sí, la tranquilidad del alma, la pureza del cuerpo y el espíritu, etc. Así, el acento no se ponía tanto sobre la verbalización del discípulo como sobre el discurso del maestro, y el vínculo entre discípulo y maestro era completamente provisorio y circunstancial: se trataba de una relación temporaria que apuntaba a posibilitar al dirigido la adquisición de cierto grado de autonomía, y que se interrumpía tan pronto como se obtenía ese resultado. Por consiguiente, el individuo no tenía necesidad alguna de emprender la exploración analítica de sí

ni de exponer al otro una verdad secreta acerca de sí mismo.

En las conferencias que presentamos aquí, al contrario de lo que había hecho en el Collège de France y de lo que haría en Lovaina<sup>[21]</sup>, para explicar la especificidad del examen de sí en la Antigüedad grecorromana Foucault decide omitir la referencia al examen de conciencia pitagórico y concentrarse únicamente en el tercer libro de *Sobre la ira* de Séneca. Por medio de un análisis terminológico riguroso, pone entonces de relieve el hecho de que Séneca se vale menos de un vocabulario judicial —que presupone una escena en la cual el sujeto será, en relación consigo mismo, juzgado y acusado a la vez— que del vocabulario de la inspección administrativa de los bienes y del territorio: la cuestión no pasa aquí por confesar una falta y estipular castigos, sino antes bien por comprender los «errores» que uno ha cometido con respecto a las metas y reglas de conducta que se había asignado, para no repetirlos una segunda vez. Por lo tanto, esta falla en la aplicación práctica de algunos esquemas de acción sólo requiere por parte del individuo una rememoración de sus actos y una reactivación de los principios racionales de conducta, con el objeto de establecer un mejor ajuste entre medios y fines.

En los años siguientes Foucault volverá varias veces al análisis del tercer libro de *Sobre la ira*, en contextos diferentes y con inflexiones siempre específicas<sup>[22]</sup>. De todos modos, en Berkeley y el Dartmouth College, después de enumerar las características del examen de sí descrito por Séneca, Foucault se concentra en la *expositio animae* en el marco de la dirección de conciencia antigua. Así, acompaña por primera vez la lectura de *Sobre la ira* con otro texto de Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, del que no había tenido tiempo de hablar en el Collège de France, pese a haberlo mencionado en el manuscrito preparatorio del curso<sup>[23]</sup>. Un esquema argumentativo análogo reaparecerá además en Lovaina, donde, el 29 de abril de 1981, Foucault estudiará esos dos textos de Séneca para explorar las «dos grandes formas» que adoptaron los procedimientos de veridicción, descubrimiento y manifestación de la verdad de sí mismo en la práctica filosófica antigua<sup>[24]</sup>.

El marco dentro del cual Foucault analiza *Sobre la tranquilidad del espíritu* es pues el de la dirección de conciencia, y aun en ese caso, el *verum fateri* de Sereno, su «decir veraz», no se relaciona con la verbalización de pensamientos ocultos o deseos vergonzosos. La carta de Sereno a Séneca con la que se inicia el texto puede leerse hoy en día como una suerte de confesión que el dirigido hace a su director para revelarle los secretos más profundos de su alma; por el contrario, la interpretación que propone Foucault apunta a mostrar que la práctica de la confesión en el sentido en que actualmente la entendemos está ausente. Sereno no descubre a Séneca sus pensamientos ocultos ni intenta señalar y verbalizar las «faltas» cometidas. Antes bien, le pide consejos que deberán ayudarlo a reorientar su conducta cotidiana y establecer una correspondencia entre su manera de vivir y un conjunto dado de principios filosóficos y morales: una correspondencia que olvida con demasiada frecuencia cuando acontecimientos externos o ambiciones mundanas lo distraen de su verdadero objetivo, la tranquilidad del alma.

Así, la ayuda que Séneca, como director de conciencia, puede brindar a Sereno no consiste en exponerle una teoría filosófica ni en recordarle los preceptos morales que debe seguir. Para Séneca, antes bien, se trata de agregar algo al puro conocimiento de los principios racionales de acción —un conocimiento que Sereno ya posee—, a fin de transformarlo en un verdadero modo de vida. En otras palabras, el discurso de Séneca aspira a transformar los principios teóricos en una «fuerza victoriosa», a asignar un lugar «a la verdad en cuanto fuerza»<sup>[25]</sup>. Por medio de esta expresión, que constituye uno de los aspectos más singulares de las conferencias de Berkeley y el Dartmouth College, Foucault pone de manifiesto una serie de rasgos que caracterizan la relación entre subjetividad y verdad en la Antigüedad, y la diferencian radicalmente de la forma que asumirá en el cristianismo y en la época moderna.

Primero, Foucault explica que esa verdad no se define por una correspondencia con la realidad: se define más bien como una fuerza ligada a los principios mismos y que se manifiesta por medio de un discurso. Segundo, esa verdad no está en las profundidades de la conciencia: al contrario, está frente al individuo, como una suerte de «fuerza magnética» que lo atrae hacia una meta específica. Tercero, el acceso a esa verdad no se alcanza mediante una exploración analítica de sí mismo, sino mediante argumentos, demostraciones, ejemplos persuasivos y explicaciones retóricas por parte de un maestro. Para terminar, esa verdad no tiene efectos de individuación que se deduzcan del descubrimiento de ciertas características personales del sujeto: por el contrario, transforma a este último en un nudo en el que se articulan, sin solución de continuidad, el conocimiento y la voluntad. Así, esa «verdad en cuanto fuerza» se mantiene en el marco de lo que los griegos llamaban *gnome*: «Una breve frase por la cual la verdad aparece en toda su fuerza y se implanta en el alma de las personas», transformando al individuo en sujeto de conocimiento y de voluntad a la vez<sup>[26]</sup>. En Berkeley, Foucault puede llegar entonces a la conclusión de que, en la Antigüedad grecorromana, examen de sí y confesión estructuran la relación entre maestro y discípulo como un «juego de verdad» cuyo objetivo no es descubrir la verdad oculta en el fondo del sujeto, sino hacer de este un lugar «donde la verdad pueda aparecer y actuar en cuanto fuerza real»<sup>[27]</sup>.

Conviene señalar que ese planteo sobre la «verdad en cuanto fuerza» no volverá a aparecer en el análisis de *Sobre la tranquilidad del espíritu* realizado por Foucault en Lovaina, el 29 de abril de 1981<sup>[28]</sup>, ni en su curso de 1981-1982 en el Collège de France. De todos modos, en este último, en la clase del 27 de abril de 1982, Foucault parece inscribir esa misma potencia de transformación que caracteriza la «verdad en cuanto fuerza» de *Sobre la tranquilidad del espíritu* en la figura general del filósofo que, en cuanto maestro, «es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto»<sup>[29]</sup>. Dentro de ese marco, además, Foucault introduce por primera vez la noción de *parresia* entendida como una «ética de la palabra» y «una de las condiciones, uno de los principios éticos fundamentales de la dirección»<sup>[30]</sup>. Y sin embargo, si en Berkeley y el Dartmouth College, con referencia a la «verdad en cuanto fuerza» y la *gnome*, había destacado varias veces la importancia de las cualidades retóricas del discurso del maestro, en *La hermenéutica del sujeto*, en cambio, acerca de la *parresia* y de su papel en la dirección de conciencia antigua, insiste en las diferencias que separan con claridad la retórica —entendida como arte de persuadir— y la *parresia*, que encuentra su fundamento, antes bien, en la coincidencia ética del sujeto de la palabra y el sujeto de la conducta<sup>[31]</sup>.

## **SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO**

El examen de sí y la dirección de conciencia, junto con varias otras prácticas elaboradas en las escuelas filosóficas antiguas, fueron heredadas por el cristianismo y, así, transferidos a un contexto profundamente marcado por nuevas modalidades de ejercicio del poder y métodos inéditos de extracción de la verdad del sujeto. Los modos de formación del sujeto que se derivan de la tecnología de sí cristiana son, pues, muy diferentes de los que encontramos en la Antigüedad grecorromana. Dejar en evidencia esta discontinuidad fundamental constituye el objetivo de los análisis desarrollados por Foucault en la segunda conferencia de Berkeley y el Dartmouth College.

Ante los dos tipos de «obligación de verdad» que caracterizaron históricamente al cristianismo —el primero, concerniente a la fe, el Libro y el dogma, y el segundo, en cambio, al sí mismo, el alma y el corazón—, Foucault se concentra en el análisis de este último y destaca desde el comienzo la estrecha relación que, precisamente en el cristianismo, ata la producción de la verdad de sí a la posibilidad de acceder a la luz divina. Estas dos operaciones, por lo tanto, exigen una serie de técnicas que codifiquen la obligación del sujeto de manifestar a otro su propia verdad. Y si durante el curso de 1979-1980 en el Collège de France Foucault había analizado tres grandes prácticas de manifestación de la verdad individual dentro del

cristianismo primitivo (el bautismo, la penitencia eclesiástica o canónica y la dirección de conciencia), en las conferencias que aquí presentamos elimina cualquier referencia al bautismo y sólo se ocupa de los ritos penitenciales y la dirección de conciencia en el seno de las instituciones monásticas.

Foucault explica que en el cristianismo de los primeros siglos la penitencia no se considera un acto: al contrario, es un estatus que, mediante la imposición de una serie codificada de obligaciones a un individuo que ha cometido uno o varios pecados graves, tiene la función de evitarle la expulsión definitiva de la comunidad de la Iglesia. La penitencia adquiere de este modo la forma de un asunto de larga duración, una suerte de disciplina general de la existencia que implica una reglamentación restrictiva de la alimentación, el vestido, las relaciones sexuales, etc. Dentro de ese marco, Foucault pone de relieve la importancia de una obligación específica: el penitente debe manifestar la verdad de sí mismo como pecador, y debe hacerlo en una forma ritualizada que los Padres griegos designan mediante la palabra *exomologesis* y Tertuliano, con una expresión significativa, *publicatio sui*. En efecto, esa manifestación de la verdad de sí mismo como pecador no se lleva a cabo por medio de la verbalización detallada de las faltas cometidas, sino por obra de la «dramatización» del estatus propio, que uno debe «poner en escena» vistiéndose de manera miserable, llevando el cilicio, cubriéndose de cenizas la cabeza y el cuerpo, suplicando y llorando, ayunando con regularidad, exponiéndose a la amonestación pública durante las ceremonias religiosas; en síntesis, a través de una mortificación constante de sí mismo ofrecida a la mirada de los otros.

Así, la ausencia de la verbalización analítica de las faltas cometidas no impide al penitente mostrarse «teatralmente» como pecador; es decir, como alguien que ha preferido la muerte espiritual a la vida eterna. Y si desea reintegrarse a la comunidad de los fieles, el penitente debe manifestar —por sus actos, su aspecto corporal, su existencia entera— la voluntad de liberarse de este mundo que lo ha corrompido, deshacerse de su propio cuerpo y su propia carne que lo han empujado al pecado, *morir*, pues, para sí mismo como pecador. En la práctica de la *exomologesis*, por consiguiente, la manifestación de la verdad de sí mismo ya no se efectúa mediante la superposición del sujeto de conocimiento al sujeto de voluntad: al contrario, se supone que, por la «representación dramática de la renuncia a sí»<sup>[32]</sup>, esta manifestación va a producir una «ruptura» radical en el sujeto.

A la par de esta forma pública y gestual de confesión, en las comunidades monásticas surge y se elabora, a partir del siglo IV, otra forma de confesión, otra modalidad de manifestación de la verdad de sí mismo, muy diferente de la anterior, y cuya historia se revela decisiva. Nos referimos a la *exagoreusis*, una tecnología específica que, para el pecador, implica la obligación de exponer verbalmente ante el director espiritual, de manera detallada y analítica, las faltas cometidas, y hacerlo en una relación de obediencia total a su voluntad. Según Foucault, esa confesión verbal y exhaustiva, en conjunción con el examen permanente de uno mismo y sus propios pensamientos, entraña consecuencias decisivas en el plano de la constitución del sujeto: en efecto, habría que identificar allí el origen de la «hermenéutica de sí» que, si bien modificada en sus rasgos y sus metas, aún se nos propone hoy en día.

En las conferencias de Berkeley y el Dartmouth College, Foucault sostiene que los dos polos en torno de los cuales el monacato transformó de modo radical la estructura, el objeto y la finalidad de la dirección de conciencia antigua son los principios de obediencia y de contemplación. En la Antigüedad grecorromana la dirección era utilitaria y provisoria, y la obediencia del discípulo siempre apuntaba a la adquisición final de cierto grado de autonomía y dominio de sí; por el contrario, dentro de las comunidades monásticas, la dirección se torna permanente y totalizadora: debe hacerse cargo de todos los aspectos de la vida del dirigido, cuya obediencia adopta la forma de un sacrificio perpetuo e indefinido de su propia voluntad en procura de la purificación del alma, condición necesaria de la contemplación de Dios.

En ese contexto, al comentar varios pasajes de las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones* de Juan Casiano, Foucault muestra que el examen de sí cristiano ya no se aplica a los actos, como sucedía en la Antigüedad grecorromana, sino a un dominio «anterior» que se constituye —y esta es una innovación radical— como un «campo de datos objetivos que es necesario interpretar»<sup>[33]</sup>. Ese dominio es el de los pensamientos (*logismoi* o *cogitationes*), que imprimen movilidad al alma y la exponen a los peligros de la *concupiscentia*, y que, por consiguiente, distraen la atención del monje y amenazan con perturbar su contemplación de Dios. Ese fluir incesante de los pensamientos constituye la materia que al monje se le exige examinar perpetuamente para purificarse y descubrir la verdad de sí mismo. Y pese a ello, la naturaleza, la calidad y la sustancia de los pensamientos deben ser objeto de un esfuerzo de interpretación indefinida y recelosa; no para identificar una correspondencia entre idea y realidad, ni para encontrar una regla lógica en condiciones de establecer si una idea es verdadera o falsa, sino más bien para permitir al monje remontarse a los orígenes más secretos y ocultos de sus pensamientos y así determinar si han sido enviados por Dios o por Satanás.

Para explicar las características salientes del examen de sí cristiano, Foucault cita y comenta en particular tres comparaciones utilizadas por Casiano: la de la muela del molino, la del oficial y la del cambista. En relación con la última de ellas presenta el problema de lo que los Padres latinos llamaban *discretio*, esto es, la capacidad específica de separar, conforme a la justa medida, lo que aparece mezclado; en otras palabras, hacer la selección de los pensamientos. Por otra parte, la metáfora del cambista permite a Foucault interrogarse acerca de su posible semejanza con la imagen de la censura en Freud, una imagen que, en cambio, había comparado con el examen de *Sobre la ira* de Séneca en la clase del 12 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*<sup>[34]</sup>.

Sin embargo, ese perpetuo trabajo hermenéutico de sí mismo sólo puede ser eficaz siempre que el monje verbalice sus pensamientos, de manera exhaustiva y permanente, en presencia de su director espiritual: la confesión es el correlato esencial del examen de sí cristiano, porque tiene de por sí una insoslayable función interpretativa. En efecto, según Casiano, los pensamientos malos son reconocibles por la tenaz resistencia que ofrecen a su verbalización, puesto que Satanás, el principio del mal que los habita, es incompatible con la luz del discurso explícito. Por ende, la verbalización exhaustiva de los pensamientos, hecha ante el director de conciencia a quien el monje debe una obediencia absoluta, tiene por meta la exposición de estos pensamientos a la luz divina, para forzarlos a mostrar lo que son y al mismo tiempo purificar el alma del monje.

Foucault puede llegar entonces a la conclusión de que la *exomologesis* y la *exagoreusis* son sin duda dos maneras de manifestar la verdad de sí mismo muy diferentes: la primera se vuelve hacia la manifestación del ser del pecador (tentación «ontológica» del cristianismo), mientras que la segunda persigue el análisis permanente del pensamiento (tentación «epistemológica» del cristianismo). Sin embargo, estas dos técnicas tienen en común un rasgo fundamental: la mortificación, la renuncia a uno mismo y a su propia voluntad, de manera que, en ambos casos, la revelación de la verdad de sí nunca puede disociarse de la obligación de sacrificar el sí mismo<sup>[35]</sup>.

## APUESTAS FILOSÓFICAS, ÉTICAS Y POLÍTICAS

La estructura de las conferencias que presentamos aquí se articula muy claramente alrededor de la oposición entre técnicas de sí antiguas y cristianas. Pero, en la versión de Berkeley, Foucault enriquece esa oposición con un esquema inédito, expresado en términos sorprendentes y cuyas tres etapas corresponden a tres configuraciones asumidas por el «sí mismo» a lo largo de la historia occidental.

En primer lugar, en la Antigüedad grecorromana, las técnicas del examen de sí y la confesión tienen por correlato un «sí mismo gnómico» para el que «la fuerza de la verdad y la forma de la

voluntad son una sola y misma cosa»<sup>[36]</sup>. Aquí, el sí mismo está constituido por la fuerza de una verdad que viene de fuera y que está ligada, en particular, al discurso del maestro, que se supone ayuda al discípulo a apropiarse, a incorporar, a «subjeter» una serie dada de reglas de conducta. En segundo lugar, hay un «sí mismo gnóstico» que, al contrario, debe descubrirse dentro del individuo «como una partícula, una chispa olvidada de la luz primitiva»<sup>[37]</sup>. Así, en Berkeley el gnosticismo se interpone entre la Antigüedad grecorromana y el cristianismo y da lugar a una configuración del «sí mismo» históricamente específica que complica el esquema binario que Foucault decidirá utilizar en el Dartmouth College. Por último, las técnicas cristianas del examen de sí y de la confesión tienen por correlato un «sí mismo gnoseológico»<sup>[38]</sup>, que plantea el problema del descubrimiento y el desciframiento, mediante un trabajo hermenéutico, de la verdad secreta de sí mismo; y esto, no para ser iluminado ni transfigurado por ella, sino antes bien para mejor renunciar a uno mismo, porque es posible que lo que esté en lo más profundo de uno sea el Otro (Satanás).

En la versión expuesta en el Dartmouth College, acaso por razones de claridad o simplificación, Foucault ya no mencionará el «sí mismo gnóstico» y presentará un esquema de dos términos fundado sobre la oposición entre «sí mismo gnómico» y «sí mismo gnoseológico». Esta esquematización, inscripta dentro del proyecto de una genealogía del sujeto moderno, contribuye de manera decisiva a poner de relieve el vínculo de los análisis foucaultianos con la actualidad. De este modo, en esas conferencias más que en otras ocasiones, Foucault destaca explícitamente las apuestas políticas de su estudio de la Antigüedad grecorromana y del cristianismo primitivo, apuestas también presentes, sin duda, en sus cursos del Collège de France y en sus libros, pero la mayoría de las veces entre líneas.

Al comienzo de la primera conferencia de Berkeley, Foucault explica que, a su entender, un análisis posee una «dimensión política» cuando incumbe a lo que queremos «aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestra situación», y a la vez inscribe sus palabras en el horizonte de «otro tipo de filosofía crítica», una filosofía crítica que busque «las condiciones y las posibilidades indefinidas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación»<sup>[39]</sup>. Es indudable que este pasaje merece compararse con lo que Foucault dice en la entrevista con Michael Bess, en la cual las variables aceptar/rechazar, con sus «umbrales de tolerancia», dan lugar a la afirmación de que «siempre habrá gente que no quiera aceptar, siempre habrá puntos donde la gente se sublevará, resistirá»<sup>[40]</sup>. Rechazar un sistema dado de relaciones de poder, resistirse a las relaciones de poder demasiado coaguladas, inmovilizadas, es por tanto la condición necesaria para crear las posibilidades *indefinidas* de una transformación del sujeto y «relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo *indefinido* de la libertad»<sup>[41]</sup>. Y precisamente esta idea de lo «indefinido» marca el campo, a la vez político y ético, de la filosofía crítica foucaultiana, y la distingue de casi todas las demás filosofías críticas poskantianas.

En la conclusión de la segunda conferencia, Foucault sostiene que lo que caracterizó la cultura occidental desde la Edad Moderna fue el intento de encontrar un fundamento positivo para la hermenéutica de sí heredada del cristianismo: la meta de las instituciones judiciales, de las prácticas médicas y psiquiátricas, y también la meta de la teoría política y filosófica, fue en efecto sustituir con la figura positiva del hombre —lo que Foucault llama «el antropologismo permanente del pensamiento occidental»— el sacrificio de sí que, para el cristianismo, era la condición de la apertura del sí mismo en cuanto campo de una interpretación ilimitada. Y pese a eso, como el sí mismo no es «otra cosa que el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia»<sup>[42]</sup>, a juicio de Foucault quizás haya llegado el momento de comprender que nuestro problema es más bien cambiar esa tecnología, y deshacernos de ese modo de la hermenéutica de sí<sup>[43]</sup>.

Pero rechazar, cambiar, deshacerse, no son sino las condiciones ético-políticas (que el trabajo



genealógico hace posibles) de la creación, la innovación, la invención. En respuesta a una pregunta de Michael Bess, Foucault pone en el centro de su moral tres elementos fundamentales: el rechazo, la curiosidad y la innovación. Y estos elementos caracterizan también lo que en Berkeley y el Dartmouth College llama una «política de nosotros mismos»<sup>[44]</sup>.

LAURA CREMONESI, ARNOLD I. DAVIDSON, ORAZIO IRRERA, DANIELE LORENZINI Y MARTINA TAZZIOLI

## **El origen de la hermenéutica de sí**

Conferencias de Michel Foucault en el Dartmouth College, seguidas del «Debate sobre “subjetividad y verdad”» y «Entrevista a Michel Foucault»

# Subjetividad y verdad

17 de noviembre de 1980

En una obra dedicada al tratamiento moral de la locura y publicada en 1840, Leuret, un psiquiatra francés, cuenta cómo ha tratado a uno de sus pacientes: tratado y, como podrán desde luego imaginar, curado. Una mañana el doctor Leuret lleva a su paciente, el señor A., a las duchas, y le hace contar en detalle su delirio.

«Bueno, todo eso», dice el doctor, «no es otra cosa que locura. Prométame no creer más en nada de eso».

El paciente duda y luego lo promete.

«No es suficiente», responde el médico, «usted ya ha hecho este tipo de promesas y no las ha cumplido». Abre entonces el grifo y deja caer una ducha fría sobre la cabeza del paciente.

«¡Sí, sí, estoy loco!», grita este.

La ducha se cierra y el interrogatorio se reanuda.

«Sí, reconozco que estoy loco», repite el paciente, y agrega: «Lo reconozco porque usted me fuerza a hacerlo».

Nueva ducha. Nueva confesión. El interrogatorio se reanuda.

«De todos modos, estoy seguro», dice el paciente, «de que oí voces y vi enemigos a mi alrededor».

Nueva ducha.

«Está bien», dice el señor A., el paciente, «lo admito. Estoy loco; todo eso era una locura»<sup>[45]</sup>.

Inducir a alguien que padece una enfermedad mental a reconocer que está loco es un procedimiento muy antiguo. En la medicina antigua, antes de mediados del siglo XIX, todo el mundo estaba convencido de que había una incompatibilidad entre la locura y su reconocimiento. Y en los trabajos<sup>[46]</sup>, por ejemplo, de los siglos XVII y XVIII, encontramos numerosos ejemplos de lo que podríamos llamar «terapias de verdad». Los locos se curarían si se consiguiera mostrarles que su delirio carece<sup>[47]</sup> de relación con la realidad.

Pero, como ven, la técnica utilizada por Leuret es muy diferente. Leuret no intenta convencer a su paciente de que sus ideas son falsas o irracionales. Al médico no le interesa lo que pasa en la cabeza del señor A. Quiere obtener un acto preciso: la afirmación explícita «Estoy loco». Aquí notamos fácilmente que se trasponen a la terapia psiquiátrica procedimientos que durante mucho tiempo se utilizaron en las instituciones judiciales y religiosas<sup>[48]</sup>. Declarar en voz alta e inteligible la verdad con respecto a sí mismo —con esto quiero decir confesar— se consideró durante largo tiempo, en el mundo occidental, ya como una condición de la remisión de los pecados, ya como un aspecto esencial de la condena del culpable. La extravagante terapia de Leuret puede leerse como un episodio de la progresiva culpabilización de la locura. Pero querría más bien tomarla como punto de partida de una reflexión más general sobre la práctica de la confesión y sobre el postulado, de amplia aceptación en las sociedades occidentales, de que para salvarse uno necesita saber con tanta exactitud como sea posible lo que uno mismo es y también —cosa bastante diferente— decirlo tan explícitamente como sea posible a otras personas<sup>[49]</sup>. La anécdota de Leuret es apenas un ejemplo de las extrañas y complejas relaciones entre individualidad, discurso, verdad y coacción que se desarrollan en nuestras sociedades<sup>[50]</sup>.

Para justificar la atención que presto a un tema en apariencia tan especializado, permítanme volver un momento atrás. Después de todo, esto no es para mí otra cosa que un medio del que voy a valerme para abordar un tema mucho más general, que es la genealogía del sujeto moderno<sup>[51]</sup>.

En los años previos a la Segunda Guerra Mundial, y más aún en los que siguieron, la filosofía en Francia y, creo, en toda Europa continental, estuvo dominada por la filosofía del sujeto<sup>[52]</sup>. Me refiero a que la filosofía se fijaba como tarea *par excellence*<sup>[53]</sup> fundar todo saber y el principio de toda significación en el sujeto signifiante. La importancia dada a la cuestión del sujeto

significante se debía, claro está, al impacto de Husserl —en Francia sólo se conocían en líneas generales sus *Meditaciones cartesianas*<sup>[54]</sup> y *Crisis*—;<sup>[55]</sup> pero la centralidad del sujeto también estaba ligada a un contexto institucional. Para la universidad francesa, dado que la filosofía había comenzado con Descartes, no se podía avanzar más que de manera cartesiana. Pero también debemos tomar en cuenta la coyuntura política. Frente al absurdo de las guerras, las masacres y el despotismo, parecía entonces que era al sujeto individual a quien incumbía dar sentido a sus elecciones existenciales.

Con la tranquilidad y la distancia que trajo la posguerra, esa importancia atribuida al sujeto filosófico ya no pareció tan evidente. Ya no era posible eludir dos paradojas teóricas hasta entonces ocultas. La primera era que la filosofía de la conciencia no había logrado fundar una filosofía del saber, y muy en particular del saber científico; la segunda era que esa filosofía del sentido había omitido, paradójicamente, tomar en cuenta los mecanismos de formación de la significación y la estructura de los sistemas de sentido. Sé muy bien que otra forma de pensamiento afirmaba por entonces haber superado la filosofía del sujeto: era, por supuesto, el marxismo. No hace falta decir —pero cuánto mejor es decirlo— que ni el materialismo ni la teoría de las ideologías lograron constituir una teoría de la objetividad o de la significación. El marxismo se presentaba como un discurso humanista que podía reemplazar al sujeto abstracto mediante la apelación al hombre real, el hombre concreto<sup>[56]</sup>. En la época debería haber quedado en claro que el marxismo llevaba en su seno una debilidad teórica y práctica fundamental: el discurso humanista enmascaraba la realidad política que, sin embargo, los marxistas de esos días sostenían.

Con esa lucidez retrospectiva y un poco facilista que ustedes llaman, creo, *monday morning quarterback*, permítanme decirles que había dos caminos posibles que llevaban más allá de esa filosofía del sujeto: 1) la teoría del saber objetivo, y 2) un análisis de los sistemas de sentido, o semiología. El primero era el camino del positivismo lógico. El segundo era el de cierta escuela de lingüística, psicoanálisis y antropología, reunidos en general bajo el rótulo de estructuralismo.

No son esas las direcciones que he tomado. Déjenme decir de una vez por todas que no soy un estructuralista, y confieso con el debido pesar que no soy un filósofo analítico: nadie es perfecto. Intenté explorar otra dirección. Intenté salir de la filosofía del sujeto haciendo una genealogía del sujeto, estudiando la constitución del sujeto a lo largo de la historia que nos ha llevado al concepto moderno del sí mismo. No siempre ha sido una tarea fácil, porque la mayoría de los historiadores prefiere una historia de los procesos sociales<sup>[57]</sup> y la mayoría de los filósofos prefiere un sujeto sin historia. Esto jamás me impidió utilizar el mismo material que algunos historiadores de los hechos sociales, ni reconocer mi deuda con los filósofos que, como Nietzsche, plantearon la cuestión de la historicidad del sujeto<sup>[58]</sup>.<sup>[59]</sup>

Hasta el día de hoy llevé adelante ese proyecto general de dos maneras. Me interesé en las construcciones teóricas modernas que incumbían al sujeto en general. En un libro anterior<sup>[60]</sup>, intenté analizar las teorías del sujeto en cuanto ser que habla, que vive, que trabaja. Me interesé también en el conocimiento más práctico que se constituyó en instituciones como hospitales, asilos y prisiones, donde algunos sujetos se convirtieron en objetos de saber y a la vez en objetos de dominación<sup>[61]</sup>. Y ahora quiero estudiar las formas de conocimiento creadas por el sujeto con referencia a sí mismo. Esas formas de conocimiento de sí son importantes, creo, para analizar la experiencia moderna de la sexualidad<sup>[62]</sup>.

Pero desde que empecé con este último tipo de proyecto, me vi obligado a modificar mi punto de vista sobre varios aspectos importantes. Permítanme hacer una suerte de *autocritique*<sup>[63]</sup>. De acuerdo con algunas sugerencias hechas por Habermas<sup>[64]</sup>, al parecer pueden distinguirse tres tipos principales de técnicas en las sociedades humanas: las técnicas que permiten producir, transformar, manipular las cosas; las técnicas que permiten utilizar sistemas de signos; y las

técnicas que permiten determinar la conducta de los individuos, imponerles ciertas voluntades y someterlos a ciertos fines o ciertos objetivos. Esto equivale a decir que hay técnicas de producción, técnicas de significación y técnicas de dominación.

Por supuesto, si se quiere estudiar la historia de las ciencias naturales, es útil, si no necesario, tener en cuenta las técnicas de producción y las técnicas semióticas. Pero como mi proyecto se refería al conocimiento del sujeto, me parecía que las técnicas de dominación eran las más importantes, sin excluir ninguna de las restantes. Sin embargo, al estudiar la experiencia de la sexualidad, me di cuenta gradualmente de que en todas las sociedades, supongo, sean cuales fueren, hay otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos<sup>[65]</sup> una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas «técnicas» o «tecnología de sí»<sup>[66]</sup>.

Creo que si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tenerse en cuenta la interacción entre esos dos tipos de técnicas. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación. El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos<sup>[67]</sup> por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen<sup>[68]</sup>, es lo que puede llamarse «gobierno»<sup>[69]</sup>. Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra<sup>[70]</sup>, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia.

Cuando yo estudiaba los asilos, las prisiones, y demás, insistía tal vez demasiado en las técnicas de dominación. Lo que podemos llamar «disciplina» es algo en verdad importante en ese tipo de instituciones, pero no es más que un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestra sociedad. No debemos comprender el ejercicio del poder como pura violencia o rigurosa coacción. El poder está hecho de relaciones complejas: esas relaciones involucran un conjunto de técnicas racionales, cuya eficacia proviene de una aleación sutil de tecnologías de coacción y tecnologías de sí. Creo que debemos deshacernos del esquema más o menos freudiano —que ustedes conocen—, el esquema de la interiorización de la ley por el yo. Afortunadamente desde un punto de vista teórico, y tal vez desafortunadamente desde un punto de vista práctico, las cosas son mucho más complicadas. En resumen, después de haber estudiado el campo del gobierno con las técnicas de dominación como punto de partida, en los próximos años querría estudiar el gobierno —sobre todo en el campo de la sexualidad— a partir de las técnicas de sí.

Entre esas técnicas de sí en este campo de la tecnología de sí, creo que las técnicas orientadas hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo son de extrema importancia; y si para el gobierno de la gente en nuestras sociedades cada uno debiera no sólo obedecer, sino también producir y hacer pública la verdad sobre sí mismo<sup>[71]</sup>, el examen de conciencia y la confesión se contarían entre los más importantes de esos procedimientos. Hay, desde luego, una historia muy larga y muy compleja, desde el precepto délfico del *gnothi seauton* («conócete a ti mismo») hasta la extraña terapéutica preconizada por Leuret de la que hablaba al comienzo de esta conferencia. Hay un muy largo camino de uno a otra, y esta noche no pretendo, claro, darles siquiera una visión de conjunto. Sólo me gustaría hacer hincapié en una transformación de esas prácticas, una transformación que se produjo al comienzo de la era cristiana, del período cristiano, cuando la obligación de conocerse a sí mismo se convirtió en el precepto monástico: «Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos». Esta

transformación tiene cierta importancia en la genealogía de la subjetividad moderna<sup>[72]</sup>. Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí. Esta noche intentaré esbozar la manera en que los filósofos paganos concibieron la confesión y el examen de sí, y la semana que viene procuraré mostrarles qué llegó a ser en el cristianismo primitivo<sup>[73]</sup>. Es bien sabido que el objetivo de las escuelas filosóficas griegas no radicaba en la elaboración, la enseñanza de una teoría. Ellas buscaban la transformación del individuo, dar al individuo la capacidad que le permitiera vivir de manera diferente, mejor, de un modo más feliz que los demás<sup>[74]</sup>. ¿Cuál era el lugar del examen de sí y la confesión en todo eso? A primera vista, la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo ocupa un lugar bastante reducido en todas las prácticas filosóficas antiguas. Explican el hecho dos razones, que seguirán siendo válidas durante toda la Antigüedad griega y helenística. La primera de ellas es que el objetivo de la formación filosófica era armar al individuo con unos cuantos preceptos que le permitieran conducirse en todas las circunstancias de la vida sin perder el dominio de sí o sin perder la tranquilidad del espíritu, la pureza del cuerpo y el alma. A ese principio debe su importancia el discurso del maestro, que debe decir, persuadir, explicar; debe dar al discípulo un código universal para toda su vida, de modo tal que la verbalización se sitúa del lado del maestro y no del discípulo<sup>[75]</sup>.

Hay otra razón por la cual la obligación de confesar no tiene mucha importancia en la dirección de conciencia antigua. El vínculo con el maestro dependía entonces de las circunstancias o, en todo caso, era provisorio. Era una relación entre dos voluntades, lo cual no implica una obediencia total o definitiva. Uno solicita o acepta el consejo de un maestro o de un amigo para superar una prueba, un duelo, un exilio o un revés de la fortuna, etc. E incluso se pone bajo la dirección de un maestro durante cierto tiempo de su vida<sup>[76]</sup>, para ser capaz algún día de conducirse de manera autónoma y no necesitar ya consejos. La dirección antigua aspira a la autonomía del dirigido. En esas condiciones, resulta comprensible que no se plantee la necesidad de una exploración más profunda y exhaustiva de uno mismo: no es indispensable decirlo todo acerca de nosotros mismos, revelar hasta el más mínimo de nuestros secretos, a fin de que el maestro pueda ejercer un poder total sobre nosotros. La exposición continua y exhaustiva a la mirada de un director todopoderoso no es un factor esencial de esta técnica de dirección<sup>[77]</sup>.

