



La interpretación foucaultiana de las éticas antiguas a partir de la noción de *epimeleia heautou*.

Un breve recorrido por las filosofías de Platón, Aristóteles y Epicuro.

Luciana Samamé

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

Foucault ha hecho una contribución enorme a la historia de las ideas a partir de la investigación exhaustiva de la noción griega de *epimeleia heautou*. Nos ha mostrado, en efecto, su punto de emergencia en los diálogos platónico-socráticos y las distintas formas que fue asumiendo a lo largo de una extensa historia que va desde el siglo IV a.C. hasta los primeros siglos del cristianismo. En este trabajo se intentará reconstruir dicha noción a partir de tres hitos en esta historia: Platón, Aristóteles y Epicuro. Si bien Foucault no incluye al segundo de ellos en esta historia de la *epimeleia heautou*, se intentarán ofrecer argumentos que tornen viable su inclusión. En el intento por reconstruir dicha noción, se propone además aquí que la *epimeleia heautou* sea entendida sobre el trasfondo más amplio de una preocupación ética fundamental en el mundo antiguo: la preocupación por la vida buena o *eudaimonia*.

Consideraciones introductorias: la filosofía moral en la Antigüedad y en la Modernidad

Suele afirmarse que las éticas modernas en nada se parecen ya a las antiguas. Mientras se conviene en caracterizar a estas últimas como a éticas de bienes y de fines, las primeras giran en cambio en torno a las ideas de ley y obligación. Los antiguos partían en efecto de la idea de *eudaimonia*, de aquel fin hacia el que apunta todo agente racional y de cuyo logro depende su florecimiento y realización en cuanto ser humano; la reflexión moral se inscribía precisamente en ese contexto. Sin embargo, en la modernidad, aunque sin duda por obra de un largo proceso que se inicia con el cristianismo, se asiste a una suerte de divorcio entre moral y *eudaimonia*: esta última comenzará a ser asociada, y cada vez con fuerza creciente, a un interés egoísta. Los modernos –y quizá sea Kant el portavoz más enérgico de esta posición–, no sin cierta perplejidad, se formularon la siguiente pregunta: ¿qué valor moral puede tener la búsqueda de la propia felicidad? Al menos en principio –respondieron–, no parece tener ninguno. Los antiguos, entonces, parecen no haber logrado captar lo moral *per se*, de suerte que en su peculiar modo de abordar las cuestiones éticas, éstas aparecían entremezcladas con elementos externos a ellas mismas, v.g., factores psicológicos, cuestiones sociales, políticas, religiosas, etc. En resumidas cuentas, mientras la reflexión moral antigua se hallaba circunscrita por la pregunta sobre la vida buena y los medios racionales de alcanzarla, en la modernidad, la reflexión moral busca dar con una legislación de alcance universal, un conjunto de prescripciones que a cualquier individuo convendría seguir.

Aunque ésta se trate de una caracterización muy burda y una extrapolación un tanto exagerada, constituye una diferencia que suele ser aceptada por varios especialistas. Michel Foucault se inscribe sin duda entre ellos, y a partir de su monumental obra, nos da una visión precisa acerca de las diferencias que caracterizaron a una y otra época en sus respectivas teorizaciones morales. Durante un período considerable de su producción intelectual, el filósofo francés se ocupó

fundamentalmente de la modernidad, y a través de innumerables trabajos históricos, se encargó de mostrar el creciente proceso de juridización que le antecedió pero que también en gran medida le fue propio. El ámbito moral parecía allí quedar delimitado conforme a dicho paradigma jurídico. Se trataba de marcar el límite entre lo prohibido y lo permitido: la noción de ley jugaba el rol principal y oficiaba precisamente como tal límite. La filosofía moral quedaba así caracterizada como un intento de prescripción universal, una legislación rígida impuesta “desde fuera” al sujeto y a la que éste debía amoldarse. Más tarde, y a partir del surgimiento de dos tecnologías de poder “revolucionarias” –así las caracteriza el mismo Foucault – entre los siglos XVII y XVIII, esto es, la disciplina y la regulación, aquel paradigma jurídico se vio lentamente desplazado por otro de tipo disciplinario, produciéndose el paso de las sociedades jurídicas a las disciplinarias. El poder –nos dice aquél- se vuelve materialista, pues ya no se ejercerá sobre sujetos jurídicos, sino sobre su vida y su cuerpo (Foucault, 1980). A partir de una anátomo-política y una bio-política se buscará disciplinar a los sujetos y regular a las poblaciones, mediante un ejercicio del poder que tiende a “normalizar”, a modelar un estado de cosas de acuerdo a la norma. Desde esta perspectiva, el sujeto se constituirá como sujeto moral en su relación problemática con la norma, en la medida en que la siga o deje de hacerlo. La norma sigue siendo, por lo tanto, una prescripción exterior a los individuos, un mandato de amplio alcance que busca moldearlos según el mismo patrón.

No obstante, las cosas no fueron siempre así. En la antigüedad, nos dice Foucault, la problematización moral no pasaba por el intento de fundar un código o una ley universal. No se trataba tanto de codificar las conductas o de establecer un canon fijo que permitiese discriminar con claridad lo permitido de lo prohibido. Se trataba, más bien, de realizar un trabajo sobre sí mismo con el objeto de alcanzar una disposición adecuada, una constitución armónica de sí mismo, una condición, en fin, virtuosa:

(...) Las reflexiones morales en la Antigüedad griega o greco-romana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la askesis (...) Aún cuando la necesidad de respetar la ley y las costumbres –los nomoi- se destacan con frecuencia, lo importante está menos en el contenido de la ley, y en sus condiciones de aplicación, que en la actitud que obliga a respetarlas. (Foucault, 2008, 36-37)

Aunque no se encuentre explícitamente mencionada, reencontramos aquí la cuestión de la *eudaimonia*, mencionada más arriba: ella es entendida como ese estado en el que se vive bien y se obra bien, un estado que es posible alcanzar justamente a partir de estas prácticas de sí señaladas y enfatizadas por Foucault. Éste se encargó, en los últimos años de su prolífica labor como investigador, de estudiar y poner de manifiesto los diferentes modos que los antiguos tuvieron de autodeterminarse como sujetos morales, a partir de una forma de vida que comportaba ciertos ejercicios y prácticas estrictas, aunque no con el objeto de adecuarse a un deber ser abstracto, sino con el objeto de estilizar la existencia.

Inquietud de sí y *eudaimonia* en el período clásico y helenístico

Tanto en los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad* como en los últimos cursos dictados en el College de France y asimismo en numerosas conferencias, Foucault abordó en forma sistemática la relación entre sujeto y verdad entre el período que va desde la antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Al

hacerlo, lo vemos detenerse en una noción a la que adjudicará singular importancia: la noción de cuidado o inquietud de sí mismo (*epimeleia heautou*):

(...) Con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad (Foucault, 2009, 29)

Conforme a esta tesis foucaultiana, la reflexión moral en la antigüedad se presentó bajo la forma del cuidado de sí, y en consecuencia, en relación con una determinada forma de subjetivación. La *epimeleia heautou* articulaba, en efecto, una serie de prácticas –eróticas, dietéticas, económicas- que apuntaban siempre al autodomínio, esto es, a que el individuo lograra doblegar sus impulsos y pasiones irracionales para volverse dueño de sí mismo. Si bien la *epimeleia heautou* ocupó, según Foucault, un lugar central en la filosofía moral desde los siglos V a. C. hasta el siglo II de nuestra era, lo hizo de diferentes formas, o bajo propósitos distintos: el cuidado de sí en el período de la Grecia clásica no es el mismo que el que se verá aparecer en las escuelas helenísticas y romanas. Trataré de reconstruir esquemáticamente en este apartado estos distintos modos que revistió la *epimeleia heautou*, siguiendo las categorías de análisis del propio Foucault pero yendo también más allá de él. En esta ruta que me propongo seguir, tomaré a Platón y hasta cierto punto a Aristóteles –aunque el mismo Foucault lo excluye en su análisis-, como ejemplos del primer tipo de *epimeleia heautou* que se ve aparecer, y a Epicuro, como caso paradigmático del segundo tipo.

Es preciso recordar aquí que tanto en el período griego clásico como en el que más tarde se vieron surgir las distintas escuelas helenísticas –cínicos, epicúreos y estoicos-, la preocupación moral fundamental era alcanzar la vida buena: ésta constituía el punto de partida indiscutido de la reflexión. La vida buena o *eudaimonia* - que impropia mente se traduce por “felicidad”¹- se presentaba ante los antiguos no sólo como una meta legítima sino también como un estado en el que se consumaba la plenitud humana. El hombre feliz o *eudaimon* es quien precisamente ha logrado el cumplimiento de todas sus metas. Ahora bien, las metas que vemos surgir al comparar aquellos períodos, no son las mismas: mientras que en el primero están referidas de un modo esencial a una dimensión política, y por lo tanto a un estado de cosas objetivo y exterior al sujeto, en el segundo apuntan, por el contrario, a una emancipación frente a esas condiciones externas, mediante lo cual se buscaba la *ataraxia*, ese estado del alma exento de toda perturbación. Este es un contraste que suele hacerse entre las éticas de Platón y Aristóteles por un lado, y las subsiguientes

¹ Tal como indican algunos, con este término se desdibuja por completo el sentido que antiguamente tuvo la *eudaimonia*. Mientras que al término “felicidad” resulta casi inevitable asociarlo con un cierto estado subjetivo de bienestar, y se lo vincula así esencialmente a una idea de sentimiento o sensación, la *eudaimonia* no puede ser identificada con dicho estado subjetivo: ella se correspondería, más bien, con una condición en la que se actúa y se vive bien, por lo que se trataría de una noción más amplia que abarca aspectos tanto subjetivos como objetivos. Si bien es preciso señalar también que la semántica de este concepto no se mantuvo idéntica a lo largo de la Antigüedad: en el período helenístico ya comienza a producirse una “subjetivización” del mismo, en la medida en que la *eudaimonia* pasará a ser identificada con un estado interior de tranquilidad o calma; aquí podemos encontrar, por consiguiente, los orígenes de la concepción de felicidad en tanto asunto privado, como sentimiento subjetivo (Cf. Hossenfelder, 1993).

éticas correspondientes a los programas helenísticos por el otro², si bien todas se trataron de éticas eudemonísticas.

Llamativamente Foucault no alude a la cuestión de la *eudaimonia*, un aspecto central a las éticas antiguas, aunque es indudable que al tratar sobre la *epimeleia heautou*, lo hace de un modo implícito, dado que este cuidado de sí tiene que ver precisamente con la búsqueda de la vida buena o *eudaimonia*. Así, valiéndonos de la terminología foucaultiana, podría decirse algo que el mismo Foucault no dice: en la antigüedad era necesario *cuidar de uno mismo* para devenir *eudaimon*. Sin embargo, los modos en que se desarrolló este cuidado de sí fueron variando, y así podemos encontrar dos modelos distintos por los cuales se dio la *epimeleia heautou* en la antigüedad: conforme a la distinción señalada más arriba, uno se correspondería con el período griego clásico y el otro con el helenístico.

Para analizar el primer tipo, Foucault se detiene en el análisis minucioso de algunos diálogos platónicos, principalmente el *Alcibíades I* –de autenticidad dudosa- y *La apología de Sócrates*. En el primero de ellos, el filósofo francés encuentra una clara formulación del imperativo según el cual es preciso cuidar de uno mismo, pero en un contexto y momento determinados: el momento crítico en el que se deja atrás la adolescencia para pasar al mundo adulto, dentro de un contexto dominado fundamentalmente por una preocupación política. La *epimeleia heautou* aparece aquí en el marco de “una moral de hombres, hecha para y por los hombres” (Foucault, 2008, 52), de modo que el problema central no es otro que el del gobierno:

(...) “Ocuparse de sí mismo” está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo. Inquietud de sí: entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción. (Foucault, 2009, 51)

La moral griega, como es sabido, y tal como se presentó en el período clásico, se trató de una moral de elite, una moral pensada para unos pocos: precisamente para los hombres libres, aquellos que liberados de la necesidad, adquieren una especie de “segunda vida”³, su *bios politikos*. En tal contexto, la *epimeleia heautou* tenía un alcance sumamente restringido, ya que se aplicaba con exclusividad a los varones libres que gozaban por otra parte de cierto status social. Foucault señala enfáticamente que en el *Alcibíades*, la problemática del cuidado de sí aparece vinculada justamente con la cuestión del poder político que está destinado a ejercer eventualmente un joven –en este caso Alcibíades- de procedencia aristocrática.

² No creo que el mismo Foucault acepte esta división lisa y llanamente, dado que sostiene que la dimensión política sigue estando presente en cierta manera, por ejemplo, en la forma que adquiere el cuidado de sí en el estoicismo romano. No obstante, es innegable que percibe un cambio de acento entre ambos períodos, a lo cual me referiré a continuación.

³ Así caracteriza Hannah Arendt a esa condición alcanzada únicamente por los hombres libres, aquellos capaces de saltar desde la esfera doméstica –dominada por la necesidad y la más estricta desigualdad- hacia la esfera pública –la polis-, donde sólo existían iguales. “Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad: significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que suponía la existencia de “desiguales” que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado. Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados”. (Arendt, 1993, 45)

El objetivo último de la *epimeleia heautou* parece ser aquí el gobierno de los otros. El cuidado de sí se presenta desde esta óptica como una fase dialécticamente necesaria para el cuidado de los otros, pues ¿cómo podría uno llegar a gobernar a los demás si no es capaz de gobernarse a sí mismo? Éste parece ser un tema que recorre no sólo la filosofía platónica, sino también la especulación griega clásica en su conjunto en materia política. A esta dialéctica entre cuidado de sí y cuidado de los otros, Platón la traza también magistralmente en su *Politeia*, a partir de la analogía entre la ciudad y el alma (Libro II, 368d-369a). Reconoce en ambas una organización jerárquica que se estructura en tres elementos: el elemento racional, el irascible y el concupiscible, y atribuye a esta triple estructura virtudes tanto de las partes como del conjunto. La prudencia y el valor le corresponden respectivamente al primer y al segundo elemento – al alma racional y al alma irascible que tienen su correlato en la ciudad en la parte que gobierna por un lado, y en la clase de los guardianes, por el otro- y la templanza y la justicia son virtudes del conjunto, que surgen de la correcta interrelación entre las partes. Así como la justicia es entendida por Platón como “el hacer cada uno lo suyo” sin interferir en las actividades ajenas, la templanza hace referencia al gobierno de lo superior sobre lo inferior.

Foucault exalta con mucho acierto el lugar sumamente significativo que tuvo la virtud de la templanza en el pensamiento griego, por estar estrechamente emparentada con la cuestión política del gobierno y la dominación:

A través de esta concepción del dominio como libertad activa, lo que se afirma es el carácter “viril” de la templanza (...) El dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguir siéndolo (...) La templanza es en su pleno sentido una virtud de hombre. (Foucault, 2008, pp. 92-93)⁴

El hombre templado es entonces aquel que ejerce el gobierno de sí sobre sí mismo, el que logra dominar sus apetitos y convertirse frente a ellos en “amo” y “señor”. Por el contrario, el intemperante es el que se deja arrastrar sin control por sus pasiones y se vuelve por ello un “esclavo” de sí. Claramente, el lenguaje utilizado para mentar esta relación consigo mismo, alude a ciertas relaciones en las que el poder era ejercido en forma jerárquica en las sociedades griegas: amo-esclavo, varón-mujer, padre-hijo, etc. La virtud de la templanza estará presente, en fin, allí donde lo mejor gobierne sobre lo peor.

En la propuesta platónica, y de acuerdo a ese perfecto paralelismo trazado entre la ciudad y el alma, la templanza se conquistará cuando en el alma gobierne la razón sobre los instintos, y en la ciudad, los sabios sobre la muchedumbre carente de *episteme*. Foucault ha logrado conectar en forma magistral la cuestión de la *epimeleia heautou* con el relevante rol que jugó la virtud de la templanza en el pensamiento griego, tal como acabamos de ver. No obstante, en el rastreo de aquella noción y en la historia que se reconstruye a partir de ella –la historia de las prácticas de sí-, el autor

⁴ Habría que ver, no obstante, hasta qué punto este carácter viril de la templanza podría corresponderse con los supuestos asumidos por Platón en *La República*, ya que, como es sabido, en el Estado ideal las mujeres tendrían igual posibilidad que los hombres de conformar la clase guerrera y eventualmente de llegar a gobernar la ciudad, ya que el o los gobernantes serían escogidos de entre los mejores de los guardianes. No obstante, no es éste el lugar para examinar dicha cuestión, por exceder los límites de este trabajo y por exigir un conocimiento más pormenorizado del que carezco.

de *Vigilar y Castigar*, deja fuera a Aristóteles, “aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad” (Foucault, 2009, 35). Esto puede ser cierto en el sentido, conocido por todos, en que en el estagirita encontramos un temple más científico, dado por la búsqueda de la explicación racional y causal de todo fenómeno y por el triunfo decisivo del *logos* sobre el *mithos* en el conjunto de sus tratados filosóficos, una tensión que todavía recorre todos los diálogos platónicos. Es claro también que no hay en Aristóteles una dimensión escatológica que exija a los seres humanos una determinada preparación, una cierta ejercitación o ascesis. De un modo también esencial, la *epimeleia heautou* se conectaba con esa dimensión espiritual y escatológica: era preciso velar por uno mismo, a fin de que la muerte nos encontrara precavidos, y para ello se volvían necesarios una serie de ejercicios de purificación, de examen de conciencia, de abstención de los placeres, etc. Esta problemática está presente en Platón, pero ciertamente no lo está en Aristóteles.

Según estos argumentos expuestos, Foucault tendría razón en excluir a Aristóteles de la historia de la *epimeleia heautou*. Sin embargo, si se tiene en cuenta el pormenorizado análisis que hace de dicho concepto en relación con la cuestión del gobierno de sí y de los otros, ya no habría tal vez una buena razón para dejarlo fuera. Pues es innegable que las cuestiones del autodomínio y del ejercicio del poder político ocupan respectivamente lugares fundamentales tanto en la *Ética Nicomaquea* como en la *Política*. Aunque en el corpus aristotélico no aparezca, como en los textos platónicos, la expresión *epimeleia heautou*, o alguna otra equivalente, se puede constatar, no obstante, la presencia de dicho interés en la obra del filósofo griego, en la medida en que lo entendamos sobre ese trasfondo político que requiere cuidar de uno en tanto *conditio sine qua non* para poder cuidar también de los otros. En clara correspondencia con este interés, la virtud de la templanza sigue teniendo en Aristóteles un peso decisivo, puesto que desde su perspectiva sería imposible pensar en un gobernante justo que fuera a la vez intemperante, como asimismo en un hombre feliz o *eudaimon*, que careciese de autodomínio, alguien incapaz de conducirse con respecto a los placeres como es debido⁵. Aunque este argumento dista mucho de ser concluyente, se presenta tan sólo a título de sugerencia, a partