

Michel Foucault

**HERMENEUTICA
DEL SUJETO**

Edición y traducción:
Fernando Alvarez-Uría

LAS EDICIONES DE
La Piqueta

© Michel Foucault
© De la presente edición: Ediciones Endymión
© Ediciones de la Piqueta
C/. Cruz Verde, 22
28004 Madrid
ISBN: 84-7731-177-3
Depósito Legal: M-32.225-1994
Impreso en Gráficas García-Rico
C/. María del Carmen, 30
28011 Madrid

PRIMERA LECCION

6 de Enero de 1982

Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo

¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad? Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de *épiméleia/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. Pero, en realidad, esta fórmula de *conócete a ti mismo* va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: *ocúpate de ti mismo*.

Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas. La *épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico, y romano. Sócrates

encarna esta manera de filosofar cuando interpe-la a la gente de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: *¿te ocupas de ti mismo?* (lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad).

Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, como vamos a ver, como voy a intentar mostrar, este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. El concepto de *épiméleia* continúa estando vivo hasta el advenimiento del cristianismo, momento en el que lo encontramos de nuevo en la espiritualidad alejandrina, en Filón y Plotino, en tanto que concepto de cuidado de sí, así como en la ascesis cristiana de Gregorio de Nisa quien, en su tratado *De la virginidad*, señala que la preocupación por uno mismo comienza con el celibato, entendido éste como superación del matrimonio.

Por otra parte, sería necesario distinguir en el concepto de *épiméleia* los aspectos siguientes:

En primer lugar, nos encontramos con que el concepto equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros. La *épiméleia* implica todo esto, es una actitud, una actitud en

relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo.

En segundo lugar, la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento.

En tercer lugar, la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. De aquí se derivan toda una serie de prácticas basadas a su vez en toda una serie de ejercicios que van a jugar en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, y de la espiritualidad occidentales un papel muy relevante. Entre estas prácticas se encuentran, por ejemplo, la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones a medida que éstas se hacen presentes en la mente...

La noción de *épiméleia* implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la histo-

ria de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad, o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad.

¿Cuáles son las razones que explican el hecho de que la filosofía occidental haya privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de la preocupación por uno mismo? A mi juicio se debe a que la *épiméleia* aparece como algo melancólico, algo cargado de connotaciones negativas, algo a lo que no se le confiere la suficiente capacidad de fundamentar una moral positiva para toda la sociedad. En la Antigüedad, por el contrario, gozó siempre de una significación positiva; constituyó el origen de los sistemas morales más estrictos de Occidente. El cristianismo, que como toda religión que se precie no posee una moral propia, se nutrió de esta tradición. Nos encontramos así con la paradoja de que el precepto de la preocupación por uno mismo significa para nosotros más bien egoísmo o repliegue mientras que, por el contrario, durante muchos siglos ha sido un principio matricial de morales extremadamente rigurosas (moral epicúrea, moral cínica, etc). Esta noción de la preocupación por uno mismo está en la actualidad un tanto perdida en la sombra. La razón de que esté en la sombra se debe en parte a que esta moral tan estricta —surgida del principio *ocúpate de ti mismo*—, a que estas reglas tan austeras, nosotros las hemos retomado de otros sistemas de pensamiento —ya que aparecen tanto en la moral cristiana como en la moral

moderna no cristiana, pero en un clima totalmente distinto—. Estas reglas austeras, que vamos a encontrar de nuevo en la estructura del Código, nosotros las hemos reaclimatado, las hemos extrapolado, las hemos transferido introduciéndolas en el interior de un contexto en el que domina la ética general del no-egoísmo, ya sea bajo la forma cristiana de la obligación de renunciar a uno mismo, ya sea bajo la forma, digamos moderna, de la obligación para con los otros, entendiendo por otros la colectividad, la clase, etc.