Pero a pesar de esa orientación general que hace tan poco hincapié en el examen de sí y la confesión, encontramos antes del cristianismo técnicas ya elaboradas para descubrir y expresar la verdad con respecto a uno mismo. Y su papel, al parecer, se torna cada vez más importante. La importancia creciente de esas técnicas está ligada, sin duda, al desarrollo de la vida comunitaria en las escuelas filosóficas, tanto entre los pitagóricos como entre los epicúreos; también está ligada al valor conferido al modelo médico en las escuelas epicúreas o estoicas<sup>[78]</sup>. Dado que, en un tiempo tan escaso, no es posible siquiera presentar un esbozo de esa evolución de la civilización griega y helenística, me limitaré a tomar dos pasajes de un filósofo romano, Séneca. Constituyen buenos testimonios de la práctica del examen de sí y la confesión tal como existía entre los estoicos de la época imperial en el momento del nacimiento del cristianismo<sup>[79]</sup>. El primer pasaje está en *Sobre la ira* de Séneca. Es este; voy a leerlo:

¿Hay algo más bello que la costumbre de indagar en los hechos de nuestra jornada? ¡Qué dormir el que sigue a este examen de uno mismo! ¡Qué calmo, profundo y libre cuando el alma ha recibido su parte de elogio y de crítica y, sometida a su propio control y su propia censura, sienta secretamente en el banquillo a su conductas! Ejerczo esta autoridad sobre mí y todos los días me convoco, me hago comparecer ante a mí mismo cuando mi luz baja y mi mujer, ya habituada a mi manera de obrar, por fin se calla. Examino conmigo mismo toda mi jornada y evalúo mis actos y mis palabras. No me disimulo nada, no me paso nada por alto. ¿Por qué, en efecto, habría de temer alguno de mis errores, cuando puedo decir: «Ten cuidado en no volver a empezar. Hoy te perdono. Has sido demasiado vehemente en esa discusión. [...] Has amonestado a aquel más agriamente de lo que

debías; por eso no lo has corregido, lo has ofendido, etc.»<sup>[80]</sup>.

Es un tanto paradójico ver a los estoicos, como Séneca y también Sextio<sup>[81]</sup>, Epicteto, Marco Aurelio, etc., atribuir tanta importancia al examen de conciencia cuando, según su doctrina, se supone que todas las faltas son iguales<sup>[82]</sup>. Por eso, no debería ser necesario interrogarse sobre cada una de ellas. Pero veamos ese texto un poco más de cerca. Para empezar, Séneca utiliza un vocabulario que a primera vista parece, ante todo, judicial. Utiliza expresiones como *cognoscere de moribus suis* y *causam meam dico*, que pertenecen al vocabulario típicamente judicial. Parece ser, pues, que con respecto a sí mismo el sujeto es a la vez juez y acusado. En este examen de conciencia, el sujeto se divide en dos y organiza una escena judicial, donde representa los dos papeles a la vez. Séneca es como un acusado que confiesa su crimen al juez, y el juez es el propio Séneca. Pero si observamos con mayor detenimiento, veremos que el vocabulario utilizado es mucho más administrativo que judicial. Es el vocabulario de la administración de los bienes y el territorio. Séneca dice, por ejemplo, que es *speculator sui*, que se inspecciona a sí mismo, examina consigo mismo la jornada transcurrida, *totum diem meum scrutor*, o que hace el repaso de las cosas dichas y hechas; usa la palabra *remetior*. En relación consigo mismo, no es un juez que debe castigar: es más bien un administrador que, una vez realizado el trabajo o terminados los negocios del año, hace las cuentas, establece el balance y ve si todo se ha hecho en forma correcta. Séneca es un permanente administrador de sí mismo más que un juez de su propio pasado.

Desde ese punto de vista, son significativos los ejemplos de faltas cometidas por Séneca que él mismo se reprocha. Entre esos reproches está el de haber criticado a alguien y, en vez de corregirlo, haberlo agraviado; e incluso dice que ha discutido con personas que eran completamente incapaces de entenderlo. Esas faltas, como él mismo dice, no son en realidad faltas; son errores. ¿Y por qué errores? Ya sea porque él no tenía conciencia de los fines que el sabio debe asignarse, o bien porque no aplicaba de manera correcta las reglas de conducta que es preciso deducir de ellos. Las faltas son errores en el sentido de que se trata de malos ajustes entre los fines y los medios. También resulta significativo el hecho de que Séneca no rememore esas faltas para castigarse: su única meta es recordar las reglas que debía aplicar. El objetivo de esta rememoración es reactivar principios filosóficos fundamentales y reajustar su aplicación. En la confesión cristiana el penitente debe memorizar la ley para descubrir sus propios pecados, pero en este ejercicio estoico el sabio debe memorizar sus actos para reactivar las reglas fundamentales.

Podemos por tanto caracterizar este examen en pocas palabras. 1) [Por medio de] este examen no se trata en modo alguno de descubrir la verdad oculta en el sujeto; se trata más bien de recordar la verdad olvidada por él. 2) El sujeto no se olvida de sí mismo, ni de su naturaleza, ni de su origen, ni de una afinidad supranatural; lo que olvida es lo que habría debido hacer; es decir, una serie de reglas de conducta que ha aprendido. 3) La rememoración de los errores cometidos durante la jornada sirve para medir la distancia que separa lo que se ha hecho de lo que habría debido hacerse. 4) El sujeto que practica ese examen de sí mismo no es el espacio en que se despliega un proceso más o menos oscuro que debe descifrarse. Es el punto donde confluyen las reglas de conducta y quedan asentadas en forma de recuerdos. Es al mismo tiempo el punto de partida de acciones más o menos conformes a estas reglas. El sujeto constituye el punto de intersección entre un conjunto de recuerdos que deben traerse al presente y actos que deben regularse.

Este examen nocturno ocupa su lugar lógico dentro de un conjunto, al igual que otros ejercicios estoicos<sup>[83]</sup>: por ejemplo, la lectura continua del manual de preceptos (para el presente); el examen de los males que pueden sobrevenir en la vida, la conocida *praemeditatio malorum* (para lo posible): la enumeración, cada mañana, de las tareas que deben llevarse a cabo durante el día (para el futuro); por último, el examen de conciencia de la noche (para el

pasado<sup>[84]</sup>). Como ven, en todos estos ejercicios no se considera al sí mismo como un campo de datos subjetivos que es menester interpretar<sup>[85]</sup>. El sí mismo se somete a la prueba de una acción posible o real<sup>[86]</sup>.

Después de este examen de conciencia, que constituye una suerte de confesión a sí mismo, querría hablar de la confesión a los otros: me refiero a la exposición del alma que uno hace a otro, que puede ser un amigo, un consejero, un guía. Aunque no muy frecuente en la vida filosófica, esta práctica se desarrolló en algunas escuelas filosóficas, por ejemplo las epicúreas, y era también una práctica médica bien conocida. En la literatura médica abundan los ejemplos de confesión o exposición de sí. El tratado *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno* de Galeno<sup>[87]</sup> es uno de esos ejemplos; también Plutarco, que en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* escribe:

Hay muchas personas enfermas que aceptan la medicina y otras que la rechazan. El hombre que esconde la vergüenza del alma, su deseo, su malestar, su avaricia, su concupiscencia, tiene escasas posibilidades de hacer progresos. En efecto, el hecho de hablar de su mal revela su propia maldad. Reconocerla, en vez de complacerse en ocultarla, es un signo de progreso<sup>[88]</sup>.

Otro texto de Séneca puede también servirnos aquí de ejemplo de lo que era la confesión en la Antigüedad tardía. Está al comienzo de *Sobre la tranquilidad del espíritu*. Sereno, un joven amigo de Séneca, acude a él en busca de consejo. Se trata de manera muy explícita de una consulta médica sobre el estado de su alma. «¿Por qué», dice Sereno, «no habría de confesarme a ti como a un médico? [...] No estoy ni enfermo ni sano»<sup>[89]</sup>. Sereno se siente molesto o, mejor, como él dice, le parece estar en una nave que no avanza, pero que es sacudida por el balanceo. Y tiene miedo de seguir en el mar en esas condiciones, cuando tiene a la vista la tierra firme y las virtudes que le resultan inaccesibles. Para escapar a ese estado, Sereno decide pues consultar a Séneca y confesárselo. Dice que quiere *verum fateri*, decir la verdad a Séneca<sup>[90]</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es esa verdad, qué es ese *verum* que él quiere confesar? ¿Confiesa faltas, pensamientos secretos, deseos vergonzosos y cosas similares? De ningún modo. El texto de Sereno aparece como una acumulación de detalles relativamente poco importantes, o al menos sin importancia para nosotros; por ejemplo, le confiesa a Séneca que usa las vasijas heredadas de su padre, que se deja llevar con facilidad por el entusiasmo cuando pronuncia discursos públicos, etc. Pero bajo ese desorden aparente resulta fácil identificar en esta confesión tres dominios distintos: el de las riquezas, el de la vida política y el de la gloria; adquirir riquezas, participar en los asuntos de la ciudad, conquistar el favor de la opinión pública. Estos son —eran— los tres tipos posibles de actividad para un hombre libre, las tres cuestiones morales corrientes que planteaban las principales escuelas filosóficas de la época. Por consiguiente, el marco de la exposición de Sereno no se define por el decurso real de su existencia; no lo definen sus experiencias reales ni una teoría del alma o sus elementos, sino únicamente una clasificación de los diferentes tipos de actividad que pueden ejercerse y los fines que es posible perseguir. En cada uno de los tres dominios Sereno revela su actitud al enumerar lo que le gusta y lo que no le gusta. La expresión «esto me gusta» (*placet*) es el hilo conductor de su análisis<sup>[91]</sup>. Le gusta ser servicial con sus amigos. Le gusta comer con sencillez y no tener otra cosa que lo que ha heredado, pero el espectáculo del lujo en los otros también le gusta. Se complace en exagerar su estilo oratorio, con la esperanza de que la posteridad recordará sus palabras. Al exponer de tal modo lo que le gusta, Sereno no se propone revelar sus deseos profundos. Sus placeres no son los medios de dejar en evidencia lo que los cristianos llamarán más adelante *concupiscentia*. Para él, se trata de su propio estado y de agregar algo al conocimiento de los preceptos morales. Esta adición a lo que ya se conoce es una fuerza, la fuerza a la que se presume capaz de transformar el puro conocimiento y la simple conciencia en un verdadero modo de vida. Y eso intenta hacer Séneca cuando se vale de una serie de



argumentos, de demostraciones, de ejemplos persuasivos, no para descubrir una verdad todavía desconocida en el fondo del alma de Sereno, sino para explicar, digamos, hasta qué punto la verdad en general es verdadera. El objetivo del discurso de Séneca no es agregar a determinados principios teóricos una fuerza de coerción procedente de otra parte, sino transformarlos en una fuerza victoriosa. Séneca debe dar un lugar a la verdad en cuanto fuerza<sup>[92]</sup>. <sup>[93]</sup>

De ahí, creo, se desprenden varias consecuencias. 1) Como ustedes ven, en el juego entre la confesión de Sereno y la consulta de Séneca, la verdad no se define por una correspondencia con la realidad, sino como una fuerza inherente a los principios y que debe desplegarse en un discurso. 2) Esta verdad no es algo que esté oculto detrás o debajo de la conciencia, en la parte más profunda y más oscura del alma; es algo que está frente al individuo como un punto de atracción, una suerte de fuerza magnética que lo atrae hacia una meta. 3) Esta verdad no se adquiere mediante una exploración analítica de lo que se supone real en el individuo, sino mediante una explicación retórica de lo que es bueno para cualquiera que aspire a acercarse a la vida del sabio. 4) La confesión no se orienta hacia una individualización de Sereno<sup>[94]</sup> en virtud del descubrimiento de ciertas características personales, sino hacia la constitución de un sí mismo que pueda ser en el mismo momento y sin ninguna discontinuidad sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad. 5) Podemos ver que esta práctica de la confesión y la consulta se mantiene en el marco de lo que los griegos llamaron durante mucho tiempo la *gnome*<sup>[95]</sup>. El término *gnome* designa la unidad de la voluntad y el conocimiento; designa también una breve frase por la cual la verdad aparece en toda su fuerza y se implanta en el alma de las personas. Por lo tanto, podemos decir que, aun en una época tan tardía como el siglo I d. C., el tipo de sujeto que se propone como modelo y objetivo en la filosofía griega, helenística o romana es un sí mismo gnómico, en el cual la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una sola y misma cosa.

En ese modelo del sí mismo gnómico hemos encontrado varios elementos constitutivos: la necesidad de decir veraz con respecto a uno mismo, el papel del maestro y de su discurso, el largo camino que conduce finalmente al surgimiento del sí mismo. También en las tecnologías de sí cristianas encontramos todos esos elementos, pero con una organización muy diferente<sup>[96]</sup>. En resumen, debería decir —y con esto termino— que, en la medida en que seguimos las prácticas del examen de sí y la confesión en la filosofía helenística y romana, el sí mismo, como habrán advertido, no es algo que deba descubrirse o descifrarse como un texto muy oscuro. Advertirán que la tarea no es sacar a la luz lo que sería la parte más oscura de nosotros mismos. El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse, constituirse por la fuerza de la verdad. Esa fuerza radica en la calidad retórica del discurso del maestro, y en parte esta calidad retórica depende de la presentación del discípulo, que debe explicar cuán lejos está su manera de vivir respecto de los verdaderos principios que conoce. Y creo que esta organización del sí mismo como blanco —la organización de lo que llamo el sí mismo gnómico, como el blanco, la meta hacia la cual se orientan el examen de sí y la confesión— es algo profundamente diferente de lo que encontramos en las tecnologías de sí cristianas<sup>[97]</sup>. Allí el problema es descubrir lo que está oculto en el interior de uno mismo; el sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar, y no algo que deba construirse mediante la superposición, la sobreimposición, de la voluntad y la verdad. Pienso que esta organización cristiana, tan diferente de la pagana, es algo bastante decisivo para la genealogía del sí mismo moderno, y es el punto que intentaré explicar la semana que viene cuando volvamos a encontrarnos. Gracias<sup>[98]</sup>.

# Cristianismo y confesión

24 de noviembre de 1980

El tema de esta conferencia es el mismo que el de la conferencia de la semana pasada: ¿cómo se formó en nuestras sociedades lo que querría llamar análisis interpretativo de sí? O bien, ¿cómo se formó la hermenéutica de sí en las sociedades modernas, o al menos en las sociedades cristianas y modernas? Aunque en las culturas griega, helenística y romana podamos encontrar muy tempranamente técnicas como el examen de sí y la confesión, creo que hay diferencias muy grandes entre las técnicas de sí griegas y latinas —las técnicas clásicas— y las técnicas desarrolladas en el cristianismo. Y esta noche intentaré demostrar que la hermenéutica de sí moderna está mucho más arraigada en esas técnicas cristianas que en las clásicas. En nuestras sociedades, en nuestra cultura, el *gnothi seauton* tiene mucha menos influencia de lo que imaginamos<sup>[99]</sup>. <sup>[100]</sup>

Como todo el mundo sabe, el cristianismo es una confesión. Esto quiere decir que pertenece a un tipo de religión muy particular, las religiones que imponen a quienes las practican una obligación de verdad<sup>[101]</sup>. En el cristianismo estas obligaciones son numerosas: por ejemplo, el cristiano está obligado a tener por verdadera una serie de proposiciones que constituyen un dogma; o está obligado a considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad, e incluso tiene la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad<sup>[102]</sup>.

Pero el cristianismo exige otra forma de obligación de verdad bastante diferente de las que acabo de mencionar. Cada cual, cada cristiano, tiene el deber de saber quién es, lo que pasa en sí mismo; debe conocer las faltas que puede haber cometido; debe conocer las tentaciones a las cuales está expuesto. Y, por añadidura, en el cristianismo cada uno está obligado a decir esas cosas a otras personas y, por lo tanto, a prestar testimonio contra sí mismo<sup>[103]</sup>.

Algunas observaciones. Esas dos series de obligaciones, las concernientes a la fe, el Libro, el dogma, y las obligaciones que conciernen al sí mismo, al alma, al corazón, están ligadas una a la otra. Se supone que un cristiano siempre está sostenido por la luz de la fe si quiere explorarse, y, de manera recíproca, el acceso a la verdad de la fe no es concebible sin la purificación del alma. Como dice san Agustín, en una fórmula latina que estoy seguro de que comprenderán: *qui facit veritatem venit ad lucem*<sup>[104]</sup>. Lo cual quiere decir: *facere veritatem*, «hacer la verdad en uno mismo», y *venire ad lucem*, «acceder a la luz». Hacer la verdad en uno mismo y acceder a la luz de Dios, etc., son dos procesos que están íntimamente ligados en la experiencia cristiana. Pero, como sabrán, en el budismo también podemos encontrar ligadas esas dos relaciones con la verdad<sup>[105]</sup>, y otro tanto en todos los movimientos gnósticos de los primeros siglos. Pero en ese caso, ya fuera en el budismo o en los movimientos gnósticos, las dos relaciones con la verdad estaban ligadas de tal manera que eran casi idénticas. Los gnósticos consideraban que descubrir la verdad en uno mismo, descifrar la verdadera naturaleza y el origen auténtico del alma, eran una sola y misma cosa con el acceso a la luz<sup>[106]</sup>. <sup>[107]</sup>

Por el contrario, una de las principales características del cristianismo ortodoxo, una de las principales diferencias entre el cristianismo y el budismo, o entre el cristianismo y el gnosticismo, uno de los principales motivos de la desconfianza del cristianismo con respecto a los místicos<sup>[108]</sup>, y uno de los rasgos históricos más constantes del cristianismo, es que esos dos sistemas de obligación, de obligación de verdad, uno que concierne al acceso a la luz, y otro, al hecho de hacer la verdad, descubrir la verdad en uno mismo, siempre mantuvieron una autonomía relativa, aun después de Lutero, aun en el protestantismo. No es exactamente el mismo tipo de luz el que ilumina en el cristianismo los secretos del alma y los misterios de la fe, el sí mismo y el Libro. Estos apelan a métodos diferentes y ponen en acción técnicas específicas. Dejemos de lado la larga historia de sus relaciones complejas y a menudo conflictivas, antes y después de la Reforma<sup>[109]</sup>. Esta noche querría centrar la atención en el segundo de estos

sistemas de obligación. Querría concentrarme en la obligación impuesta a todo cristiano de manifestar la verdad con respecto a sí mismo. Cuando se habla de confesión o de examen de sí en el cristianismo se tiene en mente, desde luego, el sacramento de la penitencia y la confesión canónica de los pecados. Pero estas son innovaciones bastante tardías en el cristianismo<sup>[110]</sup>. Los cristianos de los primeros siglos conocían formas completamente diferentes de manifestación de la verdad acerca de sí mismos; así, encontraremos esas obligaciones de manifestar la verdad respecto de uno mismo en dos instituciones diferentes: en los ritos penitenciales y la vida monástica<sup>[111]</sup>. <sup>[112]</sup> Me gustaría examinar ante todo los ritos penitenciales y las obligaciones de verdad que están ligadas a ellos, que se relacionan con ellos. No entraré, claro está, en las discusiones que tuvieron lugar —y que siguen hasta nuestros días— sobre el desarrollo gradual de esos ritos. Querría destacar sólo un aspecto esencial. En los primeros siglos del cristianismo, la penitencia no es un acto<sup>[113]</sup>, es un estatus, con varias características<sup>[114]</sup>. La función de ese estatus es evitar la expulsión definitiva de la Iglesia de un cristiano que ha cometido uno o varios pecados graves. En cuanto penitente, ese cristiano queda excluido de muchas ceremonias y ritos colectivos, pero no deja de ser cristiano y, en virtud de ese estatus, puede obtener su reintegración. Por lo tanto, el estatus es un asunto de larga duración. Afecta la mayoría de los aspectos de su vida —obligaciones de ayuno, reglas en materia de vestimenta, prohibición de las relaciones sexuales—, y el individuo queda marcado a tal punto que aun después de su reconciliación, después de su reintegración a la comunidad, seguirá sometido a unas cuantas prohibiciones (por ejemplo, no podrá ser sacerdote). Así, la penitencia no es un acto en relación con un pecado; es un estatus, un estatus general en la existencia.

Ahora bien, entre los elementos de ese estatus es fundamental la obligación<sup>[115]</sup> de manifestar la verdad. No digo que la enunciación de los pecados sea fundamental; utilizo una expresión mucho más imprecisa y oscura. Digo que la manifestación de la verdad está necesaria y profundamente ligada al estatus de la penitencia. De hecho, para designar los juegos de verdad y las obligaciones de verdad que correspondían a los penitentes, los Padres griegos utilizaban una palabra muy precisa y también muy enigmática: *exomologesis*<sup>[116]</sup>. La palabra era tan precisa que aun los escritores latinos, los Padres latinos, la usaban a menudo en griego sin molestarse siquiera por traducirla.

¿Qué significa el término *exomologesis*? En un sentido muy general, designa el reconocimiento de un hecho. Pero más precisamente, en el rito penitencial, ¿qué era la *exomologesis*<sup>[117]</sup>? Al final del procedimiento penitencial, al final y no al principio, cuando llegaba el momento de la reintegración, se producía un episodio que por lo común los textos llaman *exomologesis*. Algunas descripciones son muy antiguas y otras muy tardías, pero son casi idénticas. Tertuliano, por ejemplo, describe la ceremonia a finales del siglo II, de la siguiente manera: «El penitente lleva un cilicio, está cubierto de cenizas y viste miserablemente; lo toman de la mano y lo llevan a la iglesia; se prosterna ante las viudas y los sacerdotes, se aferra a los faldones de su ropa, les abraza las rodillas»<sup>[118]</sup>. Y mucho más adelante, a comienzos del siglo V, san Jerónimo describe de igual modo la penitencia de Fabiola. Fabiola era una mujer, una noble romana muy conocida, que había vuelto a casarse antes de la muerte de su primer marido, cosa que estaba muy mal y por la cual se la había obligado a hacer penitencia. San Jerónimo describe así esa penitencia: «Durante los días que precedían a las Pascuas» —que era el momento de la reconciliación—,

Fabiola formaba parte de las filas de los penitentes; el obispo, los sacerdotes y el pueblo la acompañaban en su llanto, y ella, desgredada, pálido el rostro, descuidadas las manos, la cabeza sucia de cenizas y humildemente gacha, hería su pecho abatido y el rostro con que había seducido a su segundo marido. Mostró a todos su herida y, sobre su cuerpo palidecido, Roma contempló llorosa sus cicatrices<sup>[119]</sup>.

Resulta indudable que san Jerónimo y Tertuliano eran propensos a dejarse arrebatar un tanto

por cosas semejantes; como sea, en san Ambrosio y otros encontramos indicaciones que muestran con claridad la existencia de un episodio de revelación dramática de sí mismo en el momento de la reconciliación del penitente. Ese episodio era precisamente la *exomologesis*.

Pero el término *exomologesis* no sólo se aplica a ese episodio final. A menudo se usa para designar todo lo que el penitente hace para obtener su reconciliación durante el tiempo en que conserva el estatus de penitente. Los actos por los cuales se castiga son indisolubles de los actos por los cuales se revela. Castigo de sí mismo y expresión voluntaria de sí están<sup>[120]</sup> ligados el uno a la otra.

Por ejemplo, un corresponsal de san Cipriano, a mediados del siglo III, escribe que quienes quieren hacer penitencia están obligados, y cito, «a mostrar el dolor que sienten, expresar su vergüenza, manifestar su humildad y exhibir su modestia»<sup>[121]</sup>. Y en la «Exhortación a la penitencia», san Paciano dice que la verdadera penitencia no se realiza de manera nominal, sino que encuentra sus instrumentos en el sayal, las cenizas, el ayuno, la aflicción y la participación de gran cantidad de personas en las plegarias<sup>[122]</sup>. Para decirlo en pocas palabras, durante los primeros siglos del cristianismo la penitencia es un modo de vida que se manifiesta en todo momento a través de una obligación de mostrarse; exactamente eso es la *exomologesis*.

Como ven, esta *exomologesis* no obedece a un principio judicial de correlación, de correlación exacta que haga corresponder el castigo al crimen. Obedece a una ley de énfasis dramático y teatralidad máxima. Y esta *exomologesis* tampoco obedece a un principio de verdad fundado en la correspondencia entre enunciación verbal y realidad. Como ustedes verán, no hay en ella descripción de una penitencia; no hay confesión, enumeración verbal de los pecados, ni análisis de los pecados, sino expresiones corporales y simbólicas<sup>[123]</sup>. Fabiola no confiesa su falta contándole a alguien lo que ha hecho: pone bajo la mirada de todos la carne, el cuerpo que ha cometido el pecado. Y, paradójicamente, la *exomologesis* es el momento en que el pecado se borra, el momento en que se recupera la pureza adquirida por el bautismo, y lo es al mostrar al pecador tal como es en su realidad: sucio, profanado, manchado.

Tertuliano utiliza una palabra para traducir el griego *exomologesis*, dice que es la *publicatio sui*. Que el cristiano debe publicarse<sup>[124]</sup> significa que debe hacer dos cosas. Debe mostrarse como pecador, como alguien que, al optar por el camino del pecado, prefirió la impureza a la pureza, la tierra y el polvo al cielo, la pobreza espiritual a los tesoros de la fe. En una palabra, debe mostrarse como alguien que ha preferido la muerte espiritual a la vida eterna. Y esa es la razón por la cual la *exomologesis* era una especie de representación de la muerte; era la representación teatral del pecador como muerto o moribundo. Pero esta *exomologesis* también era, para el pecador, una manera de expresar su voluntad de liberarse de este mundo, de deshacerse de su propio cuerpo, de destruir su propia carne y acceder a una nueva vida espiritual. Es la representación teatral del pecador en cuanto este quiere su propia muerte como pecador. Es la representación dramática de la renuncia a sí.

Para justificar esa *exomologesis* y esa renuncia a sí a través de la manifestación de la verdad acerca de uno mismo, los Padres cristianos podían recurrir a varios modelos. El bien conocido modelo médico se utilizaba muy a menudo en la filosofía pagana; uno debe mostrar sus llagas a los médicos si quiere curarse. Los Padres utilizaban también el modelo judicial: siempre se aplaca al tribunal si se confiesan espontáneamente las faltas. Pero el modelo más importante para justificar la necesidad de la *exomologesis* es el modelo del martirio<sup>[125]</sup>. El mártir es aquel que prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a su fe. El pecador renuncia a la fe para conservar la vida de aquí abajo; sólo será reintegrado si, a su vez, se expone a una suerte de martirio del que todos serán testigos, que es la penitencia, o la penitencia como *exomologesis*. Así, semejante manifestación no tiene por función establecer la identidad personal; sirve antes bien para testimoniar, por la manifestación dramática de lo que uno es, el rechazo de sí, la

ruptura consigo mismo. Recordarán cuál era el objetivo de la tecnología de los estoicos: superponer, como traté de explicarles la semana pasada, el sujeto del conocimiento y el sujeto de la voluntad por medio de una rememoración continua de las reglas. La fórmula que está en el núcleo mismo de la *exomologesis* es, al contrario, *ego non sum ego*<sup>[126]</sup>. En contraste con las técnicas estoicas, la *exomologesis* procura superponer, por un acto de ruptura violenta, la verdad acerca de uno mismo y la renuncia a sí. En los gestos ostentosos de maceración, la revelación de sí en la *exomologesis* es, al mismo tiempo, destrucción de sí<sup>[127]</sup>. <sup>[128]</sup>

Si nos volvemos hacia la confesión en las instituciones monásticas, esta es, por supuesto, muy diferente de esa *exomologesis*. En las instituciones cristianas de los primeros siglos encontramos otra forma de confesión, muy diferente de aquella. Es la confesión organizada en las comunidades monásticas<sup>[129]</sup>. <sup>[130]</sup> En cierto modo, se acerca al ejercicio practicado en las escuelas paganas de filosofía. Lo cual no tiene nada de sorprendente, porque<sup>[131]</sup> la vida monástica se presentaba como la verdadera forma de vida filosófica, y el monasterio aparecía como la escuela de filosofía. Hay una evidente transferencia a la espiritualidad cristiana de varias tecnologías de sí procedentes de las prácticas de la filosofía pagana.

Con referencia a esa continuidad me limitaré a citar a un solo testigo, san Juan Crisóstomo, que describe un examen de conciencia que tiene exactamente la misma forma, el mismo cariz, el mismo carácter administrativo que la situación descrita por Séneca en *Sobre la ira*, del que hablé la semana pasada. San Juan Crisóstomo se expresa, y vamos a encontrar aquí exactamente, o casi, las mismas palabras que en Séneca. Escribe:

A la mañana hacemos que nos rindan cuentas de nuestros gastos pecuniarios; a la noche, luego de nuestra cena, cuando estamos acostados y nadie nos perturba ni inquieta, tenemos que pedirnos cuentas a nosotros mismos de nuestra conducta. [...] Dejemos de gastar sin tino y tratemos de reemplazar los gastos nocivos por fondos útiles, y las palabras indiscretas por plegarias<sup>[132]</sup>.

Reconocerán con toda exactitud el mismo examen de sí administrativo que podían encontrar la semana pasada en Séneca.

Pero las prácticas antiguas de este tipo se modificaron por influencia de dos elementos fundamentales de la espiritualidad cristiana: el principio de obediencia y el principio de contemplación. En primer lugar, el principio de obediencia. Hemos visto que en las escuelas filosóficas de la Antigüedad la relación entre el maestro y el discípulo era, por así decir, utilitaria y provisoria. La obediencia del discípulo se fundaba sobre la capacidad del maestro de conducirlo a una vida feliz y autónoma. Por una larga serie de razones que no tengo tiempo de abordar aquí, la relación entre el maestro y el discípulo tiene particularidades muy diferentes en la vida monástica y sobre todo, claro está, en las comunidades cenobíticas. En las instituciones monásticas la obediencia debe aplicarse a todos los aspectos de la vida; hay una máxima muy conocida en la literatura monástica que dice: «Todo lo que no se hace por orden del director, o todo lo que se hace sin su permiso, es un robo»<sup>[133]</sup>. <sup>[134]</sup> La obediencia es por tanto una relación permanente, y aunque el monje sea viejo, aunque llegue a ser a su vez un maestro, debe preservar el espíritu de obediencia como sacrificio permanente de su propia voluntad<sup>[135]</sup>.

Otra particularidad distingue la disciplina monástica de la vida filosófica. En la vida monástica, el bien supremo no es el dominio de sí; el bien supremo es la contemplación de Dios. El monje tiene la obligación de hacer que sus pensamientos giren constantemente alrededor de ese punto único que es Dios, y también está obligado a procurar que su corazón, su alma y los ojos de su alma sean lo bastante puros para ver a Dios y recibir de él la luz<sup>[136]</sup>. <sup>[137]</sup>

Puesta bajo ese principio de obediencia y orientada hacia el objetivo de la contemplación, la tecnología de sí que se desarrolla en el monacato cristiano presenta, como comprenderán, características específicas. Las *Instituciones* y las *Colaciones* de Juan Casiano<sup>[138]</sup> hacen una presentación bastante sistemática y clara del examen de sí y la confesión tal como se

practicaban entre los monjes palestinos y egipcios<sup>[139]</sup>. Voy a seguir varias indicaciones que ustedes podrán encontrar en esas dos obras, escritas a comienzos del siglo v.<sup>[140]</sup> Empecemos por el examen de sí. El primer punto en relación con el examen de sí en la vida monástica es que, en este tipo de ejercicio cristiano, el examen concierne mucho más a los pensamientos que a las acciones. Como debe dirigir constantemente sus pensamientos hacia Dios, resulta muy claro que de lo que el monje debe encargarse no es del curso de sus acciones, como hacía el filósofo estoico, sino del curso de sus pensamientos. No sólo las pasiones que puedan hacer vacilar la firmeza de su conducta; debe tomar en sus manos las imágenes que le vienen a la mente, los pensamientos que perturban la contemplación, las diversas sugerencias que apartan la atención del espíritu de su objeto, es decir, de Dios. A tal punto que la materia prima sobre la cual se ejercen la vigilancia y el examen de sí pertenece a un dominio anterior a las acciones, desde luego, anterior también a la voluntad, un dominio incluso anterior a los deseos: una materia mucho más tenaz que la que el filósofo estoico debe examinar en sí mismo. El monje debe examinar una materia que los Padres griegos llaman (de manera casi siempre peyorativa) *logismoi*<sup>[141]</sup>, en latín *cogitationes*, los movimientos casi imperceptibles de los pensamientos, la movilidad permanente del alma<sup>[142]</sup>. Esa es la materia que el monje debe someter a un examen continuo para mantener la mirada de su espíritu siempre dirigida hacia el punto único que es Dios<sup>[143]</sup>. Pero, cuando el monje vigila sus pensamientos, ¿qué es lo que lo preocupa? No, claro, la relación entre idea y realidad. La relación de verdad que hace que una idea sea falsa o verdadera no lo preocupa. No se interesa por la relación entre su mente y el mundo exterior. Lo que lo preocupa es la naturaleza, la calidad, la sustancia de sus pensamientos.

Creo que debemos detenernos un momento en este importante punto. Para que se comprenda en qué consiste ese examen permanente, Casiano se vale de tres comparaciones. En primer lugar, la comparación del molino. El pensamiento, dice Casiano, es como una muela que machaca los granos. Los granos son, desde luego, las ideas que se presentan continuamente en la mente. Y en esta comparación, corresponde al molinero clasificar los granos, separar los que son malos de los que pueden pasar por la muela porque son buenos<sup>[144]</sup>. Casiano también recurre a la comparación del oficial que tiene ante sí la hilera de soldados y los hace ir a derecha o izquierda, asignando a cada uno su misión de acuerdo a sus capacidades<sup>[145]</sup>. Y por último —y esto me parece lo más importante, lo más interesante—, Casiano dice que uno debe ser con respecto a sí mismo como un cambista a quien se le entregan monedas y cuya tarea consiste en examinarlas, verificar su autenticidad, a fin de aceptar las que son buenas y rechazar a la vez las que no lo son. Casiano desarrolla con detenimiento esta comparación. Cuando un cambista examina una moneda —dice—, observa la efigie que hay en ella y considera el metal con que está hecha, para saber cuál es y si es puro. El cambista procura saber de qué taller procede y la sopesa para verificar que no haya sido limada o maltratada. De igual manera —dice Casiano— debemos verificar la calidad de nuestros pensamientos, debemos saber si llevan en verdad la efigie de Dios; es decir, si realmente nos permiten contemplarlo, si el brillo de su superficie no oculta la impureza de un mal pensamiento. ¿Cuál es su origen? ¿Vienen de Dios o del taller del demonio? Por último, incluso si su calidad y su origen son buenos, ¿no han sido corroídos y herrumbrados por malos sentimientos<sup>[146]</sup>?

Creo que esta forma de examen es a la vez nueva e históricamente importante. Tal vez he insistido demasiado, en relación con los estoicos, en el hecho de que su examen, el examen estoico, concernía a las acciones y las reglas. Sin embargo, debe admitirse la importancia de la cuestión de la verdad en los estoicos, pero esta cuestión se presentaba en términos de opiniones verdaderas o falsas que favorecían la formación de acciones buenas o malas. Para Casiano el problema no radica en saber si hay conformidad entre la idea y el orden de las cosas exteriores; es cuestión de examinar el pensamiento en sí mismo. ¿Muestra en realidad su origen verdadero, es tan puro como parece, no se han mezclado insidiosamente con él

elementos extraños? En resumidas cuentas, la pregunta no es «¿me equivoco al pensar este tipo de cosas?», sino «¿no me ha engañado el pensamiento que me ha venido?». El pensamiento que viene a mí —y con prescindencia de la verdad de las cosas que representa— ¿no es una ilusión de mi parte con respecto a mí mismo? Por ejemplo, viene a mí la idea de que ayunar es bueno. Esta idea es sin duda verdadera, pero quizá no me la sugirió Dios, sino Satanás, para hacerme competir con otros monjes, y en ese caso, malos sentimientos acerca de los otros pueden mezclarse con el proyecto de ayunar más. Así, la idea es verdadera con referencia al mundo exterior o con referencia a las reglas, pero es impura porque, desde su origen, se arraiga en malos sentimientos. Y debemos descifrar nuestros pensamientos como datos subjetivos que es preciso interpretar, que es preciso examinar escrupulosamente, en sus raíces y sus orígenes<sup>[147]</sup>.

Es imposible no sorprenderse por la semejanza de este tema general, y la semejanza de la imagen del cambista, con varios textos de Freud dedicados al tema de la censura<sup>[148]</sup>. Podríamos decir que la censura freudiana es, a la vez, igual al cambista de Casiano y su reverso. Tanto el cambista de Casiano como la censura freudiana deben controlar el acceso a la conciencia, deben dejar entrar algunas representaciones y rechazar otras. Pero la función del cambista de Casiano es descifrar lo que es falso o ilusorio en lo que se presenta a la conciencia y dejar entrar, entonces, sólo lo que es auténtico. Con ese objeto, el cambista utiliza una capacidad específica que los Padres latinos llamaban *discretio*<sup>[149]</sup>. <sup>[150]</sup> Comparada con el cambista, la censura freudiana es a la vez más perversa y más ingenua<sup>[151]</sup>. La censura freudiana rechaza lo que se presenta tal como es y <sup>[152]</sup> acepta lo que está suficientemente disfrazado. El cambista de Casiano es un operador de verdad por medio de la *discretio*; la censura freudiana es un operador de falsedad por medio de la simbolización<sup>[153]</sup>. Sin embargo, no quiero llevar más lejos este paralelo; es apenas una indicación, pero creo que las relaciones entre el dispositivo freudiano y las técnicas de la espiritualidad cristiana podrían ser un campo de investigación muy interesante si se hace con seriedad.

Pero debemos ir más allá, porque el problema es: ¿cómo es posible, según desea Casiano, realizar continuamente ese examen de sí necesario, ese necesario control por parte de uno mismo de los más pequeños movimientos en los pensamientos? ¿Cómo es posible realizar esa necesaria hermenéutica de nuestros propios pensamientos? La respuesta dada por Casiano y sus inspiradores es a la vez obvia y sorprendente: tú interpretas tus pensamientos al decírselos a tu maestro o tu director espiritual; interpretas tus pensamientos al confesar, no tus actos, claro está, no al confesar tus faltas, sino al confesar continuamente el movimiento que puedes advertir en tu pensamiento<sup>[154]</sup>. <sup>[155]</sup> ¿Por qué la confesión es capaz de asumir ese papel hermenéutico? Viene a la mente una razón: al exponer los movimientos de su corazón, el discípulo permite al anciano conocerlos y, gracias a su mayor experiencia, a su mayor sabiduría, el anciano, el padre espiritual, puede comprender mejor lo que pasa. Su ancianidad le permite distinguir la verdad de la ilusión en el alma de la persona a quien dirige.

No es esa, sin embargo, la principal razón invocada por Casiano para explicar la necesidad de la confesión. Para él hay una virtud específica de verificación en el acto de verbalización. Entre todos los ejemplos que cita, hay uno que es particularmente esclarecedor al respecto. Casiano cita la anécdota siguiente: un joven monje, Serapión, incapaz de soportar el ayuno obligatorio, robaba cada día un pan. Pero, claro está, no se atrevía a confesarlo a su director espiritual, y un día este, que sin duda adivinaba todo, pronuncia un sermón público sobre la necesidad de decir la verdad. Convencido por el sermón, el joven Serapión saca de debajo de su hábito el pan que ha robado y lo muestra a todo el mundo. Después se prosterna y confiesa el secreto de su comida cotidiana, y entonces —no en el momento de mostrar el pan que ha robado, sino en el momento preciso en que confiesa verbalmente ese secreto—, en ese momento preciso de la confesión, una luz parece salir de su cuerpo y atravesar la habitación, difundiendo un

repugnante olor a azufre<sup>[156]</sup>.

Como vemos, en esta anécdota el elemento decisivo no es que el maestro conozca la verdad. No es siquiera que el joven monje revele su acto y devuelva el objeto robado. Es la confesión: el acto verbal de la confesión, que se da en último lugar y en cierto sentido, por su propio mecanismo, pone de manifiesto la verdad, la realidad de lo sucedido. El acto verbal de la confesión es la prueba, es la manifestación de la verdad. ¿Por qué? Creo que es porque lo que marca la diferencia entre los buenos y los malos pensamientos, según Casiano, es que no se puede hacer referencia a los malos sin dificultad. Si uno se ruboriza al reconocerlos, si intenta ocultar sus propios pensamientos, e incluso si vacila simplemente en decirlos, esa es la prueba de que esos pensamientos no son tan buenos como acaso parezcan. Están habitados por el diablo. Así, la verbalización constituye una manera de seleccionar los pensamientos que se presentan. Se puede someter a prueba su valor según se resistan o no a la verbalización. Casiano explica la razón de esa resistencia: en cuanto principio del mal, Satanás es incompatible con la luz y resiste<sup>[157]</sup> cuando la confesión lo saca de las sombrías cavernas de la conciencia para llevarlo a la luz del discurso explícito. Cito a Casiano:

Un mal pensamiento sacado a la luz pierde al punto su veneno. [...] La horrible serpiente a la que esta confesión, por así decir, ha arrancado de suantro subterráneo y tenebroso, para arrojarla a la luz y exhibir su vergüenza en escena, se apresura a batirse en retirada<sup>[158]</sup>.

¿Significa esto que bastaría con que el monje dijese sus pensamientos en voz alta incluso cuando está solo? Desde luego, no. La presencia de alguien, aunque no hable, aunque sea una presencia silenciosa, es una exigencia de este tipo de confesión<sup>[159]</sup>, porque el *abba*, o el hermano, o el padre espiritual que oye la confesión es la imagen de Dios. Y la verbalización de los pensamientos es una manera de poner bajo la mirada de Dios todas las ideas, imágenes y sugerencias tal como llegan a la conciencia, y bajo esa luz divina ellas muestran necesariamente lo que son.

Sobre esa base, podemos ver que 1) la verbalización tiene en sí misma una función interpretativa. Contiene en su seno un poder de *discretio*<sup>[160]</sup>. 2) Esta verbalización no es una suerte de retrospectiva acerca de los actos pasados. La verbalización que Casiano impone a los monjes debe ser una actividad permanente, tan contemporánea como sea posible del fluir de los pensamientos<sup>[161]</sup>. 3) Esta verbalización debe ir<sup>[162]</sup> lo más lejos posible en las profundidades de los pensamientos. Estos, sean cuales fueren, tienen un origen oculto, raíces oscuras, partes secretas, y el papel de la verbalización es desenterrar esos orígenes y partes secretas. 4) En cuanto la verbalización lleva a la luz exterior el movimiento profundo del pensamiento, también conduce, y por igual proceso, al alma humana del reino de Satanás a la ley de Dios<sup>[163]</sup>. Esto quiere decir que la verbalización es un medio para que la conversión, para que la *metanoia*, como decían los Padres griegos, se desarrolle y produzca su efecto. Como bajo el reinado de Satanás el ser humano estaba atado a sí mismo, la verbalización, en cuanto movimiento hacia Dios, es una renuncia a Satanás y una renuncia a uno mismo. Es un sacrificio de sí. A esa verbalización permanente, exhaustiva y sacrificial de los pensamientos, que era obligatoria para los monjes en la institución monástica, los Padres griegos daban el nombre de *exagoreusis*<sup>[164]</sup>.

Así, en el cristianismo de los primeros siglos la obligación de decir la verdad con respecto a uno mismo debía adoptar dos formas principales, la *exomologesis*<sup>[165]</sup> y la *exagoreusis*<sup>[166]</sup>, que, como ustedes advertirán, son muy diferentes una de otra. Por un lado, la *exomologesis* es, por parte del penitente, una expresión dramática de su estado de pecador, llevada a cabo en una suerte de manifestación pública. Por otro, [con] la *exagoreusis* tenemos una verbalización analítica y continua de los pensamientos, efectuada en una relación de obediencia total a la voluntad del padre espiritual. Pero hay que señalar que esa verbalización, como acabo de decirles, es también una manera de renunciar a sí y no querer ser ya el sujeto de la voluntad. De tal modo, la regla de la confesión en la *exagoreusis* —la regla de la verbalización



permanente— tiene su paralelo en el modelo del martirio que asedia a la *exomologesis*. La maceración ascética ejercida sobre el cuerpo y la regla de una verbalización permanente aplicada a los pensamientos, la obligación de macerar el cuerpo y la obligación de verbalizar los pensamientos, están profunda e íntimamente ligadas<sup>[167]</sup>. Se supone que tienen iguales objetivos y efecto. De modo que puede aislarse como elemento común a ambas prácticas el siguiente principio: la revelación de la verdad acerca de uno mismo no puede, en esas dos experiencias del cristianismo primitivo, dissociarse de la obligación de renunciar a sí. Debemos sacrificar el sí mismo para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos descubrir la verdad acerca de nosotros mismos para sacrificarnos. Verdad y sacrificio, la verdad acerca de nosotros mismos y el sacrificio de nosotros mismos, están profunda e íntimamente ligados. Y debemos comprender ese sacrificio no sólo como un cambio radical de modo de vida, sino como la consecuencia de una fórmula como esta: llegarás a ser el sujeto de la manifestación de la verdad cuando y sólo cuando desaparezcas o te destruyas en cuanto cuerpo real o en cuanto existencia real<sup>[168]</sup>. <sup>[169]</sup>

Detengámonos aquí. Me he extendido demasiado y a la vez he sido demasiado esquemático. Querría que consideraran lo que he dicho únicamente como un punto de partida, uno de esos pequeños<sup>[170]</sup> orígenes que a Nietzsche le encantaba descubrir al comienzo de grandes cosas. Las grandes cosas que esas prácticas monásticas anunciaban son numerosas. Voy a mencionar, justo antes de terminar, algunas de ellas.

Primero, como ven, la aparición de un nuevo tipo de sí mismo o al menos de un nuevo tipo de relación con uno mismo. Ustedes recuerdan lo que les dije la semana pasada: la tecnología de sí griega, o las técnicas de sí filosóficas, apuntaban a producir un sí mismo que pudiera ser, que debía ser, la superposición permanente en forma de memoria del sujeto del conocimiento y el sujeto de la voluntad. Creo que en el cristianismo vemos el desarrollo de una tecnología de sí mucho más compleja. Esta mantiene la diferencia entre conocimiento del ser —conocimiento del mundo, conocimiento de la naturaleza— y conocimiento de sí, que cobra forma en la constitución del pensamiento como campo de datos objetivos que es necesario interpretar. Y el papel de intérprete es asumido por el trabajo de una verbalización continua de los más imperceptibles movimientos del pensamiento: tal es la razón por la cual podríamos decir que el sí mismo cristiano que está ligado a esa técnica es un sí mismo gnoseológico.

Y el segundo punto que me parece importante es este: ustedes pueden notar en el cristianismo primitivo una oscilación entre la tecnología de verdad sobre uno mismo vuelta hacia la manifestación del pecador, la manifestación del ser —lo que podríamos llamar tentación ontológica del cristianismo, y es la *exomologesis*—, y otra tecnología de verdad vuelta hacia el análisis discursivo y permanente del pensamiento, que es la *exagoreusis*, y podríamos ver en ella la tentación epistemológica del cristianismo. Y como saben, después de muchos conflictos y fluctuaciones, la segunda forma de tecnología, la tecnología de sí epistemológica u orientada en dirección a la verbalización permanente y el descubrimiento de los más imperceptibles movimientos de nuestro sí mismo, salió victoriosa luego de siglos y siglos, y hoy es dominante.

Aun en las técnicas hermenéuticas derivadas de la *exagoreusis*, la producción de la verdad no puede alcanzarse —lo recordarán— sin una condición muy estricta: la hermenéutica de sí implica el sacrificio de sí. Y pienso que esa es la contradicción profunda —o, si prefieren, la gran riqueza— de las tecnologías cristianas de sí: no hay verdad sobre sí mismo sin sacrificio de sí. Creo que uno de los grandes problemas de la cultura occidental —a diferencia de lo que sucedía en el cristianismo primitivo— ha sido encontrar la posibilidad de fundar la hermenéutica de sí no sobre el sacrificio de sí, sino al contrario —positivamente—, sobre el surgimiento teórico y práctico del sí mismo. Esa era la meta de las instituciones judiciales, y también de las prácticas médicas y psiquiátricas; era la meta de la teoría política y filosófica: constituir el fundamento de la subjetividad en cuanto raíz de un sí mismo positivo, lo que

podríamos llamar antropologismo permanente del pensamiento occidental. Y creo que ese antropologismo está ligado al profundo deseo de sustituir con la figura positiva del hombre el sacrificio que, para el cristianismo, era la condición de la apertura del sí mismo como campo de una interpretación indefinida<sup>[171]</sup>. A lo largo de los dos últimos siglos el problema ha sido: ¿cuál podría ser el fundamento positivo de las tecnologías de sí que hemos desarrollado durante siglos? Pero acaso ha llegado la hora de preguntarnos si en verdad necesitamos esa hermenéutica de sí. Tal vez el problema del sí mismo no es descubrir lo que es en su positividad; tal vez el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo del sí mismo. Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia<sup>[172]</sup>. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos<sup>[173]</sup>. Les agradezco mucho<sup>[174]</sup>.

## Debate sobre «Verdad y subjetividad»

23 de octubre de 1980

—¿Cómo se integran las *Confesiones de san Agustín* a su esquema? ¿Se trata de un tercer tipo de confesión?

—Sí, usted tiene toda la razón. Había preparado una exposición bastante larga sobre san Agustín pero, como resulta evidente, me faltó tiempo para presentarla<sup>[175]</sup>. Vea, si insistí en lo que los Padres griegos llamaban *exomologesis* y *exagoreusis* y no en san Agustín, la razón es que la *exomologesis* y la *exagoreusis* eran un modo de confesión institucionalizado y tenían todas las características de una institución: para la gente representaban coacciones y, como cualquier institución, vivieron una evolución a lo largo de la historia de la Iglesia y la historia del cristianismo. La confesión medieval de los pecados se asemeja a una extraña mezcla de *exomologesis* y *exagoreusis*; por esta razón, insistí ante todo en esos dos temas. Tenía la intención de hablar de san Agustín, y debo decir acerca de él que en las *Confesiones* encontramos el aspecto que corresponde a lo que los Padres griegos llamaban *exomologesis*: san Agustín quería mostrarse como pecador, o mostrar hasta qué punto había sido pecador en su juventud, etc.; creo que esa manifestación pública de su propio estado de pecador es algo muy importante en la redacción de las *Confesiones*. También hay, desde luego, un aspecto de la *exagoreusis*, porque quería examinar en profundidad lo que había sucedido en él, en su manera de pensar, de vivir, etc. Pero sin lugar a dudas existen dos diferencias importantes. La primera es que se trataba de un libro escrito para sus amigos. San Agustín pertenecía a un círculo de intelectuales cristianos, vivió con ellos en Milán y también tenía un círculo de amigos en Hipona, donde escribió las *Confesiones*; este libro era algo así como una explicación a sus amigos de su manera personal de realizar la *metanoia*. Esto se asemeja a lo que pasaba en algunas escuelas filosóficas de la Grecia clásica; por ejemplo, entre los epicúreos. Esta manera de decir a los amigos lo que ha pasado en uno, lo que era su vida, etc., era algo tradicional en las escuelas filosóficas<sup>[176]</sup>. Y el segundo punto es que hay una diferencia muy grande entre el examen de los pensamientos en la tradición evagriana representada por Casiano y el objeto de las *Confesiones* de san Agustín. Este no se interesa en los pensamientos, los *logismoi*, las *cogitationes*, se interesa en los *cordis affectus* —no en los movimientos del pensamiento, sino en los movimientos del corazón—,<sup>[177]</sup> y esto me parece muy diferente. Creo que en el cristianismo hubo una tradición literaria y filosófica muy importante, no cabe duda, pero jamás se la institucionalizó, al menos no antes de la Contrarreforma. Y el retorno a san Agustín en el catolicismo occidental a comienzos del siglo XVII muestra con claridad la importancia de los *cordis affectus*. Pero pienso que esta es otra historia.

—¿Diría usted que san Agustín es una especie de caso híbrido entre la tradición filosófica y la tradición de los Padres de la Iglesia?

—Sí. Y desde luego la importancia teórica y práctica de la doctrina de san Agustín en el cristianismo es considerable, inmensa, pero la influencia de las *Confesiones* como tales, del libro mismo, se limitó, creo, a una tradición teórica y literaria y no tuvo mucho impacto sobre las instituciones, las prácticas, la tecnología de sí. Tuvo bastante poca importancia hasta el siglo XVII, y entonces, en ese siglo, cobró una importancia muy, muy grande.

—Usted parece hablar siempre de la tradición católica. Pero ¿cuál es, en su opinión, el vínculo entre san Agustín y la tradición luterana? ¿Hay también una vertiente protestante de la confesión y el examen de sí?

—Debo decir de manera muy esquemática que, ante todo, uno de los principales problemas de la Reforma, y de la Reforma luterana, era la correspondencia entre la relación con la verdad y la relación con uno mismo. ¿Es igual acceder a la verdad y explorar las profundidades del alma? Para la tradición católica son dos cosas muy diferentes y casi sin relación. Bien, el problema de Lutero era descubrir, o redescubrir, las relaciones que se habían definido realmente en el

cristianismo primitivo entre esos dos modos de iluminación, la iluminación de sí mismo y la iluminación por la luz divina. El problema de la lectura del Libro, de la experiencia, y de la experiencia religiosa en cuanto principal criterio de la verdad, es un ejemplo de esas nuevas relaciones o de las relaciones renovadas entre esos dos modos de iluminación<sup>[178]</sup>. Y también hay algo muy importante en Lutero: el hecho de que quería deshacerse de la tradición jurídica establecida en la Iglesia Católica y la experiencia católica desde el siglo XIII<sup>[179]</sup>. Me parece, en efecto, que desde el siglo XIII se superpuso a todas las estructuras de la experiencia religiosa en el catolicismo occidental, o en el cristianismo occidental, una forma jurídica que era una forma política. Y, por ejemplo, la confesión de los pecados es una mezcla de la *exomologesis*<sup>[180]</sup> tradicional —que subsiste como rito penitencial hasta el siglo XVI, pero en muy escasa proporción, con un papel muy pequeño—, de la *exagoreusis* —que era una institución monástica— y de algo distinto que eran las nuevas estructuras jurídicas, los nuevos procedimientos jurídicos, con la confesión del crimen como pieza central de esa estructura<sup>[181]</sup>. La confesión de los pecados era la mezcla de esos tres elementos; y la Inquisición católica, la Inquisición cristiana, se sitúa en el cruce de esos procedimientos. Lutero, por supuesto, quería deshacerse de todo eso. La idea de que las relaciones entre el hombre y Dios son de carácter jurídico era, según creo, el gran *adversaire*<sup>[182]</sup> de Lutero, y quería librarse de ella. Así, esos dos puntos pueden explicar el lugar de Lutero en esta historia.

—¿Qué vínculo establece usted entre la confesión y la hermenéutica de sí en las instituciones monásticas y la represión freudiana?

—¿Las relaciones entre esas instituciones monásticas y la práctica freudiana? ¿Usted quiere que hable de eso? Me encantaría, pero no estoy seguro de ser capaz de hacerlo... Porque, vea, a decir verdad la historia retrospectiva no me gusta; o, al menos, no es lo mío decir acerca de algo: «Ah, miren, san Jerónimo o san Juan Crisóstomo dijeron esto, y también lo encontramos en Freud o en Jung o en Lacan, etc.». No es lo mío, y lo cierto es que ese tipo de cosas no me interesan. Pero cuando leí a Casiano, hace dos o tres años, hubo varios aspectos que en verdad me asombraron. Primero, las técnicas de examen de sí de Casiano, de tradición evagriana, eran muy elaboradas, complejas y sofisticadas. Segundo, creo que no puede eludirse el hecho de que la descripción de lo que el monje debe hacer con sus propios pensamientos es lo mismo [que la censura freudiana], o la censura freudiana es lo mismo, pero al revés. La descripción que Freud da de la censura es casi palabra por palabra la descripción de Casiano en la metáfora del cambista. ¿Qué hacer con eso? ¿Podemos decir que es una coincidencia histórica o una coincidencia metahistórica? Tal vez. Hay otra explicación, una explicación histórica que dice: «Y bien, vean, esas tecnologías cristianas de meditación, de examen de sí, de confesión, etc., eran tan fuertes, tan profundas, estaban tan profundamente implantadas en la vida, la conciencia y las prácticas de cada cual en la civilización occidental, que podemos encontrar huellas o esbozos de ellas en la psiquiatría clásica del siglo XIX; y Freud, al encontrarlas allí, redescubrió las técnicas espirituales cristianas». Pero esta explicación no me satisface, porque es muy difícil encontrar en las técnicas psiquiátricas del siglo XIX algo que esté en relación con las técnicas espirituales. Desde luego, en mi primera conferencia cité la anécdota de Leuret, quien quería obligar a su paciente a confesar que estaba loco. Pero no se puede decir que eso sea exactamente como las técnicas cristianas de la *exagoreusis*, etc. Entonces, ¿por qué y cómo Freud lo redescubrió? No tengo idea. ¿Debemos considerarlo desde el ángulo de la tradición hebrea? No creo, porque estoy casi seguro de que en esa tradición no hay nada parecido a la *exagoreusis* o la *exomologesis*. Por lo tanto, es un problema, y hasta el día de hoy no tengo respuesta. Pero tal vez no tenga respuesta porque es una ilusión, y tal vez no haya analogía, semejanza entre Casiano y Freud. Lo dudo, sin embargo... En consecuencia, para mí es hasta el día de hoy un problema sin respuesta.

—En *Vigilar y castigar* usted habla del paso del juicio que se apoya en la tortura al juicio que

*tiene en cuenta las emociones y las pulsiones de los individuos*<sup>[183]</sup>. *¿Tiene eso alguna relación con el paso de la penitencia a la confesión?*

—Sí, vea usted, creo que sí, que las sociedades occidentales conocieron una era —¿cómo decirlo?—, una era judicial, un período judicial, que comenzó en el siglo XII o XIII y se extendió hasta principios del XIX, con las grandes constituciones políticas, los grandes códigos civiles y penales del siglo XIX, y ahora esas estructuras jurídicas están en plena decadencia y desaparición. Del siglo XIII a comienzos del siglo XIX todas las sociedades occidentales esperaron, soñaron con la posibilidad de gobernar a la gente por medio de leyes, tribunales, instituciones jurídicas. Y la idea de redactar constituciones con los derechos del hombre, etc., el proyecto de redactar códigos que fueran universales para la humanidad o, al menos, universales en el marco de la nación, era el sueño de un modo jurídico de gobierno. La coincidencia entre arte de gobernar y estructuras jurídicas fue, creo, una de las grandes tendencias de ese largo período, entre los siglos XIII y XIX. Y ahora sabemos —¿sabemos?—, nos han dicho que ya no es posible gobernar a la gente con estructuras jurídicas. El fenómeno totalitario es la primera y más peligrosa consecuencia del descubrimiento de que las estructuras jurídicas no bastan para gobernar a la gente. No sé si esto responde a su pregunta.

*—Si es así, para combatir el fenómeno totalitario, ¿no deberíamos ir hacia atrás y hacer revivir, en cierta medida, las estructuras jurídicas, pero sin la confesión o la hermenéutica de sí?*

—Sí, pero, vea, creo que hoy ese es uno de nuestros principales problemas, de nuestros problemas políticos. Cuando se afronta el fenómeno totalitario, en principio todo el mundo puede estar de acuerdo en que el recurso a un código, a un sistema legal, la referencia a los derechos del hombre, es algo muy importante. Pero [a continuación] creo que mucha gente coincidiría en decir que en nuestros días es —¿cómo decirlo?— un recurso táctico; tal vez sea útil, tal vez sea posible en la actualidad, pero no creo que el retorno a una estructura jurídica de gobierno represente hoy la solución a nuestros problemas. Es que, ya se tomen los grandes problemas de la constitución —¿qué es el Estado?— o bien problemas menos importantes —por ejemplo, las instituciones penales o el uso de la medicina, de la psiquiatría, dentro de la institución jurídica—, es un hecho y lo veremos por todas partes: gobernar a las personas no es factible exclusivamente con un código jurídico, con estructuras jurídicas. En realidad, siempre se utiliza algo distinto, algo más que las estructuras jurídicas<sup>[184]</sup>. Por ejemplo, se supone —desde luego— que las instituciones penales no son otra cosa, y el sueño del siglo XVIII era producir, constituir instituciones penales, un código penal, que no deberían ser más que la ley y la aplicación de la ley. Y al confrontar ese sueño con la realidad comprobamos, por supuesto, que —desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días— los sistemas penales funcionaron con muchas, muchas cosas que son diferentes de la ley, del sistema legal, etc. Y la introducción, la inserción de la psiquiatría, la psicología, las ciencias humanas, la sociología, etc., en la institución penal, son los signos, los testimonios de ese hecho<sup>[185]</sup>.

*—¿El mero recurso táctico a las estructuras jurídicas no nos lleva a ir más allá y tener que separar lo que es de orden jurídico y lo que es de orden disciplinario?*

—Estoy de acuerdo con su manera de plantear el problema y debo reconocer ante todo que no lo sé. También debo reconocer que hace algunos años, por ejemplo a comienzos de los años setenta, pensaba que era posible plantear, poner de relieve el problema, el problema verdadero, concreto, real, y que entonces un movimiento político podría apoderarse de él y, a partir de los datos de ese problema, trabajar en algo distinto. Pero creo que me equivocaba. Y si hoy estoy un poco decepcionado, es porque creo que, [sin duda,] no digo todo el mundo, pero sí varias personas estuvieron convencidas de la existencia del problema, aunque no estuvieran de acuerdo entre sí; pero nadie sabe cómo lograrlo, y el movimiento político, el movimiento político espontáneo en el cual con mucha ingenuidad había depositado mi *espérance*<sup>[186]</sup>, bueno, no apareció<sup>[187]</sup>. Pero eso es por ingenuidad mía.

—*Usted habría dicho que no tenemos derecho a castigar la violación, porque la sexualidad es un asunto privado. ¿Qué pasa con eso?*

—Buena pregunta. Creo que sé a qué revista hace usted alusión al decir eso. Un amigo me mandó de Inglaterra una fotocopia de un artículo publicado en una revista muy conocida, que criticaba en forma muy violenta lo que yo había dicho. Era durante un debate con David Cooper, el representante de la antipsiquiatría, y el debate —era un verdadero debate, no uno ficticio— se publicó, no sé exactamente por qué<sup>[188]</sup>. Y desde luego, en cuanto a lo que dije en él, tal vez no estaría exactamente de acuerdo con los términos y las palabras que utilicé entonces, pero no importa. Esto es lo que dije: ante todo, creo que una buena hipótesis para analizar los problemas, para analizar las diferentes cuestiones respecto de las relaciones entre la ley y el sexo, sería que la ley no tiene nada que hacer, nada que ver con el sexo. El sexo es algo que no tiene nada que ver con la ley, y viceversa. El hecho de que la diferenciación sexual, la preferencia sexual, la actividad sexual pueda ser un asunto de legislación es algo que no se puede admitir. En todo caso, yo quería saber si es posible poner ese principio como fundamento de un nuevo código penal. Planteé esta idea cuando alguien, en un momento de nuestro debate..., ya no sé, y tiene poca importancia. Pero apenas dije eso fui consciente, por supuesto, de que había un problema, que era el problema de la violación<sup>[189]</sup>. Es imposible decir que la violación no es una agresión sexual, y no creo en todo caso que sea posible decir que puede ser condenada como agresión sin tener en cuenta el hecho de que se trata de una agresión sexual. Creo que no puede hacerse abstracción de la sexualidad en la definición jurídica de la violación; y entonces, al menos en el caso de la violación, debe introducirse la noción de sexualidad, por lo cual en un sistema legal debe tomarse en cuenta el sexo. Lo que quería decir es que había un problema: creo que la ley no tiene nada que ver con el sexo, pero por otro lado creo que debe condenarse la violación y que no puede separarse la sexualidad de la violación. Es un problema: ¿cómo resolverlo?

—*Muchas agresiones van acompañadas por vicisitudes de índole sexual. Si se adopta su principio, ¿cómo distinguir en ese caso, en una agresión, lo que es de índole sexual de lo que no lo es, y cómo tratar al criminal?*

—Entiendo. Debería decir que sobre este punto, creo que podríamos valernos del primer principio que procuré explicar porque, con relación a que pueda descubrirse una característica sexual en una conducta criminal, bueno, no sé por qué los jueces, el tribunal, deberían tenerlo en cuenta. Tal vez haya una motivación sexual en lo que puede ser un asesinato, un robo o no sé qué. Pero si tenemos un código penal que condena ese tipo de acto porque es un asesinato o porque es un robo, importa poco que la motivación sea de índole sexual o no. Y he señalado que, al menos en la práctica judicial francesa, el hecho de que abogados, jueces y fiscal encuentren una motivación sexual siempre tiene consecuencias completamente incontrolables. A veces se condena a una persona con mucha severidad porque los jueces consideran que tenía una motivación sexual, o en otros casos, bueno, [se dirá que] es sólo un problema de sexo o carece de importancia, etc. Me parece que aquí vemos uno de los efectos perversos de la introducción del problema de la sexualidad en las instituciones penales. Y contra esa perspectiva, creo que hay que decir que el sexo no tiene nada que ver con la ley y la ley no tiene nada que ver con el sexo. Pero sostengo que la violación es una agresión sexual y que no es posible evitar ese hecho, y que debemos introducir el problema de la sexualidad al menos para la violación. No sé si usted está de acuerdo con lo que digo. Como sea, en esa revista inglesa no comprendieron lo que yo había dicho, porque lo que había dicho no es que la violación debe considerarse como una agresión no sexual, sino al contrario, que hay que considerarla como una agresión sexual, lo cual está en contradicción con el principio de que la ley no tiene nada que ver con el sexo, ya lo sé.

— *¿Hay que considerar necesariamente el acto sexual como una agresión? ¿No es más bien*

*político?*

—Todo depende, claro está, de la definición de la política... Si tomamos la política en un sentido muy amplio y la entendemos como el sistema de las relaciones de poder, en ese caso los actos sexuales tienen algo que ver con la política, por supuesto. Pero debo decir que en ese sentido el acto sexual también tiene que ver, por ejemplo, con los sistemas semióticos y las relaciones semióticas. Todos los sistemas de relaciones que están implicados en una relación sexual o un acto sexual deben tomarse en cuenta cuando se examina ese acto. Hay por tanto relaciones de poder, hay relaciones semióticas y a veces hay relaciones de producción.

—Hasta aquí, usted describía la genealogía de las prácticas y las instituciones sociales en términos de microfísica del poder. Al parecer, ahora describe la genealogía de sí en términos diferentes. ¿Sólo se trata de que el tema que aborda es nuevo, o su enfoque ha cambiado? Y si es así, ¿en qué?

—Y bien, quizás esté en parte de acuerdo, y quizás esta no sea una respuesta. Le pido que me diga si no es una respuesta a su pregunta. Veo, cuando empecé con el problema del poder, estoy seguro de que dije montones de tonterías sobre el tema, pero creo también que la gente me atribuye muchas más extravagancias de las que efectivamente dije. Desde luego, creo que está claro: el poder no es para mí una sustancia, un fluido, una instancia metafísica o algo parecido. Creo que el poder consiste en relaciones, y en relaciones de fuerza entre la gente. Pero el segundo punto es que esas relaciones no son sólo lisas y llanas relaciones de fuerza: se organizan conforme a ciertos principios y en función de ciertas técnicas, ciertos objetivos, ciertas tácticas, etc. Tercer punto: en cualquier sociedad dada, esas relaciones de poder no están, diríamos, repartidas de manera homogénea o al azar; están orientadas y organizadas por una suerte de desequilibrio que brinda a algunas personas la posibilidad de actuar sobre las otras, y algunas otras no tienen la misma posibilidad que las primeras. Esto se debe a que la posición táctica o estratégica de las primeras no es la misma que la de las otras, y la técnica que ellas utilizan, etc. Ese desequilibrio es lo que yo podría llamar «gobierno». Hay puntos o dominios, *gradients*<sup>[190]</sup>, *vecteurs*<sup>[191]</sup> de gobierno en las sociedades. Las mujeres son gobernadas por los hombres, los hijos por los padres, los alumnos por los profesores, etc. Y la nación es gobernada por el gobierno. Pero el gobierno político no es más que una de las numerosas instancias de gobierno, las técnicas de gobierno y las instituciones de gobierno que encontramos en una sociedad dada. Mi problema, ahora, es analizar qué es el gobierno, entendido como una técnica que permite a unas personas dirigir la vida de otras, a pesar del hecho (o gracias al hecho) de que en una sociedad siempre hay relaciones de fuerza entre la gente. La disimetría de las correlaciones de fuerzas: eso es lo que podemos llamar «gobierno», o [bien decir que] ese desequilibrio de fuerzas da lugar al gobierno. ¿Está claro? Ahora, entonces, el problema [que me planteo] es analizar, no las relaciones de poder, sino el gobierno<sup>[192]</sup>. El gobierno no es una pura relación de fuerza, no es una pura dominación, no es una pura violencia. No creo que la idea de dominación sea por sí sola suficiente y adecuada para explicar o abarcar todos esos fenómenos. Y una de las razones es que en un gobierno, en el hecho de gobernar, no sólo hay fuerzas o más fuerzas de un lado que de otro, sino que en quienes son gobernados siempre hay una estructura que los hace gobernables por los otros. El problema es analizar esta relación entre las personas que son gobernadas y las que gobiernan por medio de lo que podríamos llamar estructuras de dominación y estructuras de sí, o técnicas de sí<sup>[193]</sup>. ¿Comprende? ¿Responde esto a su pregunta?

—Usted atribuyó el fracaso del gobierno constitucional al surgimiento del totalitarismo. ¿No procede más bien del mantenimiento de las técnicas de interiorización asociadas al principio de obediencia a un dogma? Y en ese sentido, ¿la decadencia de la era jurídica no se debería, no al surgimiento, sino a la continuación del totalitarismo?

—¿A su continuación? No estoy seguro de comprender con exactitud lo que usted dijo, o no

estoy seguro de poder estar de acuerdo con la razón o el análisis que propone. Pero, de todas maneras, la ruina, el *crépuscule*<sup>[194]</sup> de las estructuras jurídicas se debe a una considerable cantidad de razones. Y está claro que el nacimiento del totalitarismo no es la razón de la ruina de las estructuras jurídicas: el totalitarismo es la consecuencia de esa disociación de las estructuras jurídicas en la manera como la gente es gobernada, pero no es sólo la continuación de estas estructuras.

—A manera de introducción usted dijo que su trabajo se dirigía contra la filosofía moderna del sujeto nacida con Descartes. ¿Por qué cree que para deshacerse de la concepción del sí mismo heredada de Descartes también hay que deshacerse de la hermenéutica de sí?

—No, yo no diría eso. Sí, es un hecho que mi problema y, creo, el problema de la mayoría de las personas en los años de la posguerra era deshacerse de esa filosofía del sujeto. El camino por el que opté no fue, por supuesto, una invención mía. Es una tradición, al menos desde Nietzsche, quizá desde Hegel, [pero] eso es otra cuestión. En esta historia, Descartes es, claro, un momento muy importante. Descartes es el primer filósofo que utilizó las técnicas espirituales del cristianismo para hacer algo radicalmente diferente de lo que hacían esas técnicas. Me refiero a que fundó con ellas un discurso filosófico. Digámoslo de otro modo: la filosofía, en la tradición medieval, era desde luego una filosofía cristiana o una filosofía católica, pero puede señalarse que la filosofía medieval jamás adoptó la forma de una meditación o un examen de sí, jamás adoptó la forma de los ejercicios espirituales que existían en la tradición cristiana o católica. El discurso filosófico tenía otra forma, incluso cuando se insertaba en una tradición cristiana. Con Descartes —y también con Spinoza, pero esa es otra cuestión— encontramos por primera vez una *méditation philosophique*<sup>[195]</sup>, que es el proyecto de utilizar técnicas espirituales para fundar un discurso filosófico, un conocimiento filosófico. La razón cultural, la razón histórica de ello es, no cabe duda, bastante evidente. La difusión después de la Reforma, y en los países católicos después de la Contrarreforma, de esas técnicas de espiritualidad fue muy importante; y la edad de oro de estas técnicas espirituales no es la Edad Media, es el siglo XVII. Y así, Descartes utiliza ese método, y creo —esto es lo importante— que con esta manera de comenzar, Descartes tropieza, claro, con el problema de la ilusión con respecto a sí mismo: cuando pienso que lo que estoy pensando es verdadero, ¿no me engaño yo mismo o me engaña alguien en mí? Este problema no es una invención de Descartes, no es una hipótesis filosófica; no es el carácter radical de la filosofía el que introduce ese tipo de sospecha en Descartes, es la más antigua tradición de la espiritualidad cristiana. En la espiritualidad cristiana, la primera sospecha con respecto a todo lo que viene a la mente es: ¿no hay en mí alguien a quien conozco y no conozco, y del que no soy consciente pero cuya existencia conozco muy bien? ¿Hay alguien —es decir, el demonio— que me sugiere esta idea y me hace pensar que es verdadera o evidente, aunque no sea así? Y Descartes debe hacer, por primera vez en la historia, la distinción entre la técnica espiritual y la fundación filosófica de la verdad. Esa es la razón por la cual habla del *malin génie* [genio maligno<sup>[196]</sup>], que, lo reitero, no es de ningún modo una hipótesis filosófica, es un problema espiritual tradicional, y Descartes dice que desde un punto de vista filosófico, aun cuando el demonio esté en mí y me engañe, la evidencia está ahí, etc.<sup>[197]</sup>. Y con la regla de la evidencia, Descartes está en condiciones de utilizar el instrumento del examen de sí espiritual: veamos lo que pasa en mi alma, veamos, observemos, escrutemos lo que pasa en mi pensamiento, y entonces encontraré, no a mí mismo, la tentación o el engañador, etc.; lo que puedo encontrar es la evidencia, la verdad, y la verdad que es válida aun para el mundo exterior. Y de ese modo Descartes genera una revolución en las técnicas espirituales: todas esas técnicas estaban dirigidas al problema de lo que pasaba en las profundidades del alma, [mientras que él] las utiliza para descubrir el fundamento del conocimiento científico, de un conocimiento científico que es válido aun para el mundo exterior, y lo descubre al final de las *Meditaciones*, en la sexta meditación<sup>[198]</sup>. No sé



muy bien por qué le explicaba esto... ¿Responde a su pregunta? ¿No, no exactamente? Ah, sí, era sobre Descartes.

—*A decir verdad, usted no explicó por qué, para superar el problema del sí mismo cartesiano, también habría que destruir la hermenéutica de sí. Pero, en realidad, ¿su intención no es más bien socavar de por sí esa hermenéutica?*

—Sí, y como verá, el problema era librarse de la filosofía del sujeto que tuvo su inicio con Descartes e intentar una genealogía del sujeto desde el punto de vista de las tecnologías de sí. Descartes es importante porque utiliza esas tecnologías de sí para fundar el discurso filosófico. Pero sucede que con Descartes sólo tenemos un uso de la hermenéutica de sí. Y el problema de la hermenéutica de sí es, creo, más amplio que el problema cartesiano. ¿No?

—*Se lo concedo, pero ¿por qué, para deshacerse de la concepción cartesiana del sí mismo, usted quiere también deshacerse de la hermenéutica de sí en general?*

—Sé que lo que dije la última vez no era claro. Mi idea es que la hermenéutica de sí se inventó o se construyó en los comienzos del cristianismo, en el transcurso de un proceso muy complicado en el que esa hermenéutica estaba ligada a la obligación del sacrificio de sí. Y creo que una de las grandes tentativas de la cultura occidental consistió en salvar, utilizar, continuar esta hermenéutica de sí, y hacerlo sin la obligación del sacrificio de sí. De tal modo, ahora el problema es: ¿hemos encontrado, en lugar del sacrificio de sí, el fundamento positivo de la hermenéutica de sí? Creo que podemos responder que no. Lo hemos intentado, por lo menos desde el período humanista del Renacimiento hasta nuestros días, y no lo hemos encontrado. ¿Qué podemos hacer, entonces? ¿Volver al sacrificio de sí como verdadero fundamento histórico de la hermenéutica de sí? No estoy seguro de que sea posible, no estoy seguro de que sea *souhaitable* [deseable<sup>[199]</sup>]. Y acaso el problema sea: esta hermenéutica de sí [...] <sup>[200]</sup> es indispensable, desde ya, para la manera de gobernar hoy a la gente o la manera como la gente se gobierna a sí misma<sup>[201]</sup>. Ahora, por lo tanto, el problema es: la necesidad de la hermenéutica que está ligada a la manera como somos gobernados, esa necesidad, debería decir, ¿es tan necesaria? Y tengo la sensación de que hay algo así como *un appui réciproque* [un apoyo recíproco<sup>[202]</sup>]: para buscar su justificación, la manera como somos gobernados se refiere a la hermenéutica de sí, a las ciencias humanas, etc., y esas hermenéuticas de sí se refieren, a fin de cuentas, a un buen funcionamiento político y buenas instituciones, etc. Como usted podrá ver, todo esto es muy general y abstracto, y tal vez no sea claro; pero cuando se considera, por ejemplo, el funcionamiento de las instituciones pedagógicas, se advierte muy bien que el modo en que la pedagogía se institucionaliza encuentra su justificación en la psicología, la psicología del niño, el psicoanálisis, etc., y que estas se integran o justifican por el hecho de que, si tienen éxito, es porque permiten el funcionamiento de cierta manera de gobernar a los niños. ¿Está claro?

—*Debemos basar nuestras instituciones educativas en algo, es decir en lo que podemos aprender acerca del mundo y nosotros mismos. ¿Es eso lo que usted cuestiona? ¿Cuestiona todas las tentativas de adquisición de conocimientos acerca de los seres humanos, o sólo el proceder psicológico?*

—Procuró cuestionar el hecho de que estemos obligados o creamos estar obligados a constituir un conocimiento científico acerca de los niños para justificar nuestra manera de gobernarlos. Cuestiono ese hecho, no el contenido del conocimiento.

—*¿Quiere decir que es imposible adquirir conocimientos pertinentes para el gobierno de los niños, o sólo pone en entredicho la manera en que lo hacen las ciencias humanas?*

—Creo en todo caso que lo que se aprende acerca de la psicología de los niños es necesariamente pertinente para el modo en que se quiere gobernarlos: necesitamos conocimientos sobre la psicología de los niños debido a que queremos gobernarlos. Hay una relación constitutiva entre la voluntad de gobernar y la voluntad de saber, y todas esas

relaciones son —lo que digo es muy esquemático, desde luego— muy complejas y constituyen un nudo de técnicas de gobierno y procedimientos de saber.

—*¿Cuál sería el estatus de un conocimiento como el desarrollado por Piaget sobre los niños? Aunque se lo utilice con fines disciplinarios, ¿se lo puede considerar como un conocimiento científico?*

—¿Usted pregunta lo que pienso de la objetividad de ese tipo de conocimiento? Bueno, creo que el hecho de que este conocimiento, en su existencia, en su origen histórico y en su existencia social y cultural, esté profunda, constitutivamente ligado a una técnica de gobierno, no excluye *a priori* que sea objetivo. Y no sé por qué habría que excluirlo. Hay que excluirlo si se admite que, como hay una relación de conocimiento, desaparecen y deben desaparecer entonces todos los otros tipos de relación. Admitir que una relación de conocimiento no puede existir sin ser absolutamente pura es, por supuesto, la tesis de toda filosofía del conocimiento. Pero creo que debemos cuestionar esa filosofía del conocimiento. ¿Por qué el conocimiento no podrá ser objetivo por el hecho de estar ligado históricamente a relaciones de poder, técnicas de gobierno, etc.? La verdad es que no veo la razón. Veo [más bien] la razón de esto en cierto tipo de filosofía, un tipo de filosofía «historiadora» y de filosofía del conocimiento.

—*¿Considera el trabajo de Piaget como una suerte de hermenéutica de sí?*

—Sí, claro, si se atribuye una amplia extensión histórica a la expresión «hermenéutica de sí».

—*¿Hay alguna otra persona cuyo trabajo sea en su opinión un mejor ejemplo?*

—Bueno, vea, cuando hablo de hermenéutica de sí no pienso en un mal tipo de ciencias humanas que pueda oponerse a un buen tipo. Digo que el marco histórico de todas las ciencias humanas ha sido el proyecto de una hermenéutica de sí. Por ejemplo, en la filosofía griega, ¿por qué, cuando había tanta preocupación por *les règles de vie* [las reglas de vida<sup>[203]</sup>], el modo de vida, los filósofos dijeron durante siglos a la gente cómo conducirse, y jamás se les ocurrió la idea de que necesitaban algo parecido a las ciencias del hombre? pienso que la cosa comenzó con el cristianismo, cuando no sólo el Libro sino también el sí mismo se convirtieron en objetos de interpretación.

—*¿Puede considerarse lo que pasa en la literatura moderna (la desarticulación del discurso narrativo, la desintegración del sujeto) como el reflejo de esa tentativa de deshacerse de la hermenéutica de sí?*

—Es una muy buena pregunta, muy importante y muy difícil. Podemos decir, para empezar, que la literatura moderna se inició cuando la hermenéutica de sí dio lugar a un tipo de escritura que comienza, por ejemplo, con Montaigne. La declinación de la epopeya y el teatro y el inicio de un tipo de literatura representado por Montaigne y algunos otros es el momento, el punto de encuentro donde la hermenéutica de sí, que hasta entonces había sido una práctica puramente religiosa, se abrió a todo el mundo. Y eso no era en modo alguno el resultado de la decadencia de la experiencia religiosa, sino de una ampliación de esta experiencia. Lutero y la Contrarreforma están en la raíz de la literatura moderna, porque esta no es otra cosa que el desarrollo de la hermenéutica de sí.

—*Mi pregunta se refería más bien a la literatura contemporánea.*

—Me parece que también hay un problema en la literatura moderna. Creo que en ella encontramos algo que está emparentado con una de las características más importantes de la hermenéutica de sí: la relación entre esta hermenéutica de sí y el sacrificio de sí, dado que en cierta forma la literatura es un sacrificio de sí o, a la vez, un sacrificio de sí y la transposición del sí mismo a otro orden de cosas, otro tiempo, bajo otra luz, etc. En consecuencia, el escritor moderno está en cierto sentido emparentado, ligado, es semejante al primer *ascète* [asceta]<sup>[204]</sup> cristiano o al primer mártir cristiano. Cuando le digo esto, lo hago desde luego con una *pointe d'ironie* [pizca de ironía<sup>[205]</sup>]. Pero creo que el problema de las relaciones entre la hermenéutica de sí y la desaparición del sí mismo, el sacrificio, la negación de sí, es el núcleo de

la experiencia literaria en el mundo moderno.

—¿Por qué no remonta el origen de la hermenéutica de sí a Platón en vez de al cristianismo?

—Porque me parece imposible encontrar una hermenéutica de sí en Platón. Hay una teoría del alma, pero no una hermenéutica de sí. En Platón nunca encontramos nada parecido al examen de sí, el examen del hilo de los pensamientos, etc. El problema de Platón es la elevación del alma hacia la verdad, no el descubrimiento de la verdad en las profundidades del alma<sup>[206]</sup>. Y sobre el *gnothi seauton*, por ejemplo, diría en forma muy esquemática que según este análisis el *gnothi seauton* no tiene nada que ver con la hermenéutica de sí. La historia filosófica tradicional de la conciencia, del *gnothi seauton* a Descartes, es, creo, *un contresens* [un contrasentido<sup>[207]</sup>], y no tiene en cuenta las innovaciones específicas que aparecen con el cristianismo, con la espiritualidad cristiana<sup>[208]</sup>. Y la espiritualidad cristiana no es lo mismo que el cristianismo: el cristianismo comienza con Cristo, la espiritualidad cristiana, con san Pacomio, san Antonio, san Jerónimo, san Atanasio, san Agustín; es decir, en los siglos IV y V.

—El tema del examen de sí parece ya presente en Heráclito, que dice en uno de sus fragmentos: «Estoy en busca de mí mismo»<sup>[209]</sup>. ¿Por qué atribuye usted tanta importancia al cristianismo y tan poca a la tradición griega?

—Creo que en la tradición griega el problema del sí mismo en cuanto ser es realmente importante, pero no el problema del sí mismo en cuanto objeto. Las técnicas que permiten considerarse como un objeto de conocimiento no tienen la misma importancia que el hecho de conocer o mostrar el sí mismo en cuanto ser. Eso es lo que me impresiona, por ejemplo, en los primeros ritos cristianos de penitencia, en esa *exomologesis* en la que de ningún modo el problema, para el pecador, consiste en saber qué eran realmente sus pecados, ni en explicárselos a otras personas. Sólo se trata, para él, de mostrar su ser como pecador. Y creo que en la tradición griega —por ejemplo, en las sociedades griegas—, el suplicante muestra su ser de suplicante; ha tenido que exiliarse, tiene la esperanza... O Edipo, al final de la tragedia, llega, las puertas del palacio se abren y todo el mundo puede verlo; Edipo llega ante el palacio y se muestra como asesino de su padre, como esposo de su madre. Es una suerte de *exomologesis*, si se quiere; pero no hay nada que se parezca a la constitución del sí mismo como objeto<sup>[210]</sup>. Y creo que ni en Platón ni en Heráclito podemos encontrar nada semejante a la constitución del sí mismo en cuanto objeto. Pero eso no quiere decir que el problema del ser del sí mismo no sea importante. ¿Está claro? No estoy seguro, pero tal vez usted pueda ver a qué apunto.

—Mi pregunta es de orden metodológico. Mientras en sus trabajos anteriores usted insistía mucho en las discontinuidades históricas, ahora parece poner el acento en la continuidad desde los comienzos del cristianismo. ¿Su concepción de la continuidad o la discontinuidad de las prácticas históricas ha cambiado, o se debe a que se ocupa de un tema diferente?

—Tal vez por un tercer motivo. Vea, una de las principales cuestiones de la filosofía occidental desde comienzos del siglo XIX es: «¿Qué es la *Aufklärung*?»<sup>[211]</sup> El problema de lo que sucedió del siglo XVI al siglo XVIII, y que es la constitución de cierta racionalidad, cierto saber, o de una relación entre sociedad y racionalidad, etc., todo eso era uno de los grandes problemas filosóficos. Creo verdaderamente que hay dos maneras de ser filósofo desde el siglo XIX: plantear la vieja pregunta «¿qué es la verdad?» o bien plantear una pregunta más nueva, «¿Qué es la *Aufklärung*?» Y entre estas dos preguntas no sólo hay diferencias, también hay relaciones profundas, porque tal vez no sea posible preguntarse «¿Qué es la verdad?» sin preguntarse «¿Cuál es el tipo de racionalidad que utilizamos en el presente para responder a la pregunta?» Y, desde luego, no se puede responder a la pregunta «¿Qué es la *Aufklärung*?» sin responder también a esta otra: «¿Qué es esa verdad y la historicidad de esa verdad que, por ser como era, hizo posible una cosa como la *Aufklärung*?» Alguien, después de mi primera o mi segunda conferencia, me preguntó (no sé si con desconfianza, pero no importa): «¿Es usted un

filósofo?» Pero no sé nada de eso, quizá no soy un filósofo. De todas maneras, creo que la cuestión de la que no dejé de ocuparme era una cuestión filosófica: era «¿Qué es la *Aufklärung*?». Pero procuré analizarla a partir de problemas históricos muy concretos, y por eso siempre estudié el período que va del siglo xvi a comienzos del siglo xix. Todos mis libros fueron un intento de responder esa pregunta<sup>[212]</sup>. Y después, al menos para el tema de la sexualidad, me vi en la necesidad de remontarme más atrás. Quizá también pueda decirse que hay dos grandes momentos filosóficos, el momento presocrático y la *Aufklärung*. Y sería muy interesante comparar la manera como los heideggerianos interrogaron el momento presocrático con la manera en que los weberianos, quizás, analizaron el momento de la *Aufklärung*. Ahora me pregunto si no hay un tercer momento que se sitúe entre los otros dos, y que sería el momento patrístico, en los siglos iv y v, cuando aparece algo que no se constata en el momento presocrático y que ya está constituido al comenzar la *Aufklärung*. Ese momento, esa cosa, es la constitución de lo que llamo la hermenéutica de sí, el comienzo del sí mismo occidental, que no es lo mismo que la desaparición del Ser y no es lo mismo que el comienzo de la racionalidad moderna<sup>[213]</sup>. ¿Está claro?

—¿Hay alguna relación, y si la hay, cuál, entre el gobierno pastoral y el advenimiento del Estado moderno del que habló el año pasado en Stanford,<sup>[214]</sup> y esas tecnologías de sí?

—¿Asistió a las conferencias? Lo pregunto sólo para definir mi respuesta. Yo pensaba que la relación era verdaderamente clara, porque en las conferencias de Stanford traté de analizar lo que podríamos llamar gobierno, y un tipo de gobierno muy particular que es el gobierno de los individuos, y no sólo el de grupos como las ciudades, los Estados, etc., y por qué en nuestras sociedades tenemos a la vez un gobierno de grandes masas de personas por medio del Estado y un gobierno de los individuos en su individualidad más singular<sup>[215]</sup>. El otro aspecto de esto es el problema de las tecnologías de sí que son, creo, la condición del gobierno pastoral, la condición para que el gobierno pastoral exista y funcione. Sin tecnologías de sí, el gobierno pastoral no puede funcionar. Y recíprocamente, esas tecnologías de sí tuvieron el apoyo, lo sabemos muy bien, del gobierno de tipo pastoral que encontrarán en la Iglesia, por ejemplo, y también en otras instituciones como la pedagogía, las instituciones políticas, etc.

—¿Eso está ligado a lo que usted decía al comienzo sobre el fracaso del gobierno por medio de una constitución?

—Sí, así es.

—¿Qué distinción hace usted entre poder y dominación?

—Creía haberlo explicado. El gobierno no es una pura relación de dominación, en el sentido de que no es tan sólo el medio de imponer la propia voluntad a otras personas. El gobierno es una técnica que permite utilizar el sí mismo de la gente y la conducción de sí de la gente, con un objetivo de dominación. ¿Entiende?

—Mi pregunta no se refería al gobierno, sino a la diferencia entre poder y dominación. La hago porque, en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, usted no parece separar con claridad las modificaciones de las relaciones de poder que se traducen en más dominación de las que se traducen en más emancipación. Hago alusión a la diferencia entre fascismo y socialismo.

—Y bien, diría que para mí la categoría del poder es la más amplia, y en ella podemos encontrar relaciones de dominación que son las relaciones de poder más simples, las más violentas. Y encontramos también técnicas de gobierno que son el medio, que permiten ejercer un poder, pero sin utilizar la violencia, etc., etc. ¿Entiende? Diría pues que la dominación no es más que un medio de ejercer el poder, y no el mejor ni el más seguro. Gobernar es mucho más eficaz. La dominación, entonces, no es más que una relación de poder en crisis, cuando no puede hacerse otra cosa que ejercerla. Pero cuando se puede, si existe la posibilidad, la técnica, etc., se gobierna, no se domina.

—Cuando usted habla de las técnicas de sí en cuanto son necesarias para el gobierno,

¿«gobierno» no tiene siempre para usted un sentido peyorativo o negativo?

—Y bien, sabe, trato de no hacer una descripción demasiado negativa. Lo que diría es que no quiero dar una significación positiva a las tecnologías de sí y una significación negativa a las tecnologías de dominación. Las tecnologías de sí no son ni mejores ni peores que las otras, al menos en mi análisis.

—*Me perturba el uso que se hace de la expresión «sí mismo», porque hasta ahora creía que usted la utilizaba más o menos como un sinónimo de «alma», en el sentido en que dice, en Vigilar y castigar, que el alma es la prisión del cuerpo*<sup>[216]</sup>. ¿Podría explicar lo que entiende por «sí mismo»?

—Es una pregunta importante y difícil. Como usted sabe, no tenemos en francés [el equivalente de la] palabra *self*; y es una lástima, porque creo que es una buena palabra. En francés tenemos dos términos, *sujet* [sujeto] y *subjectivité* [subjetividad], y no sé si usted usa a menudo «subjetividad»; me imagino que no. Vea, por «sí mismo» yo entendía el tipo de relación que el ser humano en cuanto sujeto puede tener y sostener consigo mismo<sup>[217]</sup>. Por ejemplo, el ser humano puede ser en la ciudad un sujeto político. «Sujeto político» quiere decir que puede votar o que puede ser explotado por otros, etc. El sí mismo sería el tipo de relación que ese ser humano, en cuanto sujeto, tiene consigo en una relación política. En francés podemos llamarlo *subjectivité*, pero no es satisfactorio; creo que «sí mismo» es mejor. Y ese tipo de relación del sujeto consigo mismo es el *cible* [blanco]<sup>[218]</sup> de ciertas técnicas... Cuando dije que el alma era la prisión del cuerpo, hacía una broma, claro está; pero la idea era que el cuerpo, en ese tipo de disciplina, se define y delimita por un tipo de relación del individuo consigo mismo. Es ese tipo [de relación] el que es impuesto por la disciplina y el que da al cuerpo cierto lugar y cierta definición, cierta importancia, cierto valor, etc. Está claro, ¿no? Mi inglés es verdaderamente pobre cuando la pregunta es difícil.

—*No estoy seguro de entenderlo cuando usted dice que el intento de encontrar un fundamento para la hermenéutica de sí ha sido un fracaso. Y no comprendo bien su concepción del sí mismo fundado sobre la relación de uno consigo mismo: ¿se trata de una relación de identidad o usted piensa en otra cosa? Hay muchos procedimientos científicos que efectuamos aunque no hayamos logrado encontrarles un fundamento, y a veces sabemos que no lo encontraremos, como en el caso de la matemática. ¿Usted quiere decir que no se consiguió encontrar un fundamento para algunos conocimientos como las ciencias humanas, o quiere decir que no podemos llegar al conocimiento de nosotros mismos?*

—Sólo una observación para empezar: la relación de uno consigo mismo no es una relación de identidad<sup>[219]</sup>. Segundo punto, la cuestión del fundamento y el fracaso. Desde hace miles de años se han construido muchas técnicas relacionadas con la conducta humana: las técnicas de memorización, por ejemplo, o las técnicas pedagógicas, e incluso el examen de sí y la confesión, etc. Pienso que durante siglos esas técnicas fueron desarrolladas por personas que no se interesaban en el problema —o la ciencia, o la filosofía— del hombre, del ser humano, que habría debido ser a la vez el fundamento y la justificación, la justificación teórica de esas técnicas, y que habría podido darles su raíz racional, su norma racional. Creo que desde el siglo XVI o XVII ya no es posible desarrollar esas técnicas sin buscar su fundamento teórico, y podemos considerar las ciencias humanas como ese intento. Y bien, le hago esta pregunta: ¿en verdad piensa que esta psicología, esta antropología, esta psiquiatría, etc., han sido capaces de cumplir los *réquisits*<sup>[220]</sup> científicos que se alcanzaron en otras ciencias? Y así, ¿piensa que hemos fundado una ciencia del hombre, del ser humano, que pueda ser el fundamento general de todas esas técnicas del hombre?

—*Habríamos podido renunciar a fundar la medicina en la biología porque no encontrábamos en ella un fundamento lo bastante sólido, como la física en el caso de la ingeniería [engineering], y, por eso, abandonarla prematuramente. ¿No deberíamos decirnos, más bien, que queda trabajo*

*por hacer, que hay que perseverar? ¿En qué sentido es diferente el caso de las ciencias humanas?*

—Creo que ese es un buen ejemplo. Con las relaciones entre la biología y la medicina se ve muy claramente que el fundamento de las técnicas médicas no se encontró en los términos del problema médico, y que sí se lo encontró en la biología. Y otro tanto diría que el modo como se formuló el problema del ser humano mediante la hermenéutica de sí desde hace siglos no es capaz de fundar técnicas semejantes, pero tal vez podamos encontrar para ellas un fundamento científico en la biología, en la ingeniería, etc., aunque en otros términos y no en los de la hermenéutica de sí. En otras palabras, la hipótesis fundamental de la hermenéutica de sí —que debemos encontrar en nosotros mismos una verdad profunda que está oculta y que hay que descifrar como se descifra un libro, un libro oscuro, profético, divino— creo que tenemos que dejarla de lado. Y quizá podamos encontrar algún día, por ejemplo, una manera de desarrollar técnicas pedagógicas a partir de, qué sé yo, la biología, la informática, etc.; pero no en los términos formulados históricamente por la hermenéutica de sí. Esto no es en absoluto una crítica de las técnicas y de la ciencia, etc.

*—Antes creí entender que, a su juicio, los trabajos de Piaget podían tener un carácter objetivo. Pero ahora usted parece decir lo contrario, porque participan en el enfoque de las ciencias humanas. ¿No hay allí una contradicción?*

—No, creo que no hay contradicción. Debo decir que Piaget puede ser objetivo, porque lo que quiere hacer —o al menos lo que podemos decir que ha hecho— es dar una descripción objetiva de lo que es la evolución de los niños en nuestra sociedad, etc. Y eso es objetivo. ¿Piaget está en condiciones de llevarnos a la totalidad de *la* ciencia del ser humano? Pues bien, en ese caso puedo decir que no.

*—Entonces, en la medida en que hemos sido objetivados de cierta manera, veo que...*

—No, porque hay series, un conjunto de prácticas —históricas, sociales, etc.— que definen un dominio de objetividad posible, de objetos posibles y, en lo que se refiere a esos objetos, Piaget resulta perfectamente capaz de dar una descripción objetiva. Pero el problema es: ¿eso nos aporta un fragmento, una parte, un elemento de una ciencia del ser humano? ¿Está claro?

*—Usted dijo que el poder es una relación entre personas, se trate o no de individuos. Pero ¿puede haber relaciones de poder entre personas e instituciones, ideas o tal vez objetos físicos?*

—No hablaré de objetos físicos, creo que el problema es totalmente diferente. Pero tomemos por ejemplo las ideas. Cuando se dice que las ideas ejercen un poder, creo que es sólo de manera metafórica. Se puede decir que las ideas son influyentes, pero ¿eso qué quiere decir? Quiere decir que, cuando alguien utiliza esas ideas o expresa esas ideas, puede entonces —porque acepta esas ideas o estas son compartidas por una categoría de personas— usarlas con vistas a un objetivo determinado, y en tal caso hay relaciones de poder. Pero sólo puede hablarse de poder cuando hay personas que ejercen esas relaciones de poder. Creo que las ideas no tienen poder por sí mismas, que las instituciones no tienen poder por sí mismas. Tienen poder en la medida en que hay personas que las controlan. ¿No es obvio?

*—¿No cabe decir que la idea de la salvación, que es en el cristianismo la motivación de la confesión y la justificación del sacrificio de sí, tiene una fuerza y una vida propias?*

—¿No cree evidente que una idea no tiene poder por sí sola? Puede ser aceptada, es difícil de entender, es seductora, en su aceptación puede haber un beneficio psicológico, etc. Puede decirse todo eso. Pero no que la idea pueda ejercer un poder. Veá, «poder» es una palabra terrible y, desde luego, yo he sido una de las numerosas víctimas de esta palabra... Pero si se quiere analizar el campo específico de las interacciones entre individuos, que por ser como son hacen que alguien pueda actuar sobre otro con vistas a cierto objetivo, etc., si se quiere aislar ese campo, está claro que ese campo está ligado a los demás; pero si se lo quiere analizar, uno está obligado a aislarlo como problema. Debe dar entonces de la palabra «poder» una

definición relativamente restrictiva y tiene la obligación de deshacerse de todos los usos metafóricos de esa palabra. Y pensar que las ideas tienen un poder por sí mismas, me parece que hay que tomarlo sólo en un sentido metafórico.

## «Estos son mis valores»

### Entrevista a Michel Foucault

#### 3 de noviembre de 1980

*Michel Foucault:* En cierto sentido, soy un moralista<sup>[221]</sup>, en la medida en que creo que una de las tareas, uno de los sentidos de la existencia humana, aquello en lo que consiste la libertad del hombre, es jamás aceptar nada como definitivo, intocable, evidente, inmóvil. Nada de lo real debe erigirse para nosotros en una ley definitiva e inhumana. En esa medida, puede considerarse que debemos alzarnos contra todas las formas de poder, pero no entendido simplemente en el sentido restringido de poder de un tipo de gobierno, o de un grupo social sobre otro; eso no es más que un elemento entre otros. Llamo «poder» a todo lo que tiende de hecho a hacer inmóvil e intocable lo que se nos ofrece como real, como verdadero, como bien.

—*Pero ¿no debemos fijar las cosas, aunque sea de modo provisorio?*

—Por supuesto, no quiero decir que sólo tengamos que vivir en una discontinuidad indefinida. Al contrario, todos los puntos de fijación, de inmovilización, deben considerarse como elementos en una táctica, en una estrategia; vale decir, en el marco de un esfuerzo por devolver a las cosas su movilidad, su posibilidad de ser modificadas o de cambiar. Hace un momento le decía [que] los tres elementos de mi moral son: [primero,] rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer puede hacerse sin una reflexión, así como sin un conocimiento, y esto es el principio de curiosidad; tercero, principio de innovación, es decir, no inspirarse<sup>[222]</sup> en ningún programa previo y buscar bien —tanto en ciertos elementos de nuestra reflexión como en nuestra manera de actuar— lo que nunca se pensó, se imaginó, se conoció, etc. Por ende, rechazo, curiosidad, innovación.

—*La concepción moderna del sujeto parece implicar esas tres nociones de rechazo, curiosidad e innovación. ¿Lo que usted ataca es la tendencia a fijar esta noción del sujeto?*

—Lo que procuré indicarle es en qué campo de valores se situaba mi trabajo. Usted me preguntó si yo no era un nihilista que rechazaba la moral. Le digo que no. También me preguntaba, y esta es una pregunta muy legítima: «En el fondo, ¿por qué hace lo que hace?». Respondo: «Estos son mis valores». Me parece que sin duda la teoría moderna del sujeto, la filosofía moderna del sujeto, puede conferir al sujeto una capacidad de innovación, etc., pero que en realidad se la confiere teóricamente. De hecho, por lo tanto, esto no permite trasladar la práctica los diferentes valores que procuro infundir a mi trabajo y no a la teoría del sujeto.

—*¿Puede existir un poder abierto? ¿O bien el poder es intrínsecamente represivo?*

—Creo que las relaciones, el modelo del poder, no deben comprenderse como un sistema opresivo que viene de lo alto y se abate sobre los individuos, prohibiéndoles decir esto o aquello. Creo que el poder es un conjunto de relaciones. ¿Qué es ejercer el poder? Por cierto, no es tomar este grabador y tirarlo al suelo. Tengo la posibilidad de hacerlo: tengo la posibilidad material de hacerlo, la posibilidad física, la posibilidad deportiva...

—*¿Tal vez incluso la voluntad?*

—Si lo hiciera, no ejercería un poder. Pero en cambio, si tomo el grabador y lo arrojo al suelo para causarle un fastidio a *usted*, o para que usted no pueda repetir lo que yo dije, o para presionarlo y conseguir que se comporte de tal o cual manera, o para intimidarlo(es decir, cuando trato de actuar sobre su conducta por medio de una serie de recursos), ejerzo un poder. Eso equivale a decir que el poder es una relación entre dos personas. Es una relación que no es del mismo carácter que la comunicación, aunque estemos obligados a valernos de instrumentos de comunicación. No es lo mismo decirle «hace buen tiempo» o «nacé en tal fecha»; ejerzo un poder sobre usted, actúo o procuro actuar sobre su conducta y conducirla, dirigirla. El medio más sencillo, desde luego, es tomarlo de la mano y obligarlo a ir aquí o allá.



Yo diría que, en cierto modo, ese es el grado cero del poder. Es la forma límite y, en el fondo, en ese momento el poder deja de ser tal para no ser ya otra cosa que fuerza física. En cambio, cuando me valgo de mi edad, de mi situación social, de los conocimientos que puedo tener acerca de tal o cual cosa para hacer que usted se conduzca de tal o cual manera —vale decir, cuando no lo fuerzo a nada y lo dejo libre—, ejerzo entonces el poder. Es obvio que el poder no va a definirse a partir de una violencia apremiante que reprima a los individuos, los fuerce a hacer esto y les impida hacer aquello, sino cuando hay una relación entre dos sujetos libres y un desequilibrio por el cual uno puede accionar sobre otro y este último es «accionado» o acepta serlo. Entonces, a partir de ahí... Ya no sé cómo empezaba la pregunta. Ah sí, ¿si el poder siempre es represivo? Claro que no, puede adoptar unas cuantas formas y, después de todo, puede haber relaciones de poder que sean abiertas.

—¿Eso quiere decir iguales?

—Nunca iguales, porque una vez que hay un poder hay una desigualdad. Pero puede haber sistemas reversibles. Tome por ejemplo lo que pasa en una relación erótica. Ni siquiera hablo de una relación amorosa, sólo hablo de una relación erótica. Como usted muy bien sabe, se trata de un juego de poder en el que el poderío físico no es necesariamente el elemento más importante. Y tenemos, uno con respecto a otro, cierta manera de actuar sobre la conducta del otro, de determinarla, sin perjuicio de que, a continuación, el otro se valga precisamente de eso para, a la inversa, determinar la del primero. Como ve, tenemos ahí un tipo, por completo local, desde luego, de poder reversible, [y quiero decir]<sup>[223]</sup> limitado. Pero en sí mismas, si se quiere, las relaciones de poder no son [tan sólo]<sup>[224]</sup> represión. Sin embargo, lo que sucede es que en las sociedades, en la mayoría de ellas, tal vez en [todas las sociedades,]<sup>[225]</sup> hay organizaciones destinadas a hacer que las relaciones de poder queden coaguladas, se mantengan en provecho de unos cuantos, en una disimetría social, económica, política, institucional, etc., que inmoviliza por completo la situación. Y entonces, en general es eso lo que se llama poder en sentido estricto. De hecho, es cuestión de un tipo de relación de poder institucionalizada, coagulada, inmovilizada, en provecho de algunos y a expensas de otros.

—¿Y unos y otros son víctimas de ella?

—Ah no, es un poco facilista decir que quienes ejercen el poder son víctimas. En fin, puede sucederles en efecto que caigan en la trampa, que queden atrapados en el ejercicio del poder. Bueno, son mucho menos víctimas que los demás.

—¿Cómo pueden los marxistas criticarlo? Usted no es ortodoxo, qué duda cabe, pero al parecer se alinea con las posiciones marxistas.

—¿Me alinee? No sé. Vea, no sé qué es el marxismo. Además, no creo que exista, en sí y para sí. En realidad, la mala suerte —o la buena suerte, como se quiera— de Marx fue que siempre hubo organizaciones políticas que hicieron suya su doctrina. Y de un modo u otro es la única teoría histórica —y filosófica, en última instancia— cuya permanencia, a lo largo de hace ya un siglo, siempre estuvo ligada a la existencia de organizaciones sociopolíticas extraordinariamente fuertes y combativas, e incluso vinculadas a aparatos de Estado en la Unión Soviética. Por eso, cuando me hablan del marxismo, yo diría: ¿cuál? ¿El que se enseña en la República Democrática Alemana, el *Marxismus-Leninismus*? ¿Son los vagos conceptos desmañados e híbridos que utiliza alguien como Georges Marchais? ¿Es el cuerpo de doctrina al cual se remiten algunos historiadores ingleses? En fin, no sé qué es el marxismo. Intento debatirme con los objetos de mi análisis y cuando en efecto me parece que hay un concepto que puede encontrarse en Marx o en un marxista, [un concepto] que va bien, lo utilizo. Pero me da completamente lo mismo, nunca quise, siempre me negué a considerar que la conformidad o no conformidad respecto del marxismo podía ser o podía constituir un criterio de diferencia para aceptar o suprimir lo que yo estaba diciendo. Me tiene absolutamente sin cuidado. Entonces, cuando los marxistas rechazan una serie de cosas de las que, sin embargo, sé

perfectamente, porque las encontré en Marx [...];<sup>[226]</sup> cuando los marxistas me critican en relación con puntos en los que soy justamente quien más cerca está de lo que dijo Marx, me río y me convengo, una vez más, de que entre las muchas personas que no conocen a Marx [están aquellos que es oportuno]<sup>[227]</sup> poner en la primera fila de los marxistas. Eso es todo, eso es todo. Si agregamos que, como buenos militantes políticos, desde luego, jamás presentan la posición del adversario de manera correcta, sincera, auténtica y objetiva, atribuyen cosas que uno nunca ha dicho, construyen caricaturas, etc., no veo por qué tendría que entrar en esas discusiones.

—*¿Se le ocurre algún sistema de poder para gobernar, para organizar a los seres humanos, que no sea represivo?*

—Bueno, usted comprenderá que un programa de poder no puede adoptar más que tres formas. O ¿cómo ejercer el poder lo mejor posible, es decir, de la manera más eficaz posible, lo cual en líneas generales significa: cómo reforzarlo? O bien la posición absolutamente contraria, ¿cómo derrocar el poder, contra qué acometer para poner en cuestión tal o cual cristalización de las relaciones de poder? Por último está la posición intermedia, que consiste en decir «¿cómo es posible limitar del modo menos malo posible las relaciones de poder, tal como se constituyen para luego quedar congeladas en una sociedad dada?». La primera posición, hacer un programa de poder para ejercerlo mejor, no me interesa. La segunda me parece interesante, pero creo que debe considerársela esencialmente en función de sus objetivos, esto es, de las luchas concretas que deben librarse, y eso implica precisamente no hacer una teoría *a priori*. En cuanto a las formas intermedias —¿cuáles son las condiciones de poder que son aceptables?—, digo que esas condiciones no pueden definirse *a priori*: siempre son resultado de una relación de fuerza dentro de una sociedad; así, en esa situación, en ese estado de cosas, resulta que tal o cual desequilibrio que permite la existencia de relaciones de poder, en suma, es tolerado por quienes son sus víctimas, por quienes durante un tiempo están [en la] posición más desventajosa. Entonces, ¡vaya a decirles que eso es aceptable! Después uno advierte muy rápido, y de hecho siempre (a veces al cabo de algunos meses, a veces al cabo de varios años y eventualmente siglos) [que] la gente resiste, [que] ese compromiso ya no funciona. Eso es. Pero no hay que dar una fórmula óptima y definitiva del ejercicio del poder.

—*¿Quiere decir que en las relaciones entre los hombres hay algo que se coagula y que, al cabo de cierto tiempo, se vuelve intolerable?*

—Sí, bueno, a veces lo es de inmediato. Lo reitero, el poder tal como es, las relaciones de poder tal como existen en alguna o alguna otra sociedad, jamás son otra cosa que las cristalizaciones de relaciones de fuerza, y no hay razón para que esta cristalización pueda o deba formularse como teoría ideal de las relaciones de poder en una sociedad dada. En cierto sentido, sabe Dios que no soy estructuralista, ni lingüista, etc., pero en fin, usted comprenderá, es un poco como si un gramático viniera a decir: «Y bien, así es como debe ser la lengua, así es como deben hablarse el inglés o el francés». ¡Pero no! Puede decirse cómo se habla una lengua en un momento dado, qué es lo que se comprende y qué es inaceptable, incomprensible, y eso es todo lo que puede decirse de ella. Sin embargo, esto no significa que ese trabajo sobre la lengua no permita innovaciones.

—*Usted se niega a hablar en términos positivos, salvo para el momento presente.*

—Una vez que se concibe el poder como un conjunto de relaciones, de relaciones que son de fuerza, no puede haber una definición programática de un estado óptimo de las fuerzas; o sólo puede haberla si, entonces, uno toma partido y dice: «Yo quiero que —por ejemplo— la raza blanca, aria y pura tome el poder y lo ejerza». E incluso decir: «Quiero que sea el proletariado el que ejerza el poder, y que lo ejerza de manera total [...].»<sup>[228]</sup> A partir de ese momento, sí, estamos ante un dato, un programa de construcción de poder.

—*¿Es inherente a la existencia de los seres humanos que su organización se traduzca en una*

*forma represiva de poder?*

—Por supuesto. Una vez que, en el sistema de las relaciones de poder, hay gente en una posición tal que puede actuar sobre los otros y determinar su conducta, esa conducta de los otros no será totalmente libre. Por consiguiente, según los umbrales de tolerancia, según un cúmulo de variables, la situación será más o menos aceptada, más o menos rechazada, pero nunca se la aceptará del todo, siempre habrá escollos, siempre habrá gente que no quiera aceptar, siempre habrá puntos donde la gente se sublevará, resistirá.

—*¿No habría que distinguir voluntad consciente y voluntad inconsciente? Yo puedo elegir someterme, aceptar un poder: en ese caso, ¿puede hablarse de dominación? También pueden decirme: «Aun cuando no elijas, es bueno para ti, en realidad lo quieres, y yo lo sé». ¿En qué caso puede hablarse de dominación?*

—Y bien, no sé qué es una voluntad inconsciente. El sujeto de voluntad quiere lo que quiere y, una vez que introducimos en él una escisión que consiste en decir: «No sabes lo que quieres. Yo voy a decirte lo que quieres», es obvio que ese es uno de los medios fundamentales para ejercer el poder.

— *Pero en el caso de las personas que aceptan que un poder se ejerza sobre ellas, ¿se puede hablar de dominación?*

—Y bien, sí, usted acepta ser dominado, eso es todo.

—*Pero para esas personas no es una dominación.*

—Sí, aceptan ser gobernadas, aceptan ser dirigidas.

—*Una pregunta concreta: ¿cómo haría usted para resolver el problema de la criminalidad? U otro ejemplo que me dio el profesor Dreyfus: dijo que su hijo quería escribir en la pared y que, según usted, impedirselo sería un acto de represión. ¿Hay que permitírsele o decirle «¡basta!»?*

—No, en relación con el hijo del profesor Dreyfus, que quería escribir en las paredes, de ningún modo dije que impedirselo significara oprimirlo. [...] Al no estar casado ni ser padre de familia, me guardaría muy bien de decir cosa alguna. Si me hiciera del poder la idea que se me atribuye con frecuencia, que es algo horrible y represivo, en fin, algo horrible cuya función es reprimir al individuo, es obvio que impedir a un niño escribir en una pared sería una tiranía insoportable. Pero no es eso lo que digo. [El poder] es una relación, una relación por la cual se conduce la conducta de los otros. Y no hay razón para que esa conducción, esa manera de conducir la conducta de los otros, no tenga en definitiva efectos positivos, valiosos, interesantes, etc. Si yo tuviera un crío, le juro que él no escribiría en las paredes (o escribiría, pero contra mi voluntad).

—*Por lo tanto, siempre hay que examinar...*

—[Sí,] es precisamente eso que usted dice: un ejercicio del poder nunca debe darse por sentado. No por ser padre usted tiene derecho a abofetear a su hijo. Tenga la certeza de que, cuando usted actúa sobre su conducta —y a menudo el hecho mismo de no castigarlo es también una manera de actuar sobre su conducta—, entra en un sistema muy complejo y que en efecto requiere una infinidad de reflexiones. Y cuando se piensa, si le parece, en el cuidado con el cual, en nuestra sociedad, se han examinado los sistemas semióticos para saber cuáles eran los valores significantes de un montón de cosas, yo diría que, en comparación con eso, los sistemas de ejercicio del poder han quedado relativamente descuidados, al no prestar tal vez la atención suficiente a las complejas consecuencias de los encadenamientos que se producen a partir de ellos.

—*Su posición escapa constantemente a la teorización. Es algo que hay que rehacer a cada instante.*

—[Sí,] es algo que hay que rehacer a cada instante. Si se quiere, es una práctica teórica, una manera de teorizar la práctica, no es una teoría. Creo que, cuando se analizan de cierta manera las relaciones de poder, como yo intento hacer ahora, lo que digo no es contradictorio.

—*Su posición es muy diferente de lo que yo imaginaba*☐

—Se hacen de mí la idea de una especie de anarquista radical que tendría por el poder algo así como un odio absoluto, etc. ¡No! Con respecto a ese fenómeno extremadamente importante y difícil en una sociedad que es el ejercicio del poder, intento adoptar la actitud más reflexiva y, diría, más prudente posible; prudente desde el punto de vista del análisis, es decir, efectivamente, de los postulados posibles, tanto los morales como los teóricos: [hay que saber]<sup>[229]</sup> de qué se trata. Pero interrogar las relaciones de poder con el mayor de los escrúpulos, la mayor de las atenciones posibles, y en todos los dominios donde pueden ejercerse, no quiere decir [construir] una mitología de los poderes como la bestia del Apocalipsis [...]<sup>[230]</sup>.

—*¿Cuáles son los principios que guían su acción con respecto a los otros?*

—Ya se lo he dicho: rechazo, curiosidad e innovación.

—*¿No son todos negativos?*

—Pero usted comprenderá que la única ética que se puede tener respecto del ejercicio del poder es la libertad de los otros. Entonces, insisto, no voy a apremiarlos diciéndoles: «¡Hagan el amor así! ¡Tengan hijos! ¡Trabajen!».

—*Confieso que me siento un poco perdido, sin orientación, porque resulta un enfoque demasiado abierto...*

—Pero escuche, escuche. ¡Qué difícil es! No soy un profeta, no soy un organizador, no tengo que decir [a la gente] lo que tiene que hacer, no tengo que decirle: «Esto está bien para ustedes; aquello no está bien para ustedes». Procuero analizar una situación en lo que puede tener de complejo, con la función, [para] esta tarea de análisis, de permitir, a la vez, el rechazo, la curiosidad y la innovación. Eso es. [...] No tengo que decirle a la gente: «Esto es bueno para ustedes».

—*¿Y para usted personalmente?*

—Eso no es asunto de nadie. Creo que en el centro de todo esto de un modo u otro hay un equívoco en cuanto a la función, ¿cómo decir?, de la filosofía, del intelectual o del saber en general; esto es, que les toca a ellos decirnos lo que está bien. ¡Pero no es así! No es ese su papel. Demasiado tienden ya a desempeñar ese papel. Hace dos mil años que nos dicen lo que es bueno, con las consecuencias catastróficas que eso implica. Entonces, como usted comprenderá, hay un juego que es terrible, un juego tramposo, en el cual los intelectuales [...]<sup>[231]</sup> tienden a decir lo que está bien y la gente no pide más que una cosa: que le digan lo que está bien, y apenas se le dice empieza a gritar: «¡Qué mal! ¡Qué mal!». Si es así, ¡cambiamos el juego! Y digamos que los intelectuales ya no tendrán que decir cuál es el bien, y corresponderá a las personas, sobre la base de los análisis de las realidades propuestas, trabajar o conducirse espontáneamente de manera tal que sean ellas mismas quienes definan lo que es bueno para ellas. [...]

El bien se innova. El bien no existe en un cielo intemporal, con personas que sean como los astrólogos del bien y puedan decir cuál es la coyuntura favorable de los astros. El bien se define, se practica, se inventa. Pero es un trabajo, es un trabajo no sólo de muchos, [sino] un trabajo colectivo. ¿Está más claro ahora?



MICHEL FOUCAULT (Poitiers, 1926 - París, 1984) fue una de las figuras más destacadas del pensamiento del siglo xx. Filósofo, historiador y psicólogo, admitía, sin embargo, como única denominación la de arqueólogo, en su empeño por explicar la cultura desde lo más profundo. Su vida académica e intelectual estuvo asociada a un permanente compromiso frente a las exclusiones y discriminaciones de la sociedad que le tocó vivir (presos, enfermos mentales, homosexuales, inmigrantes...). Se formó inicialmente en las fuentes marxistas y fenomenológicas —simpatizó, influido por Louis Althusser con el Partido Comunista Francés—, y posteriormente se acercó a Nietzsche, Bachelard, Bataille o Sade. En 1946 ingresa en la École Normale Supérieure de París. Obtiene su licenciatura en Filosofía en 1948; entre sus profesores de esa época destaca Merleau-Ponty y entre sus conocidos Pierre Bourdieu y Jean Paul Sartre. En 1949 Foucault obtiene el diploma en Estudios Superiores de Filosofía y termina la carrera de psicología; más tarde impartiría esta disciplina en la Escuela Normal Superior; entre sus alumnos estaba Derrida. Entre los años 1955 y 1958 enseñó en la universidad de Upsala. A finales de la década de 1960 se dedicó al estudio de Freud, Lacan y Piaget. En 1966 se traslada a Túnez, desde donde volverá a París atraído por el movimiento de Mayo del 68. En 1970 fue elegido para ocupar la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. En 1971 participó en la formación del Groupe d'information sur les prisons. Murió de sida el 25 de junio de 1984.

## Notas

- [1] Investigador del Conicet. <<
- [2] Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, vol. I, 1994, p. 34. <<
- [3] *Ibíd.*, p. 798. La traducción es nuestra, aunque hay edición disponible en español [*Obras esenciales. Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 338]. <<
- [4] *Ibíd.*, p. 801. La traducción es nuestra [ed. en esp.: p. 341]. <<
- [5] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 35 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 36-37]. <<
- [6] M. Foucault, *Dits et écrits*, ob. cit., p. 64. <<
- [7] Cf. M. Foucault, *Oeuvres*, Collection Pléiade, París, Gallimard, 2015, p. LVI. <<
- [8] Cf. M. Foucault, *La Société punitive*, París, Gallimard-Seuil-EHESS, 2013, p. 169. <<
- [9] Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, ob. cit., vol. II, p. 524. <<
- [10] Véase Daniel Defert, «Chronologie», en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1975* (en lo sucesivo *DE I*), ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, col. «Quarto», 2001, p. 80. En una breve intervención antes de la primera conferencia, Foucault, como respuesta a esa situación, se compadeció desde luego con quienes no pudieron entrar, pero también con quienes, dentro del auditorio, iban a escuchar un discurso sin duda muy diferente del que esperaban. <<
- [11] Véase M. Foucault, «Sexualité et solitude», en *Dits et écrits, 1976-1988* (en lo sucesivo *DE II*), ed. de D. Defert y F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, col. «Quarto», 2001, texto n.º 295, pp. 987-997 [trad. esp.: «Sexualidad y soledad», en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 225-234]. <<
- [12] Véase M. Foucault, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, ed. de Fabienne Brion y Bernard Harcourt, Lovaina la Nueva, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 1-2 [trad. esp.: *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 21-22]. <<
- [13] Véase [nota 45](#) de «Subjetividad y verdad», en el presente volumen. <<
- [14] Véase el [siguiente fragmento](#) en el presente volumen. Si bien el proyecto de trazar la genealogía del sujeto moderno aparece en varias oportunidades en los textos foucaultianos, incluidos *Del gobierno de los vivos* y *Obrar mal, decir la verdad*, el marco teórico en el que Foucault inscribe sus análisis en estos dos últimos casos no es el mismo que el de las conferencias en Berkeley y el Dartmouth College: de hecho, en el Collège de France el objetivo explícito era estudiar el «gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad» —M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Michel Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2012, p. 79 [trad. esp.: *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 103]—, mientras que en Lovaina la cuestión será trazar una «historia política de las veridicciones» para analizar «cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran» (M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 9 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 29]). <<
- [15] En la clase del 25 de marzo de 1981 del curso *Subjectivité et vérité* dictado en el Collège de France, Foucault ofrece la siguiente definición: «[Las técnicas son] procedimientos pautados, maneras de hacer sobre las que se ha reflexionado y que están destinadas a efectuar unas cuantas transformaciones en un objeto determinado. Esas transformaciones se ajustan a ciertos fines que se trata de alcanzar a través de ellas» (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, clase del 25 de marzo de 1981). Agradecemos a Frédéric Gros habernos facilitado la transcripción de ese curso, mientras preparaba su edición (París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2014). <<
- [16] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<

- [17] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 79-80 [pp. 103-105]. <<
- [18] M. Foucault, *Le Courage de la vérité: Le Gouvernement de soi et des autres*, II. *Cours au Collège de France, 1984*, ed. de Frédéric Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2009, pp. 4-5 [trad. esp.: *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros*, II. *Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 19]. <<
- [19] Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2004, pp. 188 y 196-197 [trad. esp.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 218 y 225]. <<
- [20] Véase [el siguiente fragmento](#) del presente volumen. Foucault vuelve a esta idea durante el debate público que tuvo lugar después de sus conferencias en Berkeley, cuando habla de un *apoyo recíproco* entre las técnicas de sí y la manera como se nos gobierna. <<
- [21] Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 232-241 [pp. 270-283], y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 92-97 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 111-115]. <<
- [22] Véanse [notas 79 y 80](#) de «Subjetividad y verdad», en el presente volumen. <<
- [23] Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 235 [p. 275]. <<
- [24] M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 92 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 111-112]. <<
- [25] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [26] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [27] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [28] Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 97-101 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 115-119]. <<
- [29] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2001, p. 125 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 133]. En la clase del 10 de febrero de 1982, utilizando una expresión de Plutarco, Foucault precisa que, en el marco de la ascesis filosófica antigua, lo decisivo es el carácter «etopoyético» o no del saber: cuando el saber funciona de tal forma que es capaz de modificar, transformar el *ethos* —es decir, la manera de ser, el modo de existencia del individuo—, entonces, y sólo entonces, se lo considera útil. Véanse *ibíd.*, pp. 227-228 [*ibíd.*, p. 233], y M. Foucault, «L'écriture de soi», en *DE II*, texto n.º 329, p. 1237 [trad. esp.: «La escritura de sí», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 291-292]. <<
- [30] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 132-133 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 142]. <<
- [31] Véase *ibíd.*, pp. 350 y 365-369 [*ibíd.*, pp. 354 y 364-368]. <<
- [32] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [33] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [34] Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 237 [p. 278]. <<
- [35] Véanse [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [36] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [37] Véase [nota 107](#) de «Cristianismo y confesión» en el presente volumen. <<
- [38] Véanse [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [39] Véase [nota 59](#) de «Subjetividad y verdad» el presente volumen. <<
- [40] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [41] M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» [«What is Enlightenment?»], en *DE II*, texto n.º 339, p. 1393 (el destacado nos pertenece) [trad. esp.: «¿Qué es la Ilustración?»], en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p. 348]. <<
- [42] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<
- [43] Podríamos ver aquí una ilustración *avant la lettre* de las últimas definiciones foucaultianas

de la arqueología y la genealogía. Mostrar que el sí mismo no es otra cosa que el correlato histórico de la tecnología construida durante el transcurso de nuestra historia es, en efecto, una manera de poner en acto la crítica arqueológica: «arqueológica» en el sentido de que procura «tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos». Y el intento de cambiar esa tecnología corresponde al momento de la crítica genealógica, que no deduce «de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer», sino que desprende «de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos» (M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», cit., p. 1393 [«¿Qué es la Ilustración», cit., p. 348]). <<

[44] Véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen. <<

[45] François Leuret, *Du traitement moral de la folie*, París, J.-B. Ballière, 1840, pp. 191-204 [trad. esp.: *El tratamiento moral de la locura*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2001]. Foucault atribuye mucha importancia a esta práctica terapéutica de Leuret: mencionada en *Maladie mentale et psychologie*, París, PUF, 1962, pp. 85-86 [trad. esp.: *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1991], reaparece en varios otros textos. Véase Michel Foucault, «L'eau et la folie», en *DE I*, texto n.º 16, pp. 298-299, y «Sexualité et solitude», cit., pp. 987-988 [«Sexualidad y soledad», cit., pp. 225-226]. Foucault también dedica varias reflexiones a Leuret y sus métodos en el curso del Collège de France de 1973-1974, en particular durante la clase del 19 de diciembre de 1973. Véase su *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, ed. de Jacques Lagrange bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard-Seuil-EHESS, col. «Hautes Études», 2003, pp. 144-163 [trad. esp.: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 170-197]. En la clase inaugural del curso de Lovaina, Foucault vuelve a citar la escena terapéutica descrita por Leuret y le atribuye el mismo papel que tiene en estas conferencias; es decir, el de introducción a una genealogía (o una «etnología») de las técnicas de confesión en la cultura occidental: «Detrás de la confesión exigida por Leuret está esa larga historia de la confesión, esas creencias inmemoriales en los poderes y efectos del “decir veraz” en general y, en particular, del “decir veraz sobre sí mismo”. [...] Tal vez habría que hacer toda una etnología del decir veraz». Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 3 [Obrar mal..., ob. cit., p. 23]. <<

[46] Berkeley: médicos. <<

[47] Berkeley, en lugar de «su delirio carece»: sus alucinaciones carecen. <<

[48] Se encontrará un análisis de lo que Foucault presenta como una trasposición de los procedimientos cristianos de confesión a los esquemas de la regularidad científica, y en particular a la práctica médica, psiquiátrica y psicológica, en M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 84-94 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985, pp. 64-74]. En cambio, Foucault analiza el desarrollo de la confesión en las instituciones judiciales, desde la Edad Media hasta nuestros días en la última clase de su curso de Lovaina, cuando menciona también el papel que tuvieron en ellas las prácticas médicas y psiquiátricas. Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 199-228 [Obrar mal..., ob. cit., pp. 217-246]. <<

[49] Este «postulado» constituye a la vez el punto de partida, la justificación teórica y el blanco crítico de los análisis que Foucault despliega en estas conferencias. Por otra parte, ya en *La voluntad de saber* podemos encontrar la afirmación de que «la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero»: la nuestra es «una sociedad singularmente confesante» y el hombre occidental «ha llegado a ser un animal de confesión». De ahí deriva, a juicio de Foucault, la necesidad de una «historia política de la verdad»: véase *La Volonté de savoir*, ob. cit., pp. 79-81 [*La voluntad de saber*, ob.



cit., pp. 59-61]. En el fondo, Foucault sigue inscribiendo en la huella de esta historia (política) de la verdad sus cursos del Collège de France de 1979-1980 y 1980-1981, así como su seminario de Lovaina de 1981: véanse *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 49, 73-74, 99, 111-112 [pp. 67-68, 93-95, 124-125, 137-139] y 305-307; *Subjectivité et vérité*, ob. cit., clase del 7 de enero de 1981, y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 7-10 y 89 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 27-30 y 107-108]. <<

[50] Berkeley: La pregunta es: ¿qué es esta obligación de decir veraz con respecto a sí mismo que se impuso a todo el mundo e incluso a los locos, si quieren llegar a ser razonables y normales? <<

[51] El proyecto de acometer una genealogía del sujeto moderno aparece en varias ocasiones en los textos foucaultianos. Así, en una entrevista de 1976, Foucault explica con claridad que es preciso «desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica», y eso «es lo que yo llamaría genealogía». Véase «Entretien avec Michel Foucault», conversación con Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, en *DE II*, texto n.º 192, p. 147 [trad. esp.: «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 181]. En la clase del 22 de febrero de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, al término de su análisis del poder pastoral cristiano, Foucault señala, en una perspectiva ya próxima a la de 1980, que hacer la historia del pastorado también significa trazar la historia del sujeto occidental. Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., p. 187 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., p. 219]. Sin embargo, en el curso de 1979-1980, el marco general de análisis explícitamente indicado no es el de una genealogía del sujeto moderno (aunque de manera subterránea el tema esté presente por doquier), sino el del «gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad». Véase su *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 79, pero también pp. 140 y 220-221 [pp. 103-104, pero también 254-255], donde alude al tema de la historia de la subjetividad occidental. A partir de 1981, el proyecto de una genealogía del sujeto moderno se precisa en los términos de una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad o, como Foucault dice en Lovaina, de una «historia política de las veridicciones», que tendría como meta estudiar «cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran». Véanse M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 9 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 29] y asimismo *Subjectivité et vérité*, ob. cit., clases del 7 de enero de 1981; *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 3-4 y 173 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 16 y 188]; *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard-Seuil-EHESS, col. «Hautes Études», 2008, p. 42 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 58], y *Le Courage de la vérité*, ob. cit., p. 5 [*El coraje de la verdad...*, ob. cit., pp. 19-20]. En cambio, Foucault inscribe los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* (y también *Les Aveux de la chair* [Las confesiones de la carne]) en el proyecto de una «genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo», proyecto que, en realidad, ya está esbozado en su curso de 1980-1981 en el Collège de France. Véase M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p. 18 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. II, *El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 17-18]. <<

[52] Berkeley: Reinaba la trascendencia del ego. <<

[53] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[54] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, París, Vrin, 1953 [trad. esp.: *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, México, FCE, 1985]. <<

[55] El texto al que Foucault hace referencia es «La crisis de la humanidad europea y la filosofía»,

conferencia dictada por Husserl en Viena en 1935; versión francesa: E. Husserl, «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», trad. de Paul Ricœur, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, julio-septiembre de 1950, pp. 225-250; otra versión de este texto aparece en *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, París, Gallimard, 1976, pp. 346-383 [trad. esp.: «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 323-358]. <<

[56] Berkeley: a la desalienación del hombre. <<

[57] Berkeley: en la cual la sociedad desempeña el papel del sujeto. <<

[58] En la conferencia dictada en la Universidad McGill de Montreal en 1971, Foucault explica que Nietzsche quería, «para explicar el conocimiento, [...] apartar al máximo sujeto y objeto» y por lo tanto negar que «la relación sujeto-objeto [fuera] constitutiva del conocimiento»: «la ilusión primera y principal [del conocimiento] es la existencia de un sujeto y un objeto», que, al contrario, se constituyen históricamente. Véase M. Foucault, «Leçon sur Nietzsche», en *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1971-1972*, suivi de *Le Savoir d'Œdipe*, ed. de D. Defert bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2011, pp. 203-204 [trad. esp.: «Lección sobre Nietzsche», en *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971), seguido de «El saber de Edipo»*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 234]. De igual modo, en la primera conferencia dictada en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, el 21 de mayo de 1973, Foucault declara que su objetivo es mostrar que «el sujeto mismo de conocimiento tiene una historia, [que] la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia»: sería necesario, pues, inaugurar una «crítica radical del sujeto humano por la historia», dado que el sujeto «se constituye dentro mismo de la historia» y «la historia lo funda y lo refunda a cada instante». Y precisa: «lo que digo aquí sólo tiene sentido si se lo pone en relación con la obra de Nietzsche», donde «encontramos en efecto un tipo de discurso que hizo el análisis histórico de la formación misma del sujeto». Véase M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», en *DE I*, texto n.º 139, pp. 1407-1408 y 1410 [trad. esp.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1978, pp. 12-20]. En 1973, o sea diez años después, en una entrevista, al referirse una vez más a la importancia del filósofo alemán para su propio trabajo, Foucault afirma que la lectura de Nietzsche fue para él una verdadera «fractura», porque en él encontró la idea de que «hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón, y no se debe atribuir el despliegue de esta historia de la razón a un acto primordial y fundador del sujeto racionalista». Véase M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», entrevista con Gérard Raulet, en *DE II*, texto n.º 330, p. 1255 [trad. esp.: «Estructuralismo y postestructuralismo», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 313]. En el pasaje del manuscrito preparatorio de la conferencia «Sexualidad y soledad» que Frédéric Gros transcribe en la situación del curso de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault, después de citar a Nietzsche como lo hace aquí, concluye: «Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto». Véase F. Gros, «Situation du cours», en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 507 [«Situación del curso», en *La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 496]. <<

[59] Berkeley: Hasta aquí el proyecto general. Ahora, algunas palabras sobre la metodología. Para este tipo de investigación, la historia de las ciencias constituye un punto de vista privilegiado. Esto puede parecer paradójico: después de todo, la genealogía del sí mismo no tiene cabida en ningún campo de saber científico, como si no fuéramos más que lo que el conocimiento racional puede decirnos acerca de nosotros mismos. En tanto la historia de las ciencias constituye sin duda un importante campo de pruebas para la teoría del conocimiento,

así como para el análisis de los sistemas significantes, es también un terreno fértil para el estudio de la genealogía del sujeto. Hay dos razones para eso. Todas las prácticas que definen y transforman al sujeto van acompañadas por la formación de ciertos tipos de saber y, en Occidente, por diferentes razones, el saber tiende a organizarse alrededor de formas y normas que son más o menos científicas. También hay otra razón tal vez más fundamental y más específica de nuestras sociedades. Me refiero al hecho de que una de las principales obligaciones morales de todo sujeto es conocerse a sí mismo, explorarse, decir la verdad con respecto a sí mismo y constituirse como objeto de saber tanto para los otros como para sí. La obligación de verdad para los individuos y una organización científica del saber: esas son las dos razones por las cuales la historia del saber constituye un punto de vista privilegiado para la genealogía del sujeto.

Por consiguiente, no procuro hacer una historia de las ciencias en general, sino únicamente de las que se esforzaron por construir un saber científico del sujeto. Otra consecuencia: no procuro medir el valor objetivo de esas ciencias ni saber si pueden llegar a tener validez universal. Esa es tarea para un historiador de la epistemología. En lugar de eso, trabajo en una historia de las ciencias que es, en cierto modo, una historia regresiva empeñada en sacar a la luz las prácticas discursivas, institucionales y sociales de las que salieron esas ciencias; sería una historia arqueológica<sup>(1)</sup>. Tercera y última consecuencia, este proyecto se esfuerza por sacar a la luz el momento en que esas prácticas se convierten en técnicas coherentes y reflexivas con objetivos definidos, el momento en que un discurso particular sale de las técnicas y termina por ser tenido por verdadero, el momento en que ellas se ligan a la obligación de buscar la verdad y decir la verdad. En suma, el objetivo de mi proyecto es construir una genealogía del sujeto. El método es una arqueología del saber, y el ámbito preciso del análisis es lo que debo llamar «tecnologías»: me refiero a la articulación de algunas técnicas y algunos tipos de discurso acerca del sujeto.

Querría agregar una última palabra sobre la significación práctica de esta forma de análisis. Para Heidegger, Occidente perdió contacto con el Ser a raíz de una obsesión creciente por la *tekhne* como única manera de acceder al conocimiento de los objetos. Invirtamos la cuestión y preguntémonos qué técnicas y prácticas forman el concepto occidental del sujeto y le dan su cesura característica entre la verdad y el error, la libertad y la coacción<sup>(2)</sup>. Creo que allí encontraremos la posibilidad real de construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos. Se trataría de un análisis teórico que tuviera, al mismo tiempo, una dimensión política. Y al hablar de «dimensión política» quiero decir un análisis que concierna a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestra situación. En suma, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica; no una que procure determinar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento posible del objeto, sino una que busque las condiciones y las posibilidades indefinidas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación<sup>(3)</sup>.

<<

<sup>[60]</sup> M. Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014]. <<

<sup>[61]</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Buenos Aires, FCE, 1992] (1.ª ed.: *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961); *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, París, PUF, 1963 [trad. esp.: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013], y *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015]. <<

[62] Foucault puso en marcha su proyecto de una historia de la sexualidad en seis volúmenes en 1976, con *La voluntad de saber*; lo proseguiría en los años siguientes, pero al precio de una serie de profundos desplazamientos teóricos y cronológicos. Los volúmenes segundo y tercero, consagrados a la Antigüedad griega, helenística y romana, aparecerían finalmente en 1984. Véase M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., e *Histoire de la sexualité*, vol. III, *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. III, *El cuidado de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014]. Foucault no llegó a publicar el cuarto volumen, *Les Aveux de la chair*. <<

[63] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[64] Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. de Gérard Cléménçon, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992]. <<

[65] Berkeley: o con la ayuda de otras personas. <<

[66] Se encontrará una introducción análoga al tema de las técnicas o tecnologías de sí en M. Foucault, «Sexualité et solitude», cit., pp. 989-990 [«Sexualidad y soledad», cit., pp. 227-228], y «Les techniques de soi», en *DE II*, texto n.º 363, p. 1604 [trad. esp.: «Las técnicas de sí», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p. 445]. En la conferencia inaugural del curso de Lovaina, al contrario, Foucault sólo habla de tres «grandes tipos de tecnologías» (técnicas de producción, de comunicación y de gobierno), a los que, con todo, parece sumar un cuarto tipo cuando menciona las «tecnologías del sujeto». Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 12-13 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 33]. Por lo demás, él mismo presenta las «técnicas de sí» como el verdadero hilo conductor de su curso de 1980-1981 en el Collège de France: en el resumen de este curso, las define como los procedimientos «que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo». Foucault también precisa en ese resumen que la historia de las técnicas de sí sería «un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad», y ello, «a través de la introducción y de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber». Véanse M. Foucault, «Subjectivité et vérité» [resumen del curso], en *DE II*, texto n.º 304, pp. 1032-1033 [trad. esp.: «Subjetividad y verdad», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 255 y 257 (versión levemente modificada)], y *Subjectivité et vérité*, ob. cit., clases del 25 de marzo y el 1.º de abril de 1981. Véase asimismo M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., pp. 16-17, donde, sin embargo, «técnicas de sí» se torna sinónimo de «artes de existencia» y «estéticas de la existencia». <<

[67] Berkeley: y conocidos. <<

[68] Berkeley: y se conocen ellos mismos. <<

[69] A partir de 1978 la noción de «gobierno» asume un papel central en la reflexión de Foucault, y lo conserva hasta el final de su vida. Con esta noción Foucault designa una forma históricamente específica de poder político, la «gubernamentalidad», que habría surgido entre los siglos XVII y XVIII y que aún caracterizaría nuestras sociedades; una forma de poder «que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad». Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 111-112 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., p. 136]. Pero para él la noción de gobierno es igualmente una grilla analítica que le permite definir el concepto mismo de poder: «El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y disponer la probabilidad. En el fondo, el poder es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios, o del compromiso de uno con respecto a otro, que del orden del “gobierno”. Es preciso dar a esta palabra la significación, muy amplia, que tenía en el siglo XVI. [...] Gobernar, en ese sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros. En consecuencia, el modo de relación propia del poder no habría que buscarlo por el lado de la violencia y la lucha ni por el lado del contrato y el vínculo voluntario (que, a lo sumo, sólo pueden ser sus

instrumentos), sino por el lado de ese modo de acción singular —ni guerrero ni jurídico— que es el gobierno». Véanse M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit., p. 1056, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 13-14 [pp. 31-32], y *Mal faire...*, ob. cit., p. 12 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 28]. Sin embargo, como Foucault lo muestra en estas conferencias, la noción de «gobierno» también permite articular entre sí el punto de vista «político» de las relaciones de poder y la perspectiva «ética» de las técnicas de sí, abriendo así el camino a los análisis sobre la relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Véanse M. Foucault, «Subjectivité et vérité» [resumen del curso], cit., p. 1033 [«Subjetividad y verdad», cit., p. 256]; *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 34-40 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 59-65]; «Les techniques de soi», cit., p. 1604 [«Las técnicas de sí», cit., p. 445]; *Le Gouvernement de soi...*, ob. cit.; *Le Courage de la vérité...*, ob. cit., y «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entrevista de Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, en *DE II*, texto n.º 356, pp. 1547-1548 [trad. esp.: «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 413-414]. <<

[70] Berkeley: así como en el siglo XVI, por ejemplo, se hablaba de gobernar a los niños, gobernar la familia o gobernar las almas. <<

[71] Se trata del tema principal del curso de 1979-1980 en el Collège de France: «¿Por qué, bajo qué forma, existe en una sociedad como la nuestra un vínculo tan profundo entre el ejercicio del poder y la obligación en que se encuentran los individuos de erigirse, en los procedimientos de manifestación de la verdad, en los procedimientos de aleturgia que necesita el poder, en actores esenciales?» Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 79 [pp. 103-104]. <<

[72] Durante el intercambio con el público que sigue a la clase del 29 de abril de 1981 del curso de Lovaina, Foucault insiste más en esa transformación, que representa a su juicio una verdadera innovación y hasta una «ruptura» en «la historia de la subjetividad occidental». Explica entonces que «la exigencia de conocimiento de sí en los cristianos no deriva del *gnothi seauton*», ya que las técnicas de sí cristianas no apuntan a establecer una relación con la verdad en general (como sí sucedía para Sócrates y Platón), sino más bien una relación con la verdad *propia* del individuo, la verdad de *uno mismo*, en particular con referencia al pecado. Véanse M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 114 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 132], e «Interview de Michel Foucault», entrevista con Jean-François de Wit y John de Wit, en *DE II*, texto n.º 349, pp. 1477-1478. <<

[73] Berkeley, en lugar de este párrafo: Entre esas técnicas, las que se orientan hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo son de extrema importancia. Esto se debe a que, para el gobierno de las personas en nuestras sociedades, cada uno debía no sólo obedecer, sino también producir la verdad sobre sí mismo. El examen de sí, el examen de conciencia y la confesión se contarían entre los más importantes de esos procedimientos. Querría mostrar la transformación, mediante esos dos procedimientos, del viejo precepto delfico «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*) en el precepto «dime cada uno de tus pensamientos» (*omnes cogitationes*), nacido y desarrollado ante todo en las instituciones monásticas. De hecho, ese precepto tuvo, creo, un papel importante en la constitución de la subjetividad moderna. Con él comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí. Esta noche intentaré esbozar la manera en que se concibieron la confesión y el examen de sí en las filosofías griegas y latinas, y mañana procuraré mostrarles qué llegó a ser en el cristianismo primitivo. En realidad, el título de estas dos conferencias habría podido y debido ser: «El origen de la hermenéutica de sí». <<

[74] Es posible que Foucault piense aquí en los estudios de Pierre Hadot, para quien la filosofía antigua era ante todo una manera de vivir que tenía por meta llevar a cabo una transfiguración del modo de ser de los individuos que la practicaban, y no una construcción teórica. Véase P.

Hadot, «Exercices spirituels», *Annuaire de la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études*, 84, 1977, pp. 25-70; reed. en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002, pp. 19-74 [trad. esp.: «Ejercicios espirituales», en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 23-58]. <<

[75] Foucault profundizará esta cuestión en *La hermenéutica del sujeto*, y precisamente en ese contexto, para describir las características de la palabra del maestro dentro de las prácticas antiguas de dirección, introducirá la noción de *parresia*: «La *parresia* es en el fondo lo que responde, por el lado del maestro, a la obligación de silencio planteada por el lado del discípulo. Así como el discípulo debe callarse para efectuar la subjetivación de su discurso, el maestro, por su parte, debe emitir un discurso que obedezca al principio de la *parresia* si quiere que lo que dice de cierto se convierta al final, al término de su acción y dirección, en el discurso verdadero subjetivado del discípulo». Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 348, pero también pp. 132-133, 158 y 338-374 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 349, pero también pp. 142, 161 y 338-389]. <<

[76] Berkeley: a menudo, pero no necesariamente, cuando es joven. <<

[77] Foucault analiza con mayor detalle los caracteres de la dirección antigua de conciencia, oponiéndolos a los de la dirección cristiana, en la clase del 22 de febrero de 1978 de *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 184-186 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 215-217], y en las clases del 12 y el 19 de marzo de 1980 del curso *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 224-230 y 260-265 [pp. 259-268 y 308-317]. Vuelve a ocuparse de este tema en la segunda hora de las clases del 3 y el 10 de marzo de 1982 del curso *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 345-348 y 390-391 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 346-349 y 377-378]. <<

[78] Se encontrarán más precisiones sobre estos puntos en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 94-96 y 131-133 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 96-98 y 140-144]. Véase asimismo F. Gros, *ibíd.*, p. 141 n. 18 [*ibíd.*, p. 159 n. 18]. <<

[79] Foucault estudia la práctica antigua del examen de sí (o de conciencia) en varias ocasiones. En la clase del 12 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, luego de una extensa exposición sobre la práctica de la dirección de conciencia en la Antigüedad y sus diferencias respecto de la dirección cristiana, aborda el tema del examen de conciencia grecorromano en cuanto «pieza esencial, fundamental» en las técnicas de dirección antigua, y lo estudia en los pitagóricos y los estoicos de la época romana (Séneca y Epicteto). Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 231-241. En cambio, en la clase del 29 de abril de 1981 del curso de Lovaina, el orden de la presentación se invierte: Foucault plantea directamente el problema de la «veridicción de sí en la Antigüedad pagana», que analiza dentro de las prácticas religiosas populares y de las religiones orientales, así como entre los pitagóricos y en Séneca, y sólo a continuación introduce el tema de la «confesión a otro». Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 91-97 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 109-115]. En la segunda hora de la clase del 24 de marzo de 1982, el contexto es otra vez diferente y el examen de conciencia antiguo se estudia, después de la premeditación de los males y la meditación de la muerte, como una de las «prueba[s] de sí mismo como sujeto de verdad». En este caso, Foucault se apoya ante todo en el examen pitagórico, luego en el examen matinal en Marco Aurelio y por último en el examen de la noche en Séneca y Epicteto: véase *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 444-445 y 460-465 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 446-448 y 457-462]. Más adelante, en el seminario dictado en la Universidad de Vermont en 1982, Foucault aborda el examen de conciencia estoico en el marco de una reflexión sobre el «cultivo del silencio» y el «arte de escuchar» bajo el Imperio (véase «Les techniques de soi», cit., pp. 1615-1618 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 456-459]), mientras que, en un artículo de 1983, se refiere al tema del examen de conciencia, sobre todo en Séneca y Marco Aurelio, pero lo hace más bien a la luz de la cuestión

de la escritura como ejercicio y arte de sí mismo: «Parece que en la relación epistolar —y por consiguiente, para ponerse uno mismo bajo la mirada del otro— es donde el examen de conciencia se formuló como un relato escrito de sí mismo». Véase M. Foucault, «L'écriture de soi», cit., pp. 1247-1249 [«La escritura de sí», cit., p. 303 (versión levemente modificada)]. Por último, se encontrará una discusión del examen de conciencia en el contexto de la «cultura de sí» en M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 65-66 y 77-79 [trad. esp.: *La inquietud de sí*, pp. 58-60 y 71-73]. <<

[80] Séneca [Sénèque], *De ira/De la colère*, III, 36, 2-4, en *Dialogues*, vol. I, trad. de Abel Bourgerly, París, Belles Lettres, 2003, p. 103 [trad. esp.: *Sobre la ira*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2001]. Los demás comentarios foucaultianos de ese pasaje de *Sobre la ira* de Séneca se encontrarán en *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 235-241; *Mal faire...*, ob. cit., pp. 94-97 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 112-115]; *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 157 y 461-464 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 166 y 458-460]; «Les techniques de soi», cit., pp. 1616-1618 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 458-459]; *Fearless Speech*, ed. de J. Pearson, Los Ángeles, Semiotext(e), 2001, pp. 145-150, y *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 77-79. Véase asimismo Frédéric Gros, en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 469 n. 17 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 458-459 n. 17]. <<

[81] Se trata de Quinto Sextio el Padre [o el Viejo], filósofo romano del siglo I a. C., de tendencia neopitagórica y estoica, de quien Séneca habla en *De ira...*, III, 36, 1, ob. cit., p. 102. <<

[82] Sobre este punto se encontrarán más precisiones en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 94 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 112-113]. <<

[83] Berkeley: que son en su totalidad una manera de incorporar a una actitud constante un código de acciones y reacciones, sea cual fuere la situación que pueda presentarse. <<

[84] Foucault estudia en detalle estos ejercicios en *La hermenéutica del sujeto*, sobre todo en las clases del 3 y el 24 de marzo de 1982. Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 338-351, 444-454 y 457-464 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 337-351, 445-451 y 456-462]. <<

[85] Berkeley, en lugar de «interpretar»: descubrir. <<

[86] Berkeley: pasada o futura. <<

[87] Galeno [Galien], *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. de Robert Van der Elst, París, Delagrave, 1914 [trad. esp.: *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno*, en *Trasíbulo o Sobre si la salud depende de la medicina o de la gimnástica... [y otros tratados]*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2005]. Foucault analiza más extensamente este tratado de Galeno al comienzo de la segunda hora de la clase del 10 de marzo de 1982 de *La hermenéutica del sujeto*. Véanse M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 378-382 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., 376-380], «La parrêsia» [conferencia pronunciada en la Universidad de Grenoble, mayo de 1982], *Anabases*, 16, 2012, pp. 170-173, y *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 72. <<

[88] Plutarco [Plutarque], «Des progrès dans la vertu», 81f-82a, en *Œuvres morales*, vol. I-2, trad. de André Philippon, París, Belles Lettres, 2003, p. 178 [trad. esp.: «Cómo percibir los propios progresos en la virtud», en *Obras morales y de costumbres*, vol. I, Madrid, Gredos, 1992]: «Siendo así, entre los hombres que necesitan asistencia médica, quienes sufren de un diente o un dedo acuden enseguida a hacerse atender por médicos; a quienes tienen fiebre los hacen ir a su casa y les piden que los auxilien; pero quienes se han sumido en la crisis de depresión, extravío o delirio, ni siquiera dejan a veces que los médicos vayan a verlos: los echan o se escapan, pues la gravedad misma de su enfermedad les impide advertir que están enfermos. Ocurre otro tanto con los hombres que viven en el error. Los hay incurables: exhiben un carácter ferozmente hostil a las personas que les demuestran sus errores y los amonestan, y las rechazan con aspereza. Y los hay que muestran disposiciones más amables: toleran a esas

personas y dejan que acudan a ellos. Ahora bien, cuando uno está en el error, ponerse en manos de personas que llevan a reconocerlo, decirles lo que siente, develarles lo que hay de malo en uno, no regocijarse de estar en falta sin que ellas lo vean, no felicitarse de que nadie lo sepa y, antes bien, confesarlo, sentir la necesidad de que alguien intervenga como maestro y reprenda, no puede ser un signo desdeñable de progreso». <<

<sup>[89]</sup> Séneca, *De tranquillitate animi/De la tranquillité de l'âme*, I, 2, en *Dialogues*, vol. IV, trad. de René Waltz, París, Belles Lettres, 1950, p. 71 [trad. esp.: *Sobre la tranquilidad del espíritu*, en *Diálogos*, ob. cit.]. Se encontrarán otros comentarios del *De tranquillitate animi* en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 235; *Mal faire...*, ob. cit., pp. 97-101 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 115-119]; *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 86, 126-129 y 150-151 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 98, 135-138 y 158-160], y *Fearless Speech*, ob. cit., pp. 150-160. <<

<sup>[90]</sup> Berkeley, en lugar de las dos últimas frases: Para escapar a ese estado, Sereno decide pues confesar la verdad a Séneca. Pero por medio de la confesión, de la descripción de su propio estado, pide a Séneca que le diga la verdad acerca de este último: al mismo tiempo que confiesa la verdad, Sereno está desprovisto de verdad. <<

<sup>[91]</sup> Véase Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, I, 5-15, ob. cit., pp. 72-74. <<

<sup>[92]</sup> El tema de la «verdad en cuanto fuerza» no es sin duda inédito en Foucault. Véanse por ejemplo *La Volonté de savoir*, ob. cit., pp. 71-74 y 81-82 [trad. esp.: *La voluntad de saber*, pp. 53-55 y 61-62]; «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 1997, pp. 45-46 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 57-58]; *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 37-38 y 98-99, y *Mal faire...*, ob. cit., p. 17 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 38]. De todos modos, el tema se aborda aquí en términos diferentes y dentro de un nuevo marco, que a continuación se retomará en el curso de 1981-1982 en el Collège de France, donde Foucault presenta la ascesis (*askesis*) antigua como una «práctica de la verdad»; es decir, como una serie de ejercicios apuntados a «modificar el ser del sujeto» y a constituir a este «como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad»; en este curso precisa además que, si es menester «que esta verdad afecte al sujeto», sin embargo, no se trata (a diferencia del cristianismo) «de que el sujeto se vuelva objeto de un discurso veraz». Ese es en efecto el tema de la *paraskeue* (preparación, equipamiento): la *askesis* antigua, explica Foucault, apunta a equipar al sujeto para que pueda responder tan pronto como sea necesario a los acontecimientos de la vida, y ese equipamiento está constituido por *logoi* (discursos) que son en realidad «esquemas inductores de acciones que son tales, en su valor y su eficacia inductora, que a partir del momento en que se presentan —que están presentes en la cabeza, el pensamiento, el corazón, el cuerpo mismo de quien los posee—, pues bien, su poseedor actuará como si lo hiciera espontáneamente. Como si fueran esos *logoi* mismos los que, confundiéndose poco a poco con su propia razón, su propia libertad y su propia voluntad, hablaran, hablaran para él: no sólo diciéndole lo que hay que hacer sino haciendo concretamente, según la modalidad de la racionalidad necesaria, lo que hay que hacer». Así, concluye Foucault, la *askesis* antigua «hace del decir veraz un modo de ser del sujeto»: tiene esencialmente por sentido y función ocuparse de «la subjetivación del discurso veraz». Véanse M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 233, 303-313 y 316 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 239, 301-310 y 313], «Les techniques de soi», cit., p. 1618 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 459-460]; «L'écriture de soi», cit., p. 1238 [«La escritura de sí», cit., p. 291], y «L'éthique du souci de soi», cit., p. 1532 [«La ética del cuidado de sí», cit., p. 394]. Sin embargo, es oportuno señalar que en todos esos textos ya no aparecerá el tema de la «verdad en cuanto fuerza». <<



[93] Berkeley, en lugar de «Sus placeres no son [...] en cuanto fuerza»: Para él se trata de indicar, con la mayor exactitud posible, a qué sigue todavía atado y de qué ya se ha desatado, con respecto a qué es libre y de qué cosas exteriores depende. El *verum fateri* que se propone no es el hecho de sacar a la luz del día secretos profundos. Se trata antes bien de los lazos que lo atan a cosas que él no domina. Es una suerte de inventario de la libertad en el marco de un código de acciones. No es una enumeración de faltas pasadas, es un estado de las dependencias.

Pero hay que ir más lejos. Sereno hace esa confesión no sólo para exponer el verdadero estado de su alma, sino también para aprender de Séneca la verdad con respecto a sí mismo. Ahora bien, ¿cuál es esa suerte de verdad que Sereno necesita y cuya revelación pide a Séneca? ¿Un diagnóstico? Eso es en realidad lo que dice el propio Sereno, y es lo que Séneca le da. Y ese diagnóstico no consiste en declarar: «Esto es lo que eres», «Estos son los malos secretos que padeces». Séneca se conforma con decir: «No creas ser un enfermo que no puede llegar a curarse. Eres un convaleciente que no se da cuenta de que se ha curado». Séneca ayuda a Sereno a situarse en el camino que debe llevarlo a la *terra firma* de sus virtudes; hace hincapié exactamente en eso. Pero, como ustedes podrán ver, en sí mismo ese diagnóstico es un análisis muy breve. Es apenas una parte ínfima de lo que dice Séneca, y el tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu* dice mucho más que eso. ¿Qué tipo de respuesta da Séneca en ese tratado a las necesidades de Sereno? ¿Una teoría filosófica? Para nada. ¿Una nueva presentación de preceptos morales? Está claro que Sereno no la necesita. En su confesión ha demostrado conocer muy bien los grandes principios morales que son necesarios para una vida filosófica. La verdad que Sereno necesita no es un conocimiento adicional. Es algo que debe sumarse al conocimiento que posee, al de su propio estado y al de los preceptos morales. Esa adición a lo ya conocido no es un conocimiento, es una fuerza; una fuerza capaz de transformar el puro conocimiento y la simple conciencia en un verdadero modo de vida. Y es lo que Séneca intenta hacer, lo que le transmite a Sereno cuando se vale de una serie de argumentos, de demostraciones, de ejemplos persuasivos, no para descubrir una verdad todavía desconocida en Sereno, sino para explicar, digamos, hasta qué punto la verdad es verdadera. El objetivo del discurso de Séneca no es sumar a algunos principios teóricos una fuerza de coerción procedente de otra parte; es transformar la verdad en una fuerza victoriosa, incoercible. Séneca debe dar un lugar a la verdad en cuanto fuerza. <<

[94] Berkeley: del discípulo. <<

[95] Foucault ya había hablado de la *gnome* en la conferencia «El saber de Edipo», dictada dos veces en los Estados Unidos, en 1972: efectivamente, en *Edipo rey* de Sófocles la *gnome* es, junto con la *tekhne*, el atributo fundamental del saber y el poder de Edipo, porque gracias a ella este afirma haber resuelto el enigma de la Esfinge. Foucault explica entonces que la *gnome* se opone a un modo de saber consistente en aprender algo de alguien: la *gnome*, al contrario, es un saber «que no enseña nada de nadie». Véanse M. Foucault, «Le savoir d'Œdipe», en *Leçons sur la volonté de savoir*, ob. cit., pp. 239-240 [«El saber de Edipo», en *Lecciones sobre la voluntad de saber...*, ob. cit., pp. 270-271], y «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1434 [trad. esp.: «La verdad y las formas jurídicas», p. 54]. Foucault vuelve a esta palabra de manera más detallada en la clase del 23 de enero de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, siempre en el contexto de una lectura de *Edipo rey*: *gnome* quiere decir «consejo, opinión, manera de pensar, forma de juzgar», en oposición a un saber obtenido después de una búsqueda o un descubrimiento de la verdad. Más precisamente, «*gnome* es una palabra técnica que forma parte del vocabulario político judicial de la Grecia del siglo V a. C.» y que indica la opinión que el ciudadano se ve en la necesidad de dar en el transcurso de una deliberación política o a raíz de un proceso judicial. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 55 y 66. Sobre estos temas, y como fuente posible de las afirmaciones de Foucault, véase asimismo

Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, F. Maspero, 1972 [trad. esp.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1987], reed. en J.-P. Vernant, *Œuvres: religions, rationalités, politique*, París, Seuil, 2007, vol. I, pp. 1102, 1147, 1156 y 1160. De todos modos, en estas conferencias Foucault parece proponer una interpretación diferente de la *gnome*: a la vez «unidad de la voluntad y el conocimiento» y «breve frase por la cual la verdad aparece en toda su fuerza y se implanta en el alma de las personas». De manera similar, en la clase del 6 de mayo de 1981 del curso de Lovaina, Foucault menciona la palabra *gnome* (en el contexto de la dirección antigua de conciencia) y explica que indicaba a la vez un conocimiento y un precepto, una verdad y una regla. Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 130 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 149]. Por eso, aunque en *La hermenéutica del sujeto* no se utilice esta palabra, cabe pensar que se trata de ella cuando durante la primera hora de la clase del 17 de febrero de 1982 Foucault habla de las «recomendaciones hechas al discípulo, en las primeras *Epístolas a Lucilio*», donde Séneca propone a Lucilio un ejercicio de meditación que «no se hace a través de un recorrido cultural que tome el saber en general» sino, más bien, «de acuerdo con la muy antigua técnica griega, a partir de sentencias, a partir de proposiciones, que son a la vez enunciado de verdad y dictado de una prescripción, a la vez afirmación y prescripción». Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 250 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 255-256]. <<

[96] Según Foucault, el cristianismo «hereda» varias técnicas de sí elaboradas por la filosofía antigua, pero las inscribe en un marco diferente, señalado por nuevas modalidades de ejercicio del poder y formas inéditas de extracción de la verdad. En ese contexto, las técnicas de sí producen entonces, en realidad, efectos de subjetivación opuestos a los de las técnicas antiguas, y dan lugar a un sujeto «cuyos méritos se identifican de manera analítica», un sujeto que está «atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de la verdad que se le impone». Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., p. 188 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., p. 219]. <<

[97] En la segunda hora de la clase del 24 de marzo de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault afirma que la ascesis filosófica «no es en absoluto del tipo de la ascesis cristiana, cuya función, en esencia, es establecer cuáles son, en su orden, los renunciamientos necesarios que deben conducir hasta el punto extremo de la renuncia a sí mismo». Al contrario, la ascesis filosófica es «una manera determinada de constituir al sujeto de conocimiento verdadero como sujeto de acción recta», un sujeto que se da «como correlato de sí mismo un mundo, que es un mundo percibido, reconocido y experimentado como prueba». Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 465 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 463 (traducción levemente modificada)]. <<

[98] Berkeley, a partir de «5) Podemos ver», el final de la conferencia es diferente: 5) Si el papel de la confesión y la consulta es hacer lugar a la verdad en cuanto fuerza, es fácil comprender que el examen de sí tenga casi el mismo papel. Hemos visto que si Séneca rememora cada noche sus errores, es para memorizar los preceptos de conducta morales, y la memoria no es otra cosa que la fuerza de la verdad cuando esta está permanentemente presente y activa en el alma. Un recuerdo permanente en el individuo y su discurso íntimo, una retórica persuasiva en el consejo del maestro: tales son los aspectos de la verdad considerada como una fuerza. Podemos concluir pues que en la filosofía antigua el examen de sí y la confesión pueden considerarse como un juego de verdad<sup>(4)</sup>, y un juego de verdad importante, pero cuyo objetivo no es descubrir una realidad secreta en el interior del individuo. El objetivo de ese juego de verdad es hacer del individuo un lugar donde la verdad pueda aparecer y actuar en cuanto fuerza real por la presencia del recuerdo y la eficacia del discurso.

Podemos ver que esta práctica del examen de sí y la confesión se mantiene en el marco de lo que los griegos llamaron durante mucho tiempo *gnome*. El término *gnome* designa la unidad

de la voluntad y el conocimiento; designa también una breve frase —una sentencia, unos pocos versos— por la cual la verdad aparece en toda su fuerza y se implanta en el alma de los simples mortales. En la primera forma de la filosofía griega, los poetas y los hombres divinos decían la verdad a los simples mortales por medio de ese tipo de *gnome*, por medio de *gnomai*; *gnomai* muy breves, muy imperativos, y tan profundamente iluminados por la luz poética que era imposible olvidarlos y escapar a su poder. Creo que ustedes podrán ver que el examen de sí y la confesión, tal como es posible encontrarlos en Séneca, por ejemplo, pero también en Marco Aurelio, Epicteto, etc.; ese examen de sí y esa confesión, aun en época tan tardía como el siglo I d. C., seguían siendo una suerte de desarrollo de la *gnome*. Así, podríamos llamar sí mismo gnómico el tipo de sí mismo que la filosofía antigua, la filosofía griega y latina, propone como modelo y como blanco: un sí mismo en que la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad deben ser una sola y misma cosa.

En resumen, el sí mismo debe constituirse por obra de la fuerza de la verdad. Esta fuerza radica en la capacidad mnemónica del individuo y en la calidad retórica del discurso del maestro, y estas dependen en parte del arte de la memoria y del arte de la persuasión, de modo que las tecnologías de sí en el mundo antiguo no están ligadas a un arte de la interpretación, sino a otros como la mnemotécnica y la retórica. La observación de sí, el examen de sí, la interpretación de sí, no aparecerán en la tecnología de sí antes del cristianismo. Ese es el punto que intentaré explicarles mañana. Gracias. <<

[99] En varias oportunidades Foucault insiste en la discontinuidad entre el *gnothi seauton* antiguo y el «conócete a ti mismo» moderno, incluso durante el debate que sigue a las Howison Lectures de Berkeley (véase [el siguiente fragmento](#) en el presente volumen). Véase asimismo Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 16 y 443-444 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 18 y 440], donde Foucault afirma que no hay que «establecer una historia continua del *gnothi seauton* que tenga por postulado, implícito o explícito, una teoría general y universal del sujeto», sino «empezar [...] por una analítica de las formas de la reflexividad, una historia de las prácticas que les sirven de soporte, para poder dar su sentido —su sentido variable, su sentido histórico, su sentido nunca universal— al viejo principio tradicional del “conócete a ti mismo”». <<

[100] Berkeley, el comienzo de la conferencia es diferente: Varias personas me han pedido que hiciera un breve resumen de lo que dije ayer por la noche. Voy a tratar de hacerlo como si se tratara de una buena serie de televisión. ¿Qué pasó entonces en el último episodio? Nada demasiado importante, en realidad. Intenté explicar por qué me interesé en la práctica del examen de sí y la confesión. Estas dos prácticas me parecen buenos testimonios de un problema mayor, que es la genealogía del sí mismo moderno. Querría presentar a grandes rasgos esta genealogía, que me obsesiona desde hace años, porque es uno de los posibles caminos para librarse de la filosofía tradicional del sujeto, desde el punto de vista lo que llamo las técnicas de sí. Y entre esas técnicas de sí, las más importantes en nuestras sociedades modernas son, creo, las que se relacionan con el análisis interpretativo del sujeto, con la hermenéutica de sí. ¿Cómo se constituyó esta hermenéutica de sí? Ese es el tema de estas dos conferencias. Anoche hablé de las técnicas de sí griegas y romanas, o al menos de dos de ellas: la confesión y el examen de sí. Es un hecho que en las filosofías helenísticas y romanas tardías damos muy a menudo con la confesión y el examen de sí. ¿Son estos los arquetipos de la confesión y el examen de sí cristianos? ¿Son las primeras formas de la hermenéutica de sí moderna? Traté de mostrarles que diferían bastante de eso. Creo que su objetivo no es descifrar una verdad oculta en las profundidades del individuo, sino otra cosa: dar fuerza a la verdad en el individuo; constituir el sí mismo como unidad ideal de la voluntad y la verdad. Ahora, ocupémonos del cristianismo como cuna de la hermenéutica de sí occidental. <<

[101] Por «obligación de verdad» Foucault entiende dos cosas: «Por un lado, la obligación de

creer, admitir, postular, sea en el orden de la fe religiosa o en el de la aceptación de un saber científico, y por otro, la obligación de conocer nuestra propia verdad, pero asimismo de decirla, ponerla de manifiesto y autenticarla». Véase «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 249-250 [trad. esp.: «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit», en *Obrar mal...*, ob. cit., p. 266]. <<

<sup>[102]</sup> Berkeley, a partir de «e incluso tiene la obligación», el final del párrafo es diferente: la obligación, también, al menos en la rama católica del cristianismo, de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad; la obligación, asimismo, no sólo de creer en ciertas cosas, sino igualmente de mostrar que cree en ellas; todo cristiano está obligado a manifestar su fe. <<

<sup>[103]</sup> Se encontrarán descripciones análogas de las «obligaciones de verdad» del cristianismo, con el polo de la fe, del dogma y del Libro por un lado, y por otro el polo del sí mismo y de la confesión —la obligación de «buscar la verdad de uno mismo, descifrarla como condición de salvación y manifestarla a otra persona»—, en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 89-91 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 107-109], y «Les techniques de soi», cit., pp. 1623-1624 [«Las técnicas de sí», cit., p. 465]. En cambio, en el curso de 1979-1980 en el Collège de France, para presentar esa dualidad, esa «extraordinaria tensión» que atraviesa el cristianismo, Foucault habla de dos «régimenes de verdad» diferentes, el régimen de la fe y el de la confesión. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 81-82 y 99-100 [pp. 105-108 y 124-127]. <<

<sup>[104]</sup> San Agustín [saint Augustin], *Les Confessions*, libro x, 1, 1, en *Œuvres de saint Augustin*, vol. 14, trad. de Eugène Tréhorel y Guilhen Bouissou, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1996 [trad. esp.: *Las confesiones*, en *Obras completas*, vol. II, Madrid, BAC, 2013]: «Resulta, en efecto, que has amado la verdad, porque aquel que hace la verdad accede a la luz» (*Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam venit ad lucem*). San Agustín parafrasea el Evangelio según san Juan, 3, 21: «Pero el que obra la verdad se acerca a la luz, para que quede de manifiesto que actúa como Dios quiere» [*Biblia de Jerusalén*, nva. ed. revisada y aumentada, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, p. 1548]. <<

<sup>[105]</sup> En 1978, durante su estadía en Japón, Foucault tuvo la oportunidad de hablar con especialistas sobre la relación entre la mística budista zen y las técnicas de la mística cristiana. Véase D. Defert, «Chronologie», cit., p. 74. En esa ocasión, afirma que la espiritualidad cristiana y sus técnicas buscan «cada vez más individualización», a fin de explorar mediante el «dime quién eres» lo que hay «en el fondo del alma del individuo», mientras que el zen y las técnicas de la espiritualidad budista procuran atenuar la importancia del individuo: tienden a una «desindividualización» o una «desobjetivación». Así, según Foucault, aunque el zen y el misticismo cristiano no puedan compararse, sus técnicas son comparables: véanse «La scène de la philosophie» (entrevista con Moriaki Watanabe), en *DE II*, texto n.º 234, pp. 592-593 [trad. esp.: «La escena de la filosofía», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p. 172], y «Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen» (testimonio recopilado por Christian Polac), en *DE II*, texto n.º 236, p. 621. Foucault volverá a referirse en diversas ocasiones, aunque siempre brevemente, a esa comparación, que enunciará a veces en los términos de la relación entre sujeto y verdad. Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 183 [pp. 218-219], y «Sexualité et solitude», cit., p. 991 [«Sexualidad y soledad», cit., pp. 228-229], donde afirma: «Un cristiano tiene necesidad de la luz de la fe si quiere sondear quién es. Y a la inversa, no se puede concebir que tenga acceso a la verdad sin que su alma sea purificada. También el budista debe ir hacia la luz y descubrir la verdad sobre sí mismo. Pero la relación entre las dos obligaciones es completamente diferente en el budismo y en el cristianismo. En el budismo el mismo tipo de iluminación conduce al individuo a descubrir quién es él y qué es la verdad. A favor de esta iluminación simultánea de sí y de la verdad, el individuo descubre que el

sí mismo no es más que una ilusión» [traducción levemente modificada]. <<

[106] En la última clase del curso de 1979-1980 en el Collège de France, Foucault habla de la necesidad en que se veía el cristianismo, que quería establecerse como una religión de salvación, de apartarse de la presunción de perfección que caracterizaba los movimientos gnósticos, donde existía la idea de que el espíritu es una chispa, una partícula de la divinidad, y de que la salvación se alcanza mediante la recuperación en uno mismo de ese elemento divino. Así, «para el gnóstico, conocer a Dios y reconocerse es lo mismo»: conocimiento de sí y memoria de lo divino se identifican. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 303-304 [pp. 353-355]. Foucault también aborda la gnosis desde el punto de vista de la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en la primera clase del curso *La hermenéutica del sujeto*, donde presenta el gnosticismo, justamente, como una suerte de excepción a las dos maneras principales e históricamente dominantes de entender la relación entre subjetividad y verdad: la moderna, de la «filosofía», y la antigua, de la «espiritualidad». A continuación, en la clase del 17 de febrero de 1982, opone dos «modelos» del conocimiento de sí: el modelo platónico y gnóstico, al que atribuye una «función memorística» (reminiscencia del ser del sujeto por sí mismo), y el modelo cristiano, que tiene más bien una «función exegética» (detectar la naturaleza y el origen de las mociones internas que se producen en el alma). Para terminar, en la primera hora de la clase del 17 de marzo de 1982, Foucault sostiene que la espiritualidad cristiana dentro de las instituciones monásticas, desde fines del siglo III, se liberó de la gnosis al rechazar sus dos principios fundamentales: el principio del conocimiento de sí y el principio del reconocimiento de sí como elemento divino. Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 18, 246 y 402-403 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 34-35, 251 y 399]. Sobre las fuentes posibles de las referencias foucaultianas a la gnosis, véase Michel Senellart, en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 133 n. 6 [es la n. 6 a la clase del 13 de febrero de 1980; pp. 142-143]. <<

[107] Berkeley: Si el sí mismo gnómico de los filósofos griegos, del que les hablaba anoche, tenía que construirse como una identificación de la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad, podríamos decir que hay un sí mismo gnóstico, cuya descripción encontramos en el Evangelio de Tomás<sup>(5)</sup> o en los textos maniqueos. Ese sí mismo gnóstico debe descubrirse en el individuo, pero como una partícula, una chispa olvidada de la luz primitiva. <<

[108] En la clase del 1.º de marzo de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault presenta la mística de manera análoga; es decir, como una forma de contraconducta que escapa en esencia al poder pastoral y a su «economía de la verdad» (fundada en la enseñanza a todos los fieles de la verdad como dogma, y en la extracción de la verdad como secreto descubierto en el fondo del alma de cada uno). Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 215-217 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 243-247]. En la última clase de su último curso en el Collège de France, Foucault vuelve a hablar de la mística, esta vez en cuanto «polo parresiástico del cristianismo», que ha subsistido, aunque en los márgenes, contra el polo antiparresiástico de la tradición ascético monástica, esa «gran empresa de la sospecha parresiástica que el hombre está destinado a manifestar y practicar con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, por obediencia a Dios y en el temor y el temblor suscitados por ese mismo Dios». Véase M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, ob. cit., pp. 307-308 [*El coraje de la verdad...*, ob. cit., p. 347]. <<

[109] Se hallarán más precisiones sobre esta historia y el papel complejo que en ella tuvo el protestantismo en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 165-166 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 183-184]. <<

[110] Foucault describe en detalle la historia de estas prácticas más tardías de la confesión cristiana en la clase del 19 de febrero de 1975 del curso *Los anormales*, y vuelve a referirse a ella en la clase del 13 de mayo de 1981 del curso de Lovaina. Véanse M. Foucault, *Les*

*Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, ed. de Valerio Marchetti bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 1999, pp. 161-179 [trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 162-186], y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 182-189 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 201-208]. <<

[111] En el curso *Del gobierno de los vivos* Foucault analiza tres grandes prácticas de manifestación de la verdad individual dentro del cristianismo de los primeros siglos: el bautismo, la penitencia eclesiástica o canónica y la dirección de conciencia. En particular, dedica al bautismo (estudiado sobre todo a partir de los textos de Tertuliano) la segunda mitad de la clase del 6 de febrero y las clases del 13 y 20 de febrero de 1980. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 101-158 [pp. 127-193]. A continuación, sin embargo, en las conferencias, los seminarios y los artículos donde aborda el mismo tema, Foucault siempre decide concentrarse más bien en la penitencia y la dirección de conciencia —es decir, en la *exomologesis* y la *exagoreusis*— y deja de lado el bautismo. <<

[112] Berkeley, en lugar de «Cuando se habla de confesión [...] en la vida monástica»: Y en vez de considerar el cristianismo como la religión de un libro que debe interpretarse, querría considerarlo como la religión de un sí mismo que debe descifrarse. En otras palabras, el libro griego por antonomasia, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, ya era, antes del cristianismo, materia de interpretación para los propios griegos; pero el sí mismo griego no era materia de interpretación. Ayer intenté mostrarles por qué no era materia de interpretación, a pesar del hecho de que los filósofos griegos practicaban la confesión y el examen de sí. Cuando se habla de confesión y de examen de sí en el cristianismo, se tiene en mente, desde luego, el sacramento de la penitencia y la confesión canónica de los pecados. Pero estas son innovaciones bastante tardías en el cristianismo, y los cristianos de los primeros siglos conocían formas por completo diferentes de manifestación de la verdad acerca de sí mismos. Estas formas son, creo, determinantes si se quiere comprender cómo comenzó en Occidente la hermenéutica de sí. <<

[113] Berkeley: determinado acto. <<

[114] Foucault ya habla de la penitencia en el cristianismo primitivo en la clase del 19 de febrero de 1975 del curso *Los anormales (Les Anormaux...*, ob. cit., pp. 159-160 [*Los anormales...*, ob. cit., pp. 161-162]); además, le consagra la totalidad de la clase del 5 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, así como la segunda parte de la clase del 29 de abril de 1981 del curso de Lovaina. Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 189-210 [pp. 221-252], y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 101-110 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 119-129]. Para terminar, también describe brevemente la práctica de la *exomologesis* en «Les techniques de soi», cit., pp. 1624-1627 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 465-469]. <<

[115] Berkeley: de *facere veritatem*, como diría san Agustín. <<

[116] Para mayores precisiones sobre este término, véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 150-151 y 197-198 [pp. 182-183 y 233-235], y *Mal faire...*, ob. cit., p. 103 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 121-122]. «Ὁμολογεῖν significa “decir lo mismo”; es “estar de acuerdo”, “dar el asentimiento”, “convenir en algo con alguien”. ἐξομολογεῖν, el verbo mediante el cual se designan esos actos —el sustantivo es ἐξομολόγησις—, es, no “estar de acuerdo”, sino “manifestar su acuerdo”. Y la *exomologesis* será entonces la manifestación del acuerdo, el reconocimiento, el hecho de convenir en algo, a saber, el propio pecado y el hecho [de ser] pecador. Esto es, en términos generales, la *exomologesis* que se pide al penitente». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 197 [p. 233]. <<

[117] Berkeley, el comienzo del párrafo es diferente: ¿Qué significa ese término? En un sentido muy general, designa el reconocimiento de un hecho, un acuerdo sobre la verdad de un hecho. Pero en el rito penitencial, en lo que respecta al rito penitencial, creo que las cosas pueden

representarse esquemáticamente de la siguiente manera. Cuando un pecador solicita la penitencia, expone al obispo las razones de su pedido; en otras palabras, explica las faltas que ha cometido<sup>[6]</sup>. En cualquier caso, esta exposición debía ser extremadamente breve y no formaba parte de la propia penitencia; la precedía, pero no formaba parte de ella. <<

<sup>[118]</sup> Tertuliano [Tertullien], *De la pudicité*, XIII, 7, en *Œuvres de Tertullien*, vol. III, trad. de Eugène-Antoine de Genoude, París, Louis Vivès, 1852, p. 274 [trad. esp.: *La pudicicia*, en *La penitencia—La pudicicia*, Madrid, Ciudad Nueva, 2011]: «Tomando de la mano al culpable, oculto bajo un cilicio, cubierto de ceniza y con muestras exteriores de su duelo y su abatimiento, lo obliga a prosternarse públicamente ante las viudas y los sacerdotes, a implorar el socorro de nuestros hermanos, a besar el suelo bajo sus pasos, a arrojarse humildemente a sus pies». <<

<sup>[119]</sup> San Jerónimo [saint Jérôme], carta LXXVII, a Océano, sobre la muerte de Fabiola, 4-5, en *Correspondance*, vol. IV, trad. de Jérôme Labourt, París, Belles Lettres, 2002, pp. 43-45 [trad. esp.: *Epistolario*, vol. I, Madrid, BAC, 1993]: «Bajo la mirada de toda la ciudad de Roma, durante los días que preceden a las Pascuas, en la basílica que fue antaño de Laterano, decapitado por la espada de un César, ella formaba parte de las filas de los penitentes; el obispo, los sacerdotes y todo el pueblo la acompañaban con su llanto, y ella, desgredada, pálido el rostro, descuidadas las manos, la cabeza sucia de cenizas y humildemente gacha. [...] Mostró a todos su herida y, sobre su cuerpo palidecido, Roma contempló llorosa sus cicatrices: tenía el pecho descompuesto, la cabeza desnuda, la boca cerrada. [...] Hería el rostro con el cual había seducido a su segundo marido». <<

<sup>[120]</sup> Berkeley: estrictamente. <<

<sup>[121]</sup> Cipriano de Cartago [Cyprien de Carthage], carta xxxvi, III, 3, en *Correspondance*, vol. I, trad. de Louis Bayard, París, Belles Lettres, 2002, p. 91 [trad. esp.: *Obras de san Cipriano. Tratados, cartas*, Madrid, BAC, 1964]: «Es pues para ellos hora de hacer penitencia de su falta, sentir el pesar de su caída, mostrarse reservados, dar pruebas de humildad y de modestia, atraer por su sumisión la clemencia divina, hacer descender sobre ellos la divina misericordia». <<

<sup>[122]</sup> Paciano de Barcelona [Pacien de Barcelone], *Paraenesis sive Exhortatorius libellus ad paenitentiam*; versión francesa: «Exhortation à la pénitence», 12, en Cyrille Vogel (comp., trad. y presentación), *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, París, Cerf, 1966, p. 100 [trad. esp.: «Exhortación a la penitencia», en *Obras*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1958]: «No tengáis vergüenza a causa de las obras de penitencia por cumplir, no demoréis en valeros lo más rápido posible de los remedios apropiados para el mal, en sumir vuestro corazón en la aflicción, en envolveros el cuerpo con un sayal a guisa de vestido, en derramaros ceniza en la cabeza, en maceraros en los ayunos, en dejaros —finalmente— socorrer por las intercesiones de toda la comunidad». <<

<sup>[123]</sup> Al analizar la *exomologesis*, Foucault insiste siempre en su dimensión dramática, pública, espectacular, y lo hace precisamente para marcar mejor el contraste con la *exagoreusis* (la verbalización exhaustiva de los pecados). La *exomologesis* no es una conducta verbal sino una gran teatralización de la vida, del cuerpo, de los gestos del penitente, donde el lenguaje tiene un papel menor: «está por completo del lado de los elementos expresivos no verbales o, si se utilizan palabras, si se ruega, si se suplica, no es en absoluto para decir el pecado que uno ha cometido, es para afirmar que uno es pecador. [...] Lo que habla en esta *exomologesis* es la ceniza, es el cilicio, es la vestimenta, son las maceraciones, son las lágrimas, y en ella lo verbal sólo tiene una función expresiva». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 207 [pp. 248-249]. Desde un punto de vista exclusivamente verbal, y no por cierto de contenido, la insistencia en la teatralidad y la expresividad no verbal de la *exomologesis* encontrará un paralelo en el estudio foucaultiano del cinismo antiguo, cuya especificidad radica precisamente en el hecho de que la *parresia*, para el cínico, no sólo consiste o ni siquiera

consiste ante todo en una práctica verbal, sino en una forma de la existencia que hace visible, «en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma». Véase M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, ob. cit., p. 159 [*El coraje de la verdad...*, ob. cit., p. 185]. <<

[124] Tertuliano, *La Pénitence*, X, en *Œuvres de Tertullien*, vol. II, ya cit., p. 212 [trad. esp.: *La penitencia*, en *La penitencia—La pudicia*, ob. cit.]: «La mayoría, sin embargo, retrocede ante la penitencia como ante una declaración que los exhibe en público [*ut publicationem sui*], o bien la postergan día tras día». <<

[125] El modelo del martirio también tiene un papel importante en la reflexión sobre la *parresia* y el cinismo antiguo que Foucault desarrolla en su último curso en el Collège de France. En particular, en la clase del 29 de febrero de 1984 sugiere que la expresión *martyron tes aletheias* (ser testigo de la verdad), utilizada por Gregorio Nacianceno en su vigesimoquinta homilía, podría caracterizar lo que fue el cinismo durante toda la Antigüedad y, además, lo que será a lo largo de la historia de Occidente. Véase M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, ob. cit., p. 160 [*El coraje de la verdad...*, ob. cit., pp. 185-186]. <<

[126] Ambrosio de Milán (san Ambrosio) [saint Ambroise], *La Pénitence*, X, trad. de Roger Gryson, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», 1971, p. 193 [trad. esp.: *La penitencia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1999]. Para ilustrar la ruptura que representa la conversión, san Ambrosio cuenta la historia de un joven que, al reencontrarse con una muchacha a la que antaño amaba pero ha dejado de amar, no le dirige la palabra. La joven, creyendo que él no la ha reconocido, le dice: «Soy yo», y él le responde: «Pero yo ya no soy yo [*ego non sum ego*]». <<

[127] Se trata de lo que Foucault, al final de la clase del 5 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, llama «paradoja de la humildad cristiana», que «afirma una verdad y, al mismo tiempo, la borra; que califica al cristiano de pecador y, al mismo tiempo, lo califica de ya no pecador» (porque «soy tanto menos pecador cuanto más afirmo serlo»). Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 209 [pp. 250-251], y «Les techniques de soi», cit., p. 1626 [«Las técnicas de sí», cit., p. 468]. Esta paradoja deriva del hecho de que, mediante la *exomologesis*, «uno quiere morir para la muerte»: la muerte que manifiesta al ayunar, al renunciar a todo, etc., «es la muerte que uno es y representa porque ha pecado, pero también es a la vez la muerte que quiere con respecto al mundo». Así, al mostrar que estoy muerto y, a la vez, que muero para la muerte, por un lado hago surgir la verdad de mí mismo en cuanto pecador, y por otro borro la muerte al tornarme capaz de renacer. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 208 [pp. 249-250]. <<

[128] Berkeley, en lugar de estos tres últimos párrafos: Esta forma, atestiguada desde finales del siglo II, subsistirá durante mucho tiempo en el cristianismo, pues encontramos sus secuelas en las órdenes de penitentes, tan importantes en los siglos XV y XVI. Puede advertirse que los procedimientos de manifestación de la verdad son allí múltiples y complejos. Algunos actos de *exomologesis* se efectúan en privado, pero la mayoría se dirige al público. Tertuliano tiene una expresión característica para designar ese aspecto de la penitencia: *publicatio sui*. El penitente debe hablar, utiliza un medio verbal para expresarse como pecador, pero, en esa manifestación de sí, la parte no verbal es la más importante: vestimenta, gestos, súplicas, lágrimas, etc. En esta *exomologesis*, en esta *publicatio sui*, el pecado no se designa por medio de una descripción precisa, por medio de un análisis verbal, sino principalmente por medio de una expresión somática y simbólica. Al exponer su cuerpo, Fabiola pone bajo la mirada de todos la carne que ha cometido el pecado. Hay en eso algo paradójico. En realidad, la *publicatio sui* tiene dos funciones. Está destinada a borrar el pecado, a suprimirlo, a hacerlo desaparecer, a restaurar la pureza anterior adquirida por el bautismo, pero también está destinada a mostrar al pecador tal como es: sucio, profanado, manchado. La mayoría de los actos que constituyen la penitencia no desempeñan el papel de decir la verdad con respecto al pecado; su papel es



mostrar el ser verdadero del pecador, o el verdadero ser de pecador del sujeto. La expresión de Tertuliano, *publicatio sui*, no es una manera de decir que el pecador debe explicar sus pecados; la expresión significa que debe producirse a sí mismo en cuanto pecador, en su realidad de pecador.

Y ahora la pregunta es: ¿por qué el hecho de manifestarse como pecador debe resultar eficaz para borrar los pecados? Para echar un vistazo sucinto a este problema, podemos decir que los Padres cristianos recurren a tres modelos. El bien conocido modelo médico: uno debe mostrar sus llagas si quiere curarse. Otro modelo de uso frecuente es el modelo del tribunal y el juicio: siempre se aplaca al juez al confesar espontáneamente las faltas. El día del juicio, el demonio mismo se levantará para acusar al pecador; si este se le ha adelantado y se ha acusado a sí mismo, el enemigo se verá obligado a quedarse quieto. Pero el modelo más importante utilizado para justificar la necesidad de la *exomologesis*, de la *publicatio sui* en la penitencia, es de índole por completo diferente. Es el modelo del martirio. No hay que olvidar que la práctica y la teoría de la penitencia se elaboraron en gran medida alrededor del problema de los relapsos<sup>(7)</sup>. El mártir es quien prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a su fe. El relapso renuncia a la fe para conservar la vida de aquí abajo; sólo se lo reintegrará si, a su vez, se expone en forma voluntaria a una especie de martirio del que todos serán testigos, y esa especie de martirio es la penitencia. En síntesis, la penitencia, en la medida en que es una reproducción del martirio, es una afirmación de la *metanoia*, del cambio, de la ruptura con uno mismo, con su pasado; una ruptura con el mundo y con toda la vida anterior<sup>(8)</sup>. Como verán, esta manifestación no tiene pues la función de establecer una identidad. Sirve antes bien para testimoniar, por la manifestación dramática de lo que uno es, el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo. *Ego non sum ego*, tal es la fórmula que está en el corazón de la *publicatio sui*, de la *exomologesis*. Y los gestos ostentosos de maceración tienen por función mostrar, a la vez, el estado de pecador en su verdad y la autenticidad de la ruptura. Es una revelación de sí que al mismo tiempo es una destrucción de sí. Recordarán cuál era el objetivo de la tecnología de sí estoica: superponer el sujeto del conocimiento y el sujeto de la verdad por medio de una rememoración continua de las reglas. Al contrario, la *exomologesis*, la *publicatio sui* que caracteriza la penitencia, procura superponer, por un acto de ruptura violenta, la verdad acerca de uno mismo y la renuncia a sí. <<

<sup>[129]</sup> Foucault ya se ocupa de la dirección cristiana de conciencia, oponiéndola a la dirección antigua, en el marco de su estudio del poder pastoral. Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 184-186 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 215-217]. Vuelve en detalle a esta forma de confesión y las diferencias que la distinguen de la *exomologesis* y la dirección pagana de conciencia en las clases del 12, 19 y 26 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, y las clases del 6 y 13 de mayo de 1981 del curso *Obrar mal, decir la verdad*. Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 219-307 [pp. 253-358], *Mal faire...*, ob. cit., pp. 123-170 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 141-188], y «Les techniques de soi», cit., pp. 1627-1632 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 468-474]. <<

<sup>[130]</sup> Berkeley: ante todo en el mundo oriental. <<

<sup>[131]</sup> Berkeley: esta filosofía griega tuvo una gran influencia en el mundo oriental y. <<

<sup>[132]</sup> San Juan Crisóstomo [saint Jean Chrysostome], homilía XLII, «Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour l'auditeur de parler pour plaire, qu'il est de la plus grande utilité comme de la plus rigoureuse justice d'accuser ses péchés», en *Œuvres complètes*, vol. III, trad. bajo la dirección de Jean-Baptiste Jeannin, Bar-le-Duc, Louis Guérin et Cie., 1864, p. 401: «No bien nos levantamos, antes de apersonarnos en la plaza pública y ocuparnos de asunto alguno, hacemos venir a nuestro criado, le pedimos cuenta de los gastos que se han hecho, a fin de saber lo que se ha gastado con tino o sin tino, y qué suma nos queda. Si nos queda poco, buscamos en nuestra mente nuevos recursos para no vernos expuestos a morir de hambre. Debemos

proceder de la misma manera en la conducción de nuestra vida. Llamemos a nuestra conciencia, hagámosle rendir cuentas de las acciones, los dichos, los pensamientos. Examinemos lo que nos beneficia o nos perjudica; lo que hemos dicho de malo, las palabras maledicentes, burlonas, ultrajantes que nos hemos permitido; el pensamiento que nos ha llevado a lanzar miradas demasiado libres; el designio que hemos tramado en nuestro perjuicio, sea con la mano, sea con la lengua, sea incluso con los ojos. Dejemos de gastar sin tino y tratemos de reemplazar los gastos nocivos por fondos útiles, las palabras indiscretas por plegarias, las miradas demasiado libres por el ayuno y la limosna. Si gastamos sin tino, sin poner nada en su lugar ni acumular para el cielo, caeremos insensiblemente en una extrema indigencia y quedaremos librados a suplicios tan intolerables por su duración como por su intensidad. A la mañana hacemos que nos rindan cuentas de nuestros gastos pecuniarios; a la noche, luego de nuestra cena, cuando estamos acostados y nadie nos perturba ni inquieta, tenemos que pedirnos cuentas a nosotros mismos de nuestra conducta, de lo que hemos hecho y dicho durante el día; y si encontramos algo malo, es menester juzgar y castigar a nuestra conciencia, entristecer a nuestro corazón culpable, reprenderlo con tal fuerza que, sensible a nuestras reprimendas, las recuerde al día siguiente y no se atreva ya a precipitarnos en el mismo abismo de pecado». <<

[133] Véase por ejemplo san Basilio [saint Basile], *Exhortatio de renuntiatione saeculi*, 4, en *Patrologia Graeca*, vol. 31, 633B: «Todo acto realizado sin la orden o el permiso del superior es un robo o un sacrilegio que lleva a la muerte y no a la utilidad, aunque te parezca bueno» (cit. por Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1955, pp. 190-191). <<

[134] Berkeley: Y Casiano cuenta la historia de un joven monje que se encontraba tan enfermo que estaba al borde de la muerte. Pero antes de morir pide permiso a su maestro, que se lo prohíbe. Vive pues algunas semanas más, tras las cuales el maestro le ordena morir, y el joven monje muere<sup>(9)</sup>. <<

[135] En la clase del 19 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault habla de las «dos obligaciones fundamentales» que constituyen el aspecto característico de la dirección cristiana de conciencia dentro de las instituciones monásticas: «obedecer en todo y no ocultar nada» o, en otras palabras, «no querer nada por sí mismo» y «decirlo todo de sí mismo». A continuación desarrolla en detalle ese «principio de obediencia», que opone a la idea y la práctica de la dirección antigua: en la dirección cristiana, si se debe obedecer, no es con vistas a un objetivo «exterior» (la tranquilidad del alma, la felicidad, la sabiduría, etc.), sino para producir un «estado de obediencia» permanente y definitivo. Aquí, pues, «la obediencia produce la obediencia», vale decir que la obediencia —que es a la vez sumisión («quiero lo que quiere el otro»), *patientia* («no quiero querer otra cosa que el otro») y humildad («no quiero querer»)— es la condición y, al mismo tiempo, la meta de la dirección. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 260-269 [pp. 308-317]. Se encontrará un planteo análogo en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 127-138 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 145-156]. Por lo demás, Foucault ya había descripto esa «instancia de la obediencia pura» en oportunidad de su estudio del pastorado cristiano. Véanse M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 177-182 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 205-213] y «“*Omnes et singulatim*”: vers une critique de la raison politique», en *DE II*, texto n.º 291, pp. 964-965 [trad. esp.: «“*Omnes et singulatim*”: hacia una crítica de la razón política», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós—I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 112-114]. <<

[136] Sobre este principio de contemplación, véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 293, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 144-145 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 162-163] y «Les techniques de soi», cit., p. 1628 [«Las técnicas de sí», cit., p. 470]. <<

[137] Berkeley: divina. <<

[138] Juan Casiano [Jean Cassien], *Institutions cénobitiques*, trad. de Jean-Claude Guy, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», 1965 [trad. esp.: *Instituciones cenobíticas*, Zamora, Monte Casino, 2000], y *Conférences*, 2 vols., trad. de E. Pichery, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», 1955-1959 [trad. esp.: *Colaciones*, 2 vols., Madrid, Rialp, 1958-1962]. <<

[139] Al margen de los textos ya citados, Foucault también aborda el examen de sí descrito por Casiano en «Le combat de la chasteté», en *DE II*, texto n.º 312, pp. 1114-1127 [trad. esp.: «El combate de la castidad», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 261-274], donde analiza el testimonio de aquel sobre las prácticas de la vida monástica a fin de estudiar la hermenéutica cristiana del sujeto desde el punto de vista del surgimiento de la cuestión de la «carne». Esta cuestión, por otra parte, debía constituir el tema del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, *Les Aveux de la chair*. Foucault también se refiere a Casiano en la clase del 24 de febrero de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto* y en un breve pasaje del seminario de 1983 sobre la *parresia* que da en la Universidad de California en Berkeley, donde señala las diferencias entre el examen de sí cristiano y el ejercicio estoico del examen de las representaciones, tal como lo describen Epicteto y Marco Aurelio. Véanse M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet...*, ob. cit., pp. 286-288 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., 289-291], y *Fearless Speech*, ob. cit., pp. 160-162. <<

[140] Berkeley, en lugar de las dos últimas frases: Las *Instituciones* y las *Colaciones* de Juan Casiano presentan de una manera bastante sistemática y clara el examen de sí y la confesión tal como se practicaban entre los monjes egipcios a quienes Casiano visitó antes de volver al sur de Francia y escribir esos dos libros que son algo así como un relato de viaje por los monasterios de Egipto y Palestina. Entonces, ¿cómo describe Juan Casiano el examen de sí y la confesión que practican los monjes a quienes él visitó en Oriente? <<

[141] Se encontrarán mayores precisiones sobre este término en M. Senellart, en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 310 n. 32, así como en F. Brion y B. Harcourt, en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 190 n. 1 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 208 n. 1]. <<

[142] J. Casiano, «Première conférence de l'abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal», IV, en *Conférences*, ob. cit., vol. I, p. 248 [trad. esp.: «Primera conferencia del abad Sereno. De la movilidad del alma y de los espíritus del mal», en *Colaciones*, ob. cit.]. <<

[143] Berkeley, en lugar de «A tal punto que la materia prima [...] el punto único que es Dios»: A tal punto que la materia prima sobre la cual se ejercen la vigilancia y el examen de sí no es el deseo de la voluntad; es un dominio anterior al deseo, una materia mucho más tenaz. Esa materia es lo que los Padres griegos llaman (de manera casi siempre peyorativa) *logismoï*, en latín *cogitationes*, los pensamientos, los movimientos casi imperceptibles de los pensamientos, la movilidad permanente del alma, un alma que Casiano describe utilizando dos palabras griegas, *polykinetos kai aeikinetos*, [lo cual quiere decir] que el alma está siempre en movimiento y en todas las direcciones. <<

[144] J. Casiano, «Première conférence de l'abbé Moïse. Du but et de la fin du moine», XVIII, *ibíd.*, p. 99 [trad. esp.: «Primera conferencia del abad Moisés. Del objetivo y fin del monje», *ibíd.*]. <<

[145] J. Casiano, «Première conférence de l'abbé Serenus», V, *ibíd.*, pp. 249-250. <<

[146] J. Casiano, «Première conférence de l'abbé Moïse», XX-XXII, *ibíd.*, pp. 101-107. <<

[147] Berkeley: fragmento no pronunciado. <<

[148] Esta referencia a Freud aparece también en el curso de 1979-1980 en el Collège de France y en el curso de Lovaina, pero con diferencias significativas. En la clase del 12 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault relaciona la concepción freudiana de la censura con la práctica del examen de conciencia tal como Séneca la describe en *Sobre la ira*, sobre todo en lo que se refiere a su aspecto «preparatorio» para un buen dormir. Véase M. Foucault,

*Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 237 [p. 278]. En cambio, de manera análoga a lo que hace en esta conferencia, al comienzo de la clase del 13 de mayo de 1981 del curso *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault menciona la imagen de la censura freudiana en relación con los textos de Casiano. En un momento posterior de esa misma clase vuelve a hablar de Freud, pero ahora para plantear el problema del inconsciente y de la elaboración de «una hermenéutica de sí que dispondrá de técnicas interpretativas». Por último, durante la clase del 20 de mayo de 1981 Foucault vuelve a la hermenéutica cristiana del sujeto y afirma: «Por medio de una serie de trabajos en que, desde luego, Freud y el psicoanálisis ocupan un lugar central, la hermenéutica del sujeto se abrió a finales del siglo XIX a un método de desciframiento muy alejado de la práctica del examen permanente y la verbalización exhaustiva que acabo de mencionarles con referencia a la espiritualidad cristiana. Se abrió una hermenéutica del sujeto, lastrada o cargada, que tenía por instrumento y por método principios de desciframiento tanto más cercanos a los principios de análisis de un texto». Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 162, 168-169 y 224 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 180, 186 y 242]. Foucault ya había abordado el problema de la hermenéutica en Freud en una intervención durante un coloquio realizado en 1964, que se publicó tres años después con el título «Nietzsche, Freud, Marx», en *DE I*, texto n.º 46, pp. 592-607 [trad. esp.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970]. <<

[149] Foucault da más precisiones sobre este término en la clase del 26 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 285-301 [pp. 327-352]. <<

[150] Berkeley: y los Padres griegos *diakrisis*. <<

[151] Berkeley: perversa porque. <<

[152] Berkeley: mucho más ingenua porque. <<

[153] Berkeley, en lugar de esta frase: El cambista de Casiano es un operador de verdad por medio de la *discretio* y la *diakrisis*; la censura freudiana es un operador simbólico o un operador de falsedad por medio del simbolismo. <<

[154] Foucault lleva a cabo el estudio de esta verbalización que tiene en sí misma una virtud interpretativa en la última clase del curso de 1979-1980 en el Collège de France, así como en la clase del 6 de mayo de 1981 del curso de Lovaina. Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 299-303 [pp. 347-354], y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 138 y 148-149 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 156 y 166-167]. Por lo demás, Foucault ya había mencionado el problema de la verbalización permanente y exhaustiva en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, al hablar de un proyecto de «puesta en discurso» del sexo que se forjó en una tradición ascética y monástica, y del que el siglo XVII hizo una regla para todos. Véase M. Foucault, *La Volonté de savoir*, ob. cit., p. 29 [trad. esp.: *La voluntad de saber*, p. 17]. Como lo explica de manera muy clara en mayo de 1982, durante una conferencia dictada en la Universidad de Grenoble: «[En la *exagoreusis* tenemos una] obligación muy singular, que no volveremos a encontrar a continuación porque, después de todo, la confesión de los pecados no es la obligación de decirlo todo; la confesión de los pecados es la obligación de decir las faltas que uno ha cometido, desde luego, no es la obligación de decirlo todo, de entregar su pensamiento a algún otro. La obligación de decirlo todo es completamente singular en la espiritualidad cristiana de los siglos IV y V. Vamos a volver a encontrarla luego; tendrá pese a todo una larga historia paralela y un poco subterránea en comparación con el gran ritual de la penitencia, pero la reencontramos sin duda en la dirección de conciencia tal como esta se desarrolla, tal como florece en los siglos XVI y XVII». Véase M. Foucault, «La parrêsia», cit., p. 159. <<

[155] Berkeley, en lugar de «Pero debemos ir más allá [...] el movimiento que puedes advertir en tu pensamiento»: Esta noche querría insistir en algo distinto o, al menos, en algo que está ligado a esto de manera indirecta. Hay algo verdaderamente importante en la manera como Casiano plantea el problema de la verdad con respecto al pensamiento. 1) Los pensamientos

—no los deseos, ni las pasiones, ni las actitudes, ni los actos— aparecen en Casiano y en toda la espiritualidad que él representa como un campo de datos subjetivos que deben considerarse y analizarse en cuanto objetos<sup>[10]</sup>. Y creo que es la primera vez en la historia que los pensamientos se consideran como objetos posibles de un análisis. 2) Los pensamientos no deben analizarse en relación con su objeto, según la experiencia objetiva o según reglas lógicas; debe sospecharse de ellos, porque pueden modificarse secretamente, disfrazarse en su propia sustancia. 3) Lo que el hombre necesita, si no quiere ser víctima de sus propios pensamientos, es un trabajo perpetuo de interpretación, una hermenéutica perpetua. La función de esta hermenéutica es descubrir la realidad oculta dentro del pensamiento. 4) Esa realidad que es capaz de ocultarse dentro de mis pensamientos es un poder, un poder que no es de índole distinta a la de mi alma, como sí lo es, por ejemplo, el cuerpo. El poder que se oculta dentro de mis pensamientos es de la misma índole que mis pensamientos y mi alma: es el diablo, es la presencia de algún otro en mí<sup>[11]</sup>. Esta constitución del pensamiento como campo de datos subjetivos que exigen un análisis interpretativo para descubrir el poder del otro en mí es, creo, si la comparamos con las tecnologías de sí estoicas, una manera absolutamente novedosa de organizar la relación entre la verdad y la subjetividad. Creo que aquí comienza la hermenéutica de sí.

Pero debemos ir más allá, porque el problema es: ¿cómo es posible realizar en forma continua esa necesaria hermenéutica de nuestros pensamientos, cómo es posible hacer ese trabajo del cambista, cómo es posible ser el cambista de nosotros mismos, el cambista de nuestros pensamientos? La respuesta que dan Casiano y sus inspiradores con respecto a este trabajo de cambista es a la vez obvia y sorprendente. Hela aquí: tú serás el cambista de ti mismo, serás el cambista de tus pensamientos, interpretarás tus pensamientos, serás un hermeneuta de ti mismo, sólo al decir esos pensamientos al maestro o al padre, al confesar, no tus faltas, no tus actos, no lo que has hecho, [sino] al confesar tus pensamientos, el movimiento de tus pensamientos, los más imperceptibles movimientos. Y esta operación, el hecho de decir a algún otro lo que pasa en tu conciencia, en tu pensamiento, es el mecanismo que lleva a cabo el trabajo del cambista. <<

[156] J. Casiano, «Seconde conférence de l'abbé Moïse. De la discrétion», xi, en *Conférences*, ob. cit., vol. I, pp. 121-123 [trad. esp.: «Segunda conferencia del abad Moisés. De la discreción», en *Colaciones*, ob. cit.]. <<

[157] Berkeley: con los pensamientos debajo de los cuales se oculta. <<

[158] J. Casiano, «Seconde conférence de l'abbé Moïse», x, ob. cit., pp. 120-121. <<

[159] En las clases del 3 y 10 de marzo de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*, al mencionar una vez más el «desarrollo extraordinariamente complejo, complicado e importante del arte de hablar» en la espiritualidad cristiana, Foucault destaca una inversión esencial producida por el cristianismo en la historia de las obligaciones de «decir veraz»: «La [psicagogía] grecorromana estaba aún muy próxima a la pedagogía. Obedecía a la misma estructura general que hace que el maestro sea quien emite el discurso de verdad. El cristianismo, por su parte, va a separar psicagogía y pedagogía, al exigir al alma sujeta al trabajo psicagógico, el alma que es conducida, que diga una verdad; verdad que sólo ella puede decir, que sólo ella posee y que no es el único sino uno de los elementos fundamentales de la operación por medio de la cual su modo de ser va a modificarse. Y en eso consistirá la confesión cristiana». Véase. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 345-347 y 390-391 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 345-347 y 389]. Sobre esa «inversión de la carga», véanse asimismo M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 138-139 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 156-157]; «La parrêsia», cit., pp. 159-160 y 183, y *Le Gouvernement de soi...*, ob. cit., p. 47 [*El gobierno de sí*, ob. cit., p. 64]. <<

[160] Berkeley, en lugar de esta frase: Posee en su seno un poder de *diakrisis*, de diferenciación,

de *discretio*. <<

[161] Berkeley: El monje debe decir al padre *omnes cogitationes*, todos sus pensamientos. <<

[162] Berkeley, en lugar de «debe ir»: debe ser exhaustiva, pero debe ir igualmente. <<

[163] Berkeley: El camino que lleva de la noche a la luz de la conciencia es también el camino que lleva de Satanás a Dios. <<

[164] Para mayores precisiones sobre este término, véase M. Senellart, en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 311-312 n. 53 [p. 350 n. 53]. <<

[165] Berkeley: la *publicatio sui*. <<

[166] Berkeley: la verbalización exhaustiva. <<

[167] Berkeley, en lugar de esta frase: La maceración ascética ejercida sobre el cuerpo y la obligación de verbalización aplicada a los pensamientos, esas dos cosas —maceración somática y verbalización—, son simétricas. <<

[168] Al final de su curso de 1979-1980 en el Collège de France, Foucault afirma que «ese vínculo entre producción de verdad y renuncia a sí es lo que podríamos llamar el esquema de la subjetividad cristiana; digamos, con más exactitud, el esquema de la subjetivación cristiana, un procedimiento de subjetivación que históricamente se formó y se desarrolló en el cristianismo y que se caracteriza de manera paradójica por el vínculo obligatorio entre mortificación de sí y producción de la verdad de sí mismo». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 303. En la primera clase del curso de 1981-1982 en el Collège de France, Foucault habla de una serie de «paradojas de la historia de la moral» que, a su juicio, contribuyeron a descalificar el principio del cuidado de sí mismo después de la Antigüedad, pero no se refiere explícitamente al cristianismo (véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 14-15 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 32]). Sin embargo, dos años después parece sugerir que sería posible «agregar» a esa serie la «paradoja del cuidado de sí en el cristianismo»; es decir, el hecho, precisamente, de que en el cristianismo buscar la propia salvación significa en efecto cuidar de sí, pero ese cuidado debe tomar la forma de la renuncia a sí. Según Foucault, en nuestras sociedades esta paradoja cristiana contribuyó sin duda a transformar el cuidado de sí en algo sospechoso, «denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo». Véase M. Foucault, «L'éthique du souci de soi», cit., pp. 1531 y 1536 [«La ética del cuidado de sí», cit., p. 397]. <<

[169] Berkeley, a partir de «Debemos sacrificar el sí mismo», el final del párrafo es diferente: Debemos sacrificar el sí mismo para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos comprender ese sacrificio no sólo como un cambio radical de modo de vida, sino como la consecuencia de una fórmula como esta: llegarás a ser el sujeto de la manifestación de la verdad acerca de ti mismo a condición de renunciar a ser el sujeto de tu propia voluntad por la obediencia a los otros o la puesta en escena simbólica de tu propia muerte en la *publicatio sui*. *Facere veritatem*, hacer la verdad acerca de uno mismo, es imposible sin ese sacrificio. <<

[170] Berkeley: minúsculos. <<

[171] Al terminar su seminario en la Universidad de Vermont, en 1982, Foucault destaca de manera análoga que, a partir del siglo XVIII, «las “ciencias humanas” han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente, haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución de un nuevo sujeto». Véase M. Foucault, «Les techniques de soi», cit., p. 1632 [«Las técnicas de sí», cit., pp. 473-474]. <<

[172] En el transcurso de una conversación con Hubert Dreyfus en Berkeley, el 24 de octubre de 1980, Foucault afirma: «Mi problema es que tenemos, en la filosofía occidental, o al menos en la filosofía francesa, [...] una tradición en la cual una filosofía del sujeto que se interpreta a sí mismo, que se interroga a sí mismo, pretende descubrir una filosofía objetiva del ser humano

(que puede ser un humanismo, que puede ser una antropología, etc.). Ese movimiento de la antropología, del antropologismo o del humanismo, esa inversión, esa tendencia perpetua que yo llamaría hermenéutica, consiste en descubrir, en buscar, a partir de uno mismo y de su experiencia en cuanto es una experiencia subjetiva, algo que pueda valer universalmente como conocimiento objetivo del ser humano. Eso es lo que quiero criticar». Y prosigue explicando que, «desde un punto de vista metodológico, la única manera de no darse al comenzar una esencia humana que recuperemos o que definamos de tal modo que no se la pueda recuperar, es analizar en primera instancia, a partir de las prácticas, de las prácticas en su historicidad, [lo] que hemos hecho. Y con eso, por un lado evitamos, claro está, darnos al comenzar una naturaleza humana, una esencia humana que sea tal o cual, o evitamos además decir, como sostenía la tesis existencialista, “la esencia humana es tal que no se la puede conocer”. Esta era, pese a todo, una manera de darse una naturaleza humana: es un antropologismo negativo. Si queremos evitar tanto la antropología positiva como la antropología negativa, creo que el punto de partida necesario es el método de análisis histórico de las prácticas». Véase M. Foucault, «Discussion about books», inédito, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 18(1). <<

[173] Esta expresión podría hacer pensar en lo que Foucault dice el 17 de febrero de 1982 en el marco de su curso *La hermenéutica del sujeto*: «Tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética de sí, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética de sí, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética de sí, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo». Véase M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 241 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., p. 246 (traducción levemente modificada)]. Pero sería posible asimismo interpretarla a la luz de los textos sobre Kant y la *Aufklärung*, donde Foucault desarrolla la idea de una «crítica» en la forma de una «ontología de nosotros mismos», que es a la vez una «ontología de la actualidad» y asume por tanto un claro valor «político». Véase M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, ob. cit., p. 22 [*El gobierno de sí*, ob. cit., p. 39]; «What is Enlightenment», cit., p. 1393 [«¿Qué es la Ilustración?», cit., pp. 347-348], y «Qu’est-ce que les Lumières?», en *DE II*, texto n.º 351, pp. 1506-1507 [trad. esp.: «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y verdad*, ob. cit., p. 207]. Lo que hay que destacar, en todo caso, es el vínculo entre trabajo político e indagación histórica: como Foucault lo afirma en una entrevista de 1981, siempre se trata de «tornar más frágiles las cosas por medio [del] [...] análisis histórico o, mejor, mostrar a la vez por qué y cómo las cosas pudieron configurarse así, pero mostrar que se constituyeron a través de una historia precisa. [...] Nuestra relación con la locura es una relación históricamente constituida. Y como es históricamente constituida, se la puede destruir políticamente. Cuando digo “políticamente” doy un sentido muy amplio a la palabra “política”: en todo caso, hay posibilidades de acción, ya que se optó por esas soluciones mediante unas cuantas acciones, reacciones, mediante una serie de luchas, de conflictos, para responder a una serie de problemas». Véase M. Foucault, «Entretien de Michel Foucault avec André Bertin», en *Mal faire...*, ob. cit., p. 243 [trad. esp.: «Entrevista de Michel Foucault con André Bertin», en *Obrar mal...*, ob. cit., pp. 258-259]. <<

[174] Berkeley, a partir de «Primero, como ven, la aparición de un nuevo tipo de sí mismo», el final de la conferencia es diferente: 1) La aparición de lo que podríamos llamar el sí mismo gnoseológico. Recordarán lo que les dije ayer: la tecnología de sí griega apuntaba a producir lo que yo llamaba el sí mismo gnómico, una superposición permanente (en forma de memoria) del sujeto del conocimiento y el sujeto de la voluntad. Recordarán lo que indiqué al comienzo de esta conferencia: en los movimientos de tipo gnóstico se trataba de constituir una unidad

ontológica, el conocimiento del alma y el conocimiento del ser, y se habría constituido entonces lo que podríamos llamar «sí mismo gnóstico». En el cristianismo vemos el desarrollo de una tecnología mucho más compleja. Esta tecnología, primero, preserva la diferencia entre conocimiento de sí y conocimiento del ser. Y esa es la principal diferencia con el sí mismo gnóstico, con la tecnología de sí gnóstica. Y [segundo,] esa tecnología de sí cobra forma, no en la identificación de la voluntad y la verdad, como en el sí mismo gnóstico; cobra forma en la constitución de los pensamientos en cuanto datos subjetivos que deben interpretarse. El papel de intérprete es asumido por el trabajo de una verbalización continua de los más imperceptibles movimientos del pensamiento; por esa razón podríamos decir que el sí mismo cristiano que está ligado a esa técnica es un sí mismo gnoseológico.

2) El segundo punto que me parece importante es este: en el cristianismo primitivo hubo una oscilación perpetua entre una tecnología de verdad sobre sí vuelta hacia la manifestación del ser, la *exomologesis* —una *exomologesis* que podríamos llamar la tentación ontológica del cristianismo—, y una tecnología de verdad vuelta hacia el análisis discursivo de los pensamientos, y me refiero a la *exagoreusis*, que podríamos llamar la tentación epistemológica del cristianismo. Y como saben, después de muchas oscilaciones, después de muchos conflictos y fluctuaciones, la segunda, la *exagoreusis*, la tentación epistemológica del cristianismo, se llevó la victoria.

3) Aun en esa técnica hermenéutica derivada de la *exagoreusis*, la producción de la verdad no puede alcanzarse sin una condición muy estricta e imperativa: como hemos visto, la hermenéutica de sí implica el sacrificio de sí y, desde luego, un proceso de no identidad. Y esa es, creo, la contradicción profunda o, si se quiere, la mayor riqueza de las tecnologías cristianas de sí: no hay verdad acerca de sí mismo sin sacrificio de sí. El carácter central de la confesión de los pecados en el cristianismo encuentra aquí su explicación. La verbalización en la confesión de los pecados se institucionaliza en cuanto juego de verdad discursivo, que es un sacrificio del sujeto que precisamente está hablando de ellos.

4) Y, último punto, creo que uno de los grandes problemas de la cultura occidental ha sido encontrar la posibilidad de fundar la hermenéutica de sí, no en el sacrificio del sí mismo, sino en un surgimiento positivo del sí mismo, un surgimiento teórico y práctico del sí mismo, una orientación hacia una tecnología de la identidad de sí y no una tecnología sacrificial de sí. Esa era la meta de las instituciones judiciales desde mediados de la Edad Media, era también la meta de las prácticas médicas, psiquiátricas y psicológicas desde fines del siglo XVIII, era también la meta de la teoría política, filosófica y epistemológica desde el siglo XVII. Creo que ese es el fundamento, la raíz profunda de lo que podríamos llamar el antropologismo permanente de la manera de pensar occidental. Creo que ese antropologismo, esa orientación hacia una tecnología de la identidad y hacia una teoría del hombre como raíz de una hermenéutica de sí, están ligados a la situación, a la herencia del cristianismo. Están ligados al profundo deseo de la sociedad occidental moderna de sustituir por la figura positiva del hombre el sacrificio que era para el cristianismo la condición de la apertura del sí mismo como campo de una interpretación indefinida. O podemos decir que el problema, uno de los problemas de la cultura occidental era este: ¿cómo podemos salvar la hermenéutica de sí y deshacernos del necesario sacrificio del sí mismo que estaba ligado a esa hermenéutica desde los comienzos del cristianismo? En el transcurso de los dos últimos siglos el problema fue: ¿cuál podría ser el fundamento positivo de la tecnología de sí que hemos desarrollado durante siglos y siglos?

Pero acaso ha llegado la hora de hacernos otra pregunta: ¿vale la pena salvar esa hermenéutica de sí? ¿Realmente necesitamos todavía esa hermenéutica de sí que heredamos de los primeros siglos del cristianismo? ¿Necesitamos a un hombre, un hombre positivo, para servir de fundamento a esa hermenéutica de sí? Quizás el problema del sí mismo no sea descubrir lo que es, sino descubrir que el sí mismo no es otra cosa que el correlato de la tecnología construida



en nuestra historia. Y de ser así el problema tal vez no sea encontrar un fundamento positivo para esas tecnologías interpretativas, tal vez el problema sea ahora cambiar esas tecnologías o deshacerse de ellas, y deshacerse entonces del sacrificio que está ligado a ellas. En ese caso, uno de los problemas políticos principales, en el sentido estricto de la palabra «política», el problema principal, sería la política de nosotros mismos. Les agradezco su atención. <<

[175] Foucault hablará más extensamente de san Agustín algunos días después, a comienzos de noviembre de 1980, durante un seminario que coordina en inglés, con Richard Sennett, en el Institute for the Humanities de la Universidad de Nueva York. Ese seminario se publicará de manera parcial en 1981 con el título «Sexuality and solitude». Véase M. Foucault, «Sexualité et solitude», cit. En esta oportunidad, sin embargo, Foucault no se ocupa de la confesión sino de la «libidinización del sexo» y del «nuevo modo de aprehensión de sí como ser sexual» que propusieron el cristianismo y en particular san Agustín, en *La Ciudad de Dios y Contra Julianum*. Véase ibíd., pp. 993-996 [«Sexualidad y soledad», cit., pp. 230-233]. <<

[176] Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 347 y 372-374 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 347 y 372-374], donde habla, sobre todo con referencia a los epicúreos, de la «obligación de ser franco con los amigos, decir todo lo que uno guarda en el corazón». <<

[177] Para mayores precisiones sobre el papel de los *cordis affectus* en las *Confesiones*, véase Peter Brown, *La Vie de saint Augustin* (1971), nva. ed. aumentada, trad. de Jeanne-Henri Marrou, París, Seuil, 2001, pp. 219-221 [trad. esp.: *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970; nva. ed. aumentada, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento Editorial, 2001]. <<

[178] Foucault aborda este problema en la clase del 30 de enero de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, donde presenta el protestantismo como «cierta manera de ligar el régimen de la confesión y el régimen de la verdad», que hace que la adhesión al contenido dogmático adopte «la misma forma que la relación de sí consigo en la subjetividad que se explora a sí misma». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 83-84 [pp. 108-110]. En la clase del 29 de abril de 1981 del curso de Lovaina, Foucault explica, en forma aún más clara, que el protestantismo fue «la gran empresa por medio de la cual la cultura occidental, la cultura europea, el cristianismo occidental, procuró [...] plantear sobre nuevas bases y en nuevos términos el vínculo entre la obligación de creer en la verdad y la obligación de descubrir en uno mismo algo que fuera una verdad, que fuera la verdad del texto y al mismo tiempo la verdad de sí mismo». Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 90 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 108]. <<

[179] En la clase del 13 de mayo de 1981 del curso de Lovaina, Foucault sostiene que, a partir de los siglos XII-XIII, la Iglesia se convirtió en «la institución dentro [de la] cual se juridizan fundamentalmente las relaciones entre Dios y el hombre», y que «la Reforma —Lutero, Calvino— será sin duda el inmenso esfuerzo por desjuridizar las relaciones entre el hombre y Dios». Véase ibíd., p. 185 [ibíd., p. 204]. <<

[180] Foucault dice: «la *exagoreusis*». <<

[181] Foucault traza la historia de la progresiva «juridización» de la penitencia y la confesión, conjugándola con la historia del lugar cada vez más importante que ocupa la confesión en las instituciones y los procedimientos judiciales desde la Edad Media hasta el siglo XX, en las clases del 13 y 20 de mayo de 1981 del curso de Lovaina. Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 161-233 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 179-250]. <<

[182] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[183] Véase M. Foucault, *Surveiller et punir...*, ob. cit., pp. 23-26 [*Vigilar y castigar...*, ob. cit., pp. 30-35]. <<

[184] Foucault lo explica con claridad en la clase del 1.º de febrero de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, cuando opone el punto de vista del gobierno al «marco jurídico de la

soberanía»: si la finalidad de la soberanía es el sometimiento a la ley, en la perspectiva del gobierno, al contrario, se trata de disponer cosas —es decir, de «utilizar tácticas y no leyes»— para «hacer de tal suerte que, por una serie de medios, pueda alcanzarse tal o cual fin». Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 101-107 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 123-130]. <<

[185] Véase M. Foucault, *Surveiller et punir...*, ob. cit., pp. 287-298 [*Vigilar y castigar...*, ob. cit., pp. 327-341], donde describe el exceso o la serie de excesos de lo «carcelario» con respecto a lo «judicial»: de la formación de un «saber clínico sobre los penados» a la elaboración de la noción de individuo «peligroso», siempre autenticadas por las nuevas ciencias humanas. Véase asimismo M. Foucault, «L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle», en *DE II*, texto n.º 220, pp. 443-464 [trad. esp.: «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 37-58]. <<

[186] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[187] Es probable que Foucault haga alusión aquí a la decepción que suscitó en él la lectura de la obra colectiva *Liberté, libertés*, publicada en 1976 y dirigida por Robert Badinter para alimentar la reflexión del Partido Socialista; véase R. Badinter (comp.), *Liberté, libertés: Réflexions du Comité pour une Charte des Libertés*, París, Gallimard, 1976. Foucault volverá a ese texto en 1977, en una intervención acerca de la evolución de la función de lo judicial en el seminario del Sindicato de la Magistratura, en la cual critica lo que llama «multiplicación de las funciones judiciales a través del cuerpo social». Véase «Michel Foucault à Goutelas: la redéfinition du “judiciable”», *Justice*, 115, junio de 1987, pp. 36-39. Véase asimismo D. Defert, «Chronologie», cit., p. 70. <<

[188] Véase M. Foucault, «Enfermement, psychiatrie, prison», entrevista con David Cooper, Jean-Pierre Faye, Marie-Odile Faye y Marina Zecca, en *DE II*, texto n.º 209, pp. 332-360 [trad. esp.: «Encierro, psiquiatría, prisión», en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 87-127]. <<

[189] Véase *ibíd.*, pp. 351-355 [*ibíd.*, pp. 113-120]. <<

[190] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[191] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[192] Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 13-14 [p. 31]: «En los cursos de los dos últimos años traté [...] de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder, si entendemos “gobierno”, claro está, no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato —y antiguo, además— de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres». <<

[193] Para la distinción entre «relaciones estratégicas», «técnicas de gobierno» y «estados de dominación», y la explicación del lugar que, en ese marco, asume la «relación de sí consigo», véase M. Foucault, «L'éthique du souci de soi», cit., pp. 1547-1548 [«La ética del cuidado de sí», cit., pp. 413-414]. <<

[194] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[195] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[196] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[197] Se encontrarán mayores precisiones al respecto en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 297-298 [pp. 345-347], y *Mal faire...*, ob. cit., pp. 167-168 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 185-186]. <<

[198] Foucault retoma y reelabora esta lectura de Descartes en el curso de 1981-1982 en el Collège de France, donde traza la distinción entre «filosofía» y «espiritualidad» y define el

«momento cartesiano» como el acontecimiento, muy complejo, que marca una ruptura en la historia de la verdad y la hace ingresar a su «edad moderna»: a partir de ese momento, «lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento». Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 15-20 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 32-36]. Hay que señalar, con todo, que en ese contexto el término «espiritualidad» ya no remite a las técnicas «espirituales» del cristianismo, sino a los «ejercicios espirituales» tal como los definió Pierre Hadot (véase P. Hadot, «Exercices spirituels», cit.). Dos años después, Foucault matiza un poco su postura en relación con Descartes, al precisar que las *Meditaciones* son una empresa «espiritual» (en el sentido de que son una «práctica de sí»), pues permiten al filósofo acceder a cierto modo de ser, con la salvedad de que ese modo de ser «está por completo definido por el conocimiento». Las *Meditaciones* de Descartes llevan así a cabo una inédita *superposición* de las «funciones de la espiritualidad [con el] ideal de un fundamento de la cientificidad». Véanse M. Foucault, «L'éthique du souci de soi», cit., pp. 1541-1542 [«La ética del cuidado de sí», cit., p. 408], y «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en *DE II*, texto n.º 326, pp. 1229-1230 [trad. esp.: «Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso», en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 156-158]. <<

[199] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[200] Interrupción de la grabación. <<

[201] Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 73-74 [p. 96]: «La cuestión que me gustaría plantear, una vez más, es esta: ¿cómo es posible que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad tenga que manifestarse, y hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otra parte, se espere de esa manifestación de la verdad, en la forma de la subjetividad, efectos que están más allá del orden del conocimiento y son del orden de la salvación y la liberación para cada uno y para todos? De manera general, los temas que querría abordar este año [son] estos: ¿cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad y la salvación para todos y cada uno?». <<

[202] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[203] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[204] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[205] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[206] Véanse M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 75-76 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 86-87], y *Le Courage de la vérité*, ob. cit., pp. 147 y 227 [*El coraje de la verdad...*, ob. cit., pp. 171-172 y 259]. Véase asimismo M. Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», cit., p. 1226 [«Acerca de la genealogía de la ética», cit., pp. 152-153], donde Foucault explica claramente que en Platón la contemplación de sí mismo «es una forma de contemplación ontológica y no psicológica», y que conocerse a sí mismo significa «conquistar el conocimiento ontológico del modo de ser del alma», sin que sea necesario, por tanto, practicar examen de conciencia alguno. <<

[207] Foucault pronuncia estas palabras en francés. <<

[208] Se encontrarán mayores precisiones al respecto en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 224, y *Mal faire...*, ob. cit., p. 114 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 132]. <<

[209] Heráclito, fragmento 101: «Yo mismo era el objeto de mi estudio», en Jean-Paul Dumont, con la colaboración de Daniel Delattre y Jean-Louis Poirier (comps.), *Les Présocratiques*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1988, p. 169 [trad. esp.: Geoffrey S. Kirk, Earle Raven y Michael Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, t. I, Madrid, Gredos, 1984]. <<

[210] El 24 de octubre de 1980, durante una conversación con Hubert Dreyfus, Foucault vuelve a ciertos puntos abordados en las Howison Lectures y en este debate. En esa oportunidad, especifica: «Lo que entiendo [por hermenéutica de sí] es algo más amplio que el mero uso de la hermenéutica para el conocimiento del ser humano. Entiendo [por ello] el hecho de que el ser humano como sujeto, o en su *subjetividad*, pueda ser un objeto de conocimiento para sí mismo». Véase M. Foucault, «Discussion about books», cit. <<

[211] Foucault comienza a tematizar el concepto de *Aufklärung* como apuesta estrictamente filosófica en 1978, sobre todo en la conferencia «¿Qué es la crítica?», así como en un pasaje de la introducción a la edición inglesa de *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem. Véanse M. Foucault, «Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), abril-junio de 1990, pp. 35-63 [trad. esp.: «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)», *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-26], e «Introduction par Michel Foucault», en *DE II*, texto n.º 219, pp. 431-433 [trad. esp.: «Introducción [a *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem]», en *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 236-239]. Además, consagra a esta cuestión la primera clase del curso de 1982-1983 en el Collège de France, de la que se publicará un extracto en 1984 en *Le Magazine littéraire*, así como el célebre artículo aparecido en *The Foucault Reader* ese mismo año. Véanse M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, ob. cit., pp. 3-39 [*El gobierno de sí*, ob. cit., pp. 17-56], «What is Enlightenment?», cit., y «Qu'est-ce que les Lumières», cit. <<

[212] Véase M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», cit. (texto n.º 351 de *DE*), pp. 1506-1507 [«¿Qué es la Ilustración?», cit., p. 207 (traducción levemente modificada)]: «Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados hoy en día es la siguiente: o bien optar por una filosofía crítica que aparezca como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad, esa forma de filosofía que, desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar». <<

[213] Interrogado por Hubert Dreyfus sobre este mismo problema de la continuidad y la discontinuidad en sus análisis históricos, Foucault explica que «en esencia, la importancia atribuida a las discontinuidades es para mí, de un modo u otro, un método y no un resultado. No describo cosas para encontrar discontinuidades, pero trato, donde estas parecen surgir, de evaluar sus dimensiones sin pretender reducirlas de inmediato. [...] Y es cierto que muchos procesos continuos o a gran escala se me escapaban y me quedaba con esas discontinuidades que se me aparecían en una primera lectura. No iba más lejos porque, creo, me faltaban unas cuantas grandes categorías, grandes líneas, grandes dispositivos continuos, y me parece que lo que decíamos ayer [durante el debate] sobre el momento presocrático, el momento de [la] espiritualidad cristiana y el momento de la *Aufklärung*, me permitiría sin duda reponer ahora la continuidad de las cosas». Véase M. Foucault, «Discussion about books», cit. <<

[214] Se trata de las dos conferencias dictadas en la Universidad de Stanford el 10 y el 16 de octubre de 1979 y publicadas con el título «*Omnes et singulatim*», cit., pp. 953-980 [«*Omnes et singulatim*», cit., pp. 95-140]. <<

[215] Sobre el poder pastoral, además de las conferencias de Stanford, véanse M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 127-132 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., p. 151-159]; «La philosophie analytique de la politique», en *DE II*, texto n.º 232, en especial pp. 547-551 [trad. esp.: «La filosofía analítica de la política», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 111-128, en especial pp. 124-127], y «Sexualité et pouvoir», en *DE II*, texto n.º 233, en especial pp. 559-566 [trad. esp.: «Sexualidad y poder», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pp. 129-147, en especial 137-143]. <<

[216] Véase M. Foucault, *Surveiller et punir...*, ob. cit., p. 34 [*Vigilar y castigar...*, ob. cit., pp. 38-39]. <<

[217] En la clase del 12 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos* Foucault precisa que, por «subjetividad», entiende «el modo de relación de uno consigo mismo». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 220-221 [pp. 254-256]. De manera análoga, en la noticia que escribe para la entrada «Foucault» del *Dictionnaire des philosophes*, afirma que por «subjetividad» entiende «la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo». Véase M. Foucault, «Foucault», cit., p. 1452 [«Foucault», cit., p. 365]. <<

[218] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[219] En su respuesta, Foucault apunta a la relación de identidad entendida en el sentido lógico. Pero, siempre crítico de la noción de «identidad», en una entrevista de 1982, publicada dos años después, afirmará claramente que «las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación». Véase «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», entrevista de Bob Gallagher y Alexander Wilson, en *DE II*, texto n.º 358, p. 1558 [trad. esp.: «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p. 421]. <<

[220] Foucault pronuncia esta palabra en francés. <<

[221] Comienzo de la grabación. <<

[222] Foucault dice: «no leer ningún programa previo». <<

[223] Conjetura; palabras de difícil audición. <<

[224] Conjetura; palabra de difícil audición. <<

[225] Conjetura; palabras inaudibles. <<

[226] Palabras inaudibles. <<

[227] Conjetura; sin el agregado de estas palabras, el final de la frase es incomprensible. <<

[228] Algunas palabras inaudibles. <<

[229] Conjetura; palabras de difícil audición. <<

[230] Palabras inaudibles. <<

[231] Palabras inaudibles. <<

<sup>(1)</sup> Véase M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», entrevista de José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet, en *DE I*, texto n.º 85, pp. 1025-1026: «En *Las palabras y las cosas* comprendí que, independientemente de la historia tradicional de las ciencias, era posible otro método, que consistía en cierta manera de considerar no tanto el contenido de la ciencia como su propia existencia; cierta manera de interrogar a los hechos, que me hizo ver que, en una cultura como la de Occidente, la práctica científica tiene un surgimiento histórico, comporta una existencia y un desarrollo históricos y ha seguido una serie de líneas de transformación, con prescindencia —hasta cierto punto— de su contenido. Había que dejar de lado el problema del contenido y la organización formal de la ciencia y buscar las razones por las cuales existió la ciencia o determinada ciencia comenzó en un momento dado a existir y asumir una serie de funciones en nuestra sociedad». <<

<sup>(2)</sup> Véase asimismo el pasaje del manuscrito preparatorio de la conferencia «Sexualidad y soledad», reprod. en F. Gros, «Situation du cours», cit., p. 505 [«Situación del curso», cit., p. 495]. <<

<sup>(3)</sup> En la clase del 17 de enero de 1979 del curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault inscribe sus análisis bajo la rúbrica de una «crítica política del saber» y precisa: «para que el análisis tenga un alcance político, no debe referirse a la génesis de las verdades o la memoria de los errores. [...] Creo que lo que tiene una importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado. [...] Tal es el punto, precisamente, en que el análisis histórico puede tener un alcance político». Véase M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, ed. de Michel Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard–Seuil–EHESS, col. «Hautes Études», 2004, pp. 37-38 [trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 55]. En la clase inaugural del curso de Lovaina, Foucault retoma más extensamente lo que en ese momento entiende por «filosofía crítica», pero sigue ligando este concepto a un análisis de las formas de veridicción y no a las condiciones y las posibilidades de transformación del sujeto. Véase M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., p. 9 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 29-30]. Quizá sea más apropiado, en consecuencia, referirse a su artículo «El sujeto y el poder», donde, después de mencionar a Kant y su respuesta a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», Foucault afirma que «el análisis crítico del mundo en el que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica» y que «hoy, el objetivo principal no es sin duda descubrir, sino rechazar lo que somos», «promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos». Véase M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *DE II*, texto n.º 306, p. 1051 [trad. esp.: «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988, p. 249]. Sobre los textos foucaultianos consagrados a la «crítica» y la *Aufklärung*, véase [nota 173](#) de «Cristianismo y confesión», en el presente volumen. <<

<sup>(4)</sup> En la noticia que escribe para la entrada «Foucault» del *Dictionnaire des philosophes*, Foucault define los «juegos de verdad» como el conjunto de las «reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso». Véanse M. Foucault, «Foucault», en *DE II*, texto n.º 345, p. 1452 [trad. esp.: «Foucault», en *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p. 364], y «L'éthique du souci de soi», cit., p. 1544 [«La ética del cuidado de sí», cit., p. 411]. En el curso de 1979-1980 en el Collège de France, los conceptos de «juego» y sobre todo de «régimen de verdad» adquieren una importancia decisiva, pues por su intermedio Foucault emprende el análisis del cristianismo de los primeros siglos. Véase su *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 81-84 y 99. En cambio, véase una primera definición, diferente, de «régimen de verdad», en M. Foucault, «La fonction politique de l'intellectuel», en *DE II*, texto n.º 184, p. 112 [trad. esp.: «La función política del intelectual: respuesta a una cuestión», en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta,

1991]. Además, en M. Foucault, *Mal faire...*, ob. cit., pp. 4-10 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 24-30], se encontrará un análisis de la confesión como *speech act* y «figura bastante extraña en los juegos de lenguaje». <<

<sup>(5)</sup> *Évangile selon Thomas*, en *Écrits apocryphes chrétiens*, ed. publicada bajo la dirección de François Bovon y Pierre Geoltrain, vol. I, trad. de Claudio Gianotto, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1997, pp. 23-53 [trad. esp.: *El evangelio copto de Tomás: palabras ocultas de Jesús*, ed. de Manuel Alcalá, Salamanca, Sígueme, 1989, entre otras]. <<

<sup>(6)</sup> Es la *expositio casus* o, para mayor exactitud, la *expositio causae* de la que Foucault habla, citando a san Cipriano, en la clase del 5 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos* y en la del 29 de abril de 1981 del curso de Lovaina. Véanse M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 199-200 [pp. 236-239], y *Mal faire...*, ob. cit., p. 104 [*Obrar mal...*, ob. cit., p. 122]. <<

<sup>(7)</sup> Sobre el problema de los relapsos o, más correctamente, de los *lapsi*, es decir «aquellos que se habían “quebrado” en el momento de la persecución y que, lamentando su gesto, anhelaban reintegrarse a la Iglesia», véanse M. Senellart, en M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 187 n. 34 [p. 213 n. 34], que remite a *Mal faire...*, ob. cit., pp. 102 y 109 [*Obrar mal...*, ob. cit., pp. 120 y 127-128], y *Sécurité, territoire, population*, ob. cit., pp. 172-173 [*Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 198-199]. <<

<sup>(8)</sup> La noción de *metanoia*, aquí apenas mencionada, es objeto de una serie de análisis muy detallados que Foucault hace en los cursos de 1979-1980 y 1981-1982 en el Collège de France. En la clase del 13 de febrero de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos* habla de la *metanoia* con referencia al *De baptismo* de Tertuliano y a la «disciplina de la penitencia», donde esta noción —que tradicionalmente indicaba el movimiento *único* en virtud del cual el alma se aparta de las apariencias y del mundo y al mismo tiempo se vuelve hacia la luz y la verdad— «se difracta», se disocia en dos momentos, «uno que es el ejercicio mismo de la penitencia y, a continuación, la iluminación que la recompensa». Tal como Foucault lo explica también en las clases siguientes, fue así como el cristianismo pudo elaborar la idea de que la vida entera debe ser una vida de penitencia y ascesis; es decir, una vida caracterizada por la ruptura con uno mismo. En otras palabras, la *metanoia* se convierte en «una dimensión constante de la vida del cristiano», un «estado de ruptura en virtud del cual uno se separa de su pasado, de sus faltas y del mundo para volverse hacia la luz, la verdad y el otro mundo». Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., pp. 125-131, 140-142, 174-175 y 222 [pp. 157-166, 168-171, 207-209]. En cuanto a la caracterización de la *exomologesis* como «exteriorización de la *metanoia*», véase *ibíd.*, pp. 204-205. En la clase del 10 de febrero de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*, apoyándose de manera explícita en el artículo de Pierre Hadot «*Épistrophè* et *metanoia*» (1953), pero modificando su tesis central, Foucault establece y desarrolla ampliamente la distinción entre tres formas de «conversión»: la *epistrophe* platónica, la conversión helenística y romana y la *metanoia* cristiana. Véase M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., pp. 201-209 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 205-217]. Se encontrarán más precisiones sobre estos temas en M. Senellart, en *Du gouvernement des vivants...*, ob. cit., p. 136 n. 36 [p. 158 n. 36], y F. Gros, en *L'Herméneutique du sujet*, ob. cit., p. 216 n. 11, y p. 218 n. 40 [*La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pp. 210 n. 11 y 216 n. 40]. <<

<sup>(9)</sup> En realidad, esta anécdota sobre el monje Dositeo, que para morir espera la autorización de su maestro, está relatada en Doroteo de Gaza [Dorothee de Gaza], *Vie de saint Dosithée*, 10, en *Œuvres spirituelles*, trad. de Lucien Regnault y Jacques de Préville, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», 1963, p. 139 [trad. esp.: *Vida de Dositeo*, en *Conferencias—Vida de Dositeo*, Victoria (Argentina), Ecuam, col. «Nepsis», 1990]. <<

<sup>(10)</sup> Sobre la constitución de ese nuevo «campo», véase asimismo M. Foucault, «Le combat de la

chasteté», cit., pp. 1125-1126 [«El combate de la castidad», cit., p. 273]. <<

<sup>(11)</sup> Foucault expone el tema del «Otro en nosotros mismos» en las clases del 13 y 20 de febrero de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos*, en particular con referencia a Tertuliano y la preparación para el bautismo. Véase M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, cit., pp. 121-122, 128 y 153-158 [pp. 152-154, 156-157 y 186-193]. <<