En razón de esta paradoja la preocupación por uno mismo se ha visto un tanto relegada. Por una parte, el cristianismo ha integrado el rigor moral de la preocupación por uno mismo en una moral del no-egoísmo, pero, por otra, la razón más profunda de este abandono se encuentra en la historia misma de la verdad. El cartesianismo ha puesto una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad.

Filosofía y espiritualidad

¿Qué es lo que hace que exista lo verdadero? Llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea la pregunta no sólo, por supuesto, por lo que es verdadero y lo que es falso, sino también por aquello que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso. Llamamos filosofía a una forma de pensa-

miento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

Se podrían señalar tres características de la espiritualidad así entendida:

En primer lugar, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. El propio ser del sujeto está por tanto en juego ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto.

En segundo lugar, no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del *eros*, del amor —movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su

estatuto—, y por medio del trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de *ascesis*.

En tercer lugar, el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto.

Para la espiritualidad, la verdad no es en efecto simplemente aquello que le es dado al sujeto para recompensarle en cierto modo por el acto de conocimiento y para completar este acto de conocimiento. La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu. En suma, existe en la verdad, en el acceso a la verdad, algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura.

Para la espiritualidad un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto; no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. La gnosis es en suma lo que tiende siempre a transferir, a trasladar al propio acto de conocimiento, las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual.

Digamos, esquemáticamente que, desde la Antigüedad, la cuestión filosófica de *¿cómo tener acceso a la verdad?*, y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones

que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado. Y, si exceptuamos a Aristóteles, para quien la espiritualidad no jugaba un papel muy importante, la cuestión filosófica fundamental, interpretada en tanto que cuestión de espiritualidad, era la siguiente: ¿qué transformaciones son necesarias en el propio ser del sujeto para tener acceso a la verdad?

Muchos siglos más tarde, el día en el que se pasa a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad (con el cartesianismo), el pensamiento y la historia de la verdad entran en la modernidad. Dicho de otro modo, me parece que la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado. A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurren aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan. A partir del momento en el que el ser deja de ser cuestionado en virtud de la necesidad de tener acceso a la verdad, se entra en otra etapa de la historia de

las relaciones existentes entre subjetividad y verdad.

En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad —convertido en desarrollo autónomo del conocimiento— y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto. No hay que buscar la ruptura en la ciencia sino en la teología. No se trata de un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la fe/teología. Incluso en Espinosa, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche encontramos todavía los rastros de la estructura de esta espiritualidad atravesada por la cuestión de ¿cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse un camino hacia la verdad? (tal es el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). Se pueden encontrar también en el marxismo y en el psicoanálisis las cuestiones fundamentales de la *épiméleia*.

Política y cuidado de uno mismo

En la *épiméleia* se pueden distinguir tres fases:

1. El momento socrático-platónico que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía.

2. La edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II).
3. El paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

En la primera fase (véase especialmente el *Alcibíades* de Platón), el ocuparse de uno mismo equivalía a la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político: si delegamos en otros todos los quehaceres materiales es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de este grupo solidario de aristócratas espartanos se manifestaba bajo la forma de *tenemos que ocuparnos de nosotros mismos, y para poder hacerlo necesitamos confiar nuestros trabajos a los otros*. Sócrates es quien intenta transformar el estatuto de Alcibíades, su primado estatutario, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria de poder; existe por tanto el paso del estatuto al poder. Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo. La preocupación por uno mismo se sitúa entre

el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*.

SEGUNDA LECCION

13 de Enero de 1982

Chrésis y alma-sujeto

Se pueden plantear dos importantes cuestiones:

- a) ¿Qué significa uno mismo en tanto que objeto de cuidado?
- b) ¿Cómo puede conducir el cuidado de uno mismo a una técnica de gobierno de los otros?

Veamos en primer lugar la cuestión del cuidado ¿Qué significa *ocuparse*? Se puede deducir del *Alcibíades* de Platón una teoría global del cuidado de uno mismo según la cual no se puede alcanzar la verdad sin una cierta práctica o sin un cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto, que lo cualifiquen transfigurándolo. Nos encontramos aquí con un tema filosófico que había dado lugar a un gran número de procedimientos más o menos ritualizados. Esta idea de que era necesaria la puesta en práctica de una tecnología de uno mismo para tener acceso a la

verdad era conocida entre los griegos con anterioridad a Platón, como se pone de relieve en toda una serie de prácticas:

- la práctica de la concentración del alma;
- la práctica del retiro (*anacoresis*: ausencia visible);
- la práctica del endurecimiento (es necesario soportar el dolor).

Platón retoma en el *Alcibíades* estos viejos temas y les confiere una continuidad técnica. Si debo ocuparme de mi mismo es para convertirme en alguien capaz de gobernar a los otros y de regir la Ciudad. Es necesario por tanto que la preocupación por uno mismo sea de tal naturaleza que al mismo tiempo procure el arte, la *techné*, el saber hacer que me permitirá gobernar bien a los demás. Es preciso proporcionar de uno mismo, y de la preocupación por uno mismo, una definición tal que de ella se pueda derivar el saber necesario para gobernar a los otros.

Pasemos ahora a examinar la cuestión del uno mismo (*heautou*). Ocuparse de uno mismo significa ocuparse de su alma: yo soy mi alma. Cuando se dice que Sócrates habla por boca de Alcibíades ¿qué se quiere decir con eso? Se quiere decir que Sócrates se sirve del lenguaje. Este sencillo ejemplo es al mismo tiempo muy significativo dado que la cuestión que se plantea es la cuestión del sujeto. Sócrates habla en Alcibíades: ¿de qué sujeto se supone que se está

hablando cuando se evoca esta actividad comunicativa de Sócrates en relación con Alcibíades? Se trata de transferir a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir, al sujeto de la acción del conjunto de elementos, las palabras, los ruidos, que constituyen esta acción misma y que le permiten realizarse. Se trata en suma, si ustedes quieren, de hacer aparecer al sujeto en su irreductibilidad. El sujeto es aquel que se sirve de medios para hacer cualquier cosa que sea. Cuando el cuerpo hace algo es que existe un elemento que se sirve de él, y este elemento no puede ser más que el alma, y no el propio cuerpo. El sujeto de todas estas acciones corporales, instrumentales, de lenguaje, es el alma, el alma en tanto que se sirve del lenguaje, de los instrumentos y del cuerpo. He aquí que siguiendo esta senda hemos topado con el alma. El alma, en este caso, no tiene nada que ver, por ejemplo, con el alma prisionera del cuerpo que será preciso liberar (*Fedón*), que será necesario conducir en la buena dirección (*Fedro*). Tampoco se trata del alma construida en función de una jerarquía de instancias que será preciso armonizar (*La República*). Es el alma únicamente en tanto que sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos, etc. Platón, sirviéndose del término *chrésis* quiere indicar una actitud del sujeto respecto a sus medios que no es simplemente instrumental (*chrestai*: servirse de; *chrésis*, sustantivo que designa un determinado tipo de relación con los otros). Cuando Platón

utiliza el verbo *chrestai* y el nombre *chrésis* no quiere en realidad tanto designar una cierta relación instrumental del alma con el resto del mundo o con el cuerpo, quiere sobre todo designar la pasión en cierto modo singular, transcendente, del sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos de los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo. Platón, cuando se sirve de esta noción de *chrésis* para designar al uno mismo del que hay que ocuparse, no se refiere en absoluto al alma-substancia que ha descubierto sino al alma-sujeto.

Dietética, economía, erótica y práctica del uno mismo

Existen tres tipos de actividad que aparentemente constituyen una ocupación ligada a uno mismo: el médico, el señor de una casa, el enamorado.

¿Se ocupa el médico de sí mismo cuando al estar enfermo se impone un tratamiento siguiendo un saber médico que se aplica a sí mismo? No, porque no cuida de sí mismo, es decir, de su alma-sujeto, sino únicamente de su cuerpo, lo que implica dirigirse a otro fin, a un objeto diferente. Pero existe también una diferencia de naturaleza en la *techné* del médico que aplica sobre sí mismo su saber si la comparamos con la *techné* que va a permitir al individuo ocuparse de sí mismo, es decir, de su alma en tanto que sujeto.

¿Se ocupa de sí mismo el padre de familia y propietario de una casa cuando se ocupa del bienestar de los suyos y del acrecentamiento de sus riquezas? No, porque se ocupa de aquello que le pertenece, pero no se ocupa de sí mismo.

La respuesta es la misma en el caso del enamorado. No es necesario ocuparse del cuerpo del amado porque es bello, sino de su alma en tanto que sujeto de sus acciones y en tanto que se sirve del cuerpo y de sus facultades. Sócrates no busca en Alcibíades otra cosa que no sea conocer la forma mediante la cual éste se ocupa de sí mismo.

No existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro, pero lo que define la posición del maestro es que aquello de lo que él se ocupa es precisamente el cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien él sirve de guía. El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo. Al amar de forma desinteresada al joven discípulo, el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe de tener de sí en tanto que sujeto.

Las tres grandes líneas de evolución de la noción de cuidado son las siguientes: la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa).

La dietética, la economía y la erótica aparecen como los espacios de aplicación de la práctica de uno mismo. El cuerpo, el entorno y la casa (dietética, economía y erótica) son los tres grandes ámbitos en los que se actualiza en esta época la práctica de uno mismo, y entre los que existe un continuo transvase. A partir de la preocupación por el régimen de la dietética se desarrolla la vida agrícola y se recogen las cosechas, por lo que se pasa así al ámbito de lo económico; y, correlativamente, en el interior de las relaciones de familia, es decir, en el interior de estas relaciones que definen lo económico, uno se encuentra con la cuestión del amor. La práctica de uno mismo implica por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro.

El auto-conocimiento divino

Existen en la estructura del cuidado de uno mismo tres referencias al *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*) del oráculo de Delfos. Alcibíades, como regla de prudencia, cuando quiere ocuparse de sí mismo, debe de comenzar en primer lugar por preguntarse *¿quién soy?* A continuación, el conocimiento de sí mismo como regla metodológica le llevará a preguntarse: *¿a qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo?* Por último, esta referencia se manifiesta con toda claridad: el cuidado de uno mismo debe de consistir en el conocimiento de uno mismo (tal es la respuesta

a la cuestión: *¿en qué consiste el cuidado de uno mismo?*).

Se puede afirmar que, desde el momento en que se abrió el espacio del cuidado de uno mismo, y tan pronto como el uno mismo fue definido como el alma, todo este nuevo espacio abierto se vio recubierto por el principio del *conócete a ti mismo*. Se trata de un golpe de mano del *gnothi seauton* en el espacio abierto por el cuidado de uno mismo. Se produce un encabalgamiento dinámico, una atracción recíproca entre el conocimiento de uno mismo y el cuidado de uno mismo; ninguno de estos dos elementos debe de ser relegado en beneficio del otro. Ocuparse de uno mismo significa conocerse. *¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? ¿En qué consiste el conocimiento de uno mismo?* Disponemos del principio según el cual para ocuparse de uno mismo es necesario conocerse a sí mismo. Para conocerse a uno mismo hay que contemplarse en un elemento que es el equivalente del uno mismo; hay que contemplarse en ese elemento que es el principio propio del saber y del conocimiento, es decir, el elemento divino. Por tanto, es preciso contemplarse en el elemento divino para conocerse a uno mismo; hay que conocer lo divino para conocerse a sí mismo.

El proceso del conocimiento de uno mismo conduce a la sabiduría. A partir de este movimiento el alma se verá dotada de sabiduría, podrá distinguir lo verdadero de lo falso, sabrá cómo hay que comportarse correctamente, y de esta forma estará capacitada para gobernar.

Ocuparse de uno mismo y ocuparse de la justicia viene a ser lo mismo.

Existe una triple relación entre el cuidado de uno mismo y la acción política, pedagógica y erótica.

1. Ocuparse de uno mismo es un privilegio de los gobernantes pero también un imperativo. La obligación de la preocupación por uno mismo se ve, sin embargo, ampliada en el sentido de que es válida para todos los hombres, aunque con las siguientes reservas: a) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que a aquellas personas que tienen capacidad cultural, económica y social: la élite cultivada (separación de hecho); b) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que a las personas que pueden distinguirse de la muchedumbre, de la masa, ya que la preocupación por uno mismo no tiene lugar en la práctica cotidiana sino que es propia de una élite moral (separación impuesta).

2. La pedagogía es insuficiente. Es preciso ocuparse de uno mismo hasta en el menor detalle y esto no lo puede garantizar la pedagogía; hay que ocuparse de uno mismo durante toda la vida (desarrollo de la madurez). Los jóvenes deben de prepararse para la edad madura, pero los adultos deben de prepararse para la vejez que es el equivalente de la coronación de la vida.

3. La erótica de los muchachos tenderá a desaparecer.

Estos tres aspectos serán objeto de variaciones permanentes, variaciones que van a dar lugar a la historia post-platónica de la ocupación por uno mismo. Alcibíades representa la solu-

ción propiamente platónica del problema, su forma estrictamente platónica, y no la historia general del cuidado de uno mismo.

Lo que va a caracterizar el cuidado de uno mismo en la tradición platónica y neoplatónica es, por una parte, que la preocupación por uno mismo encuentra su forma y su perfeccionamiento en el conocimiento de uno mismo en tanto que forma si no única al menos absolutamente soberana del cuidado de uno mismo; y, en segundo lugar, está el hecho de que este conocimiento de uno mismo en tanto que expresión máxima y soberana de sí mismo da acceso a la verdad y a la verdad en general; en fin, en tercer y último lugar está el hecho de que el acceso a la verdad permite al mismo tiempo conocer lo que debe de existir de divino en cada uno. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo, es, me parece, algo fundamental de la forma platónica y neoplatónica del cuidado de sí. Esta condición de la relación a uno mismo y a lo divino, de la relación a sí mismo como algo divino y de la relación a lo divino a través de uno mismo es, para el platonismo, una de las condiciones de acceso a la verdad.

El cuidado de uno mismo como medicina del alma

La práctica de uno para consigo mismo: va desde la ignorancia (como marco de referencia) a la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo, etc.). La instrucción es la armadura del

individuo frente a los acontecimientos. La práctica de uno mismo ya no se impone simplemente sobre un fondo de ignorancia (*Alcibiades*), de ignorancia que se ignora a sí misma; la práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse. Más que de la formación de un saber, se trata de algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la formación de un saber. Es precisamente en este eje en el que se va a desarrollar la práctica de uno mismo, lo que constituye algo evidentemente capital. Uno siempre está a tiempo de corregirse, incluso si no lo hizo en su época de juventud. Siempre existen medios para volver al buen camino, incluso si ya estamos endurecidos; siempre puede uno corregirse para llegar a convertirse en lo que se habría debido ser y no se ha sido nunca. Convertirse en algo que nunca se ha sido tal es, me parece, uno de los elementos y uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo.

La primera consecuencia del desplazamiento cronológico del cuidado de uno mismo —desde finales de la adolescencia a la edad adulta— es por tanto esta crítica de la práctica de uno mismo. La segunda consecuencia va a ser una aproximación muy clara y muy marcada entre la práctica de uno mismo y la medicina. La práctica de uno mismo es concebida como un acto médico, como algo terapéutico. Los terapeutas

se sitúan en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma. Se produce aquí una correlación cada vez mas marcada entre filosofía y medicina, entre práctica del alma y práctica del cuerpo (Epicteto consideraba a su escuela filosófica como un hospital del alma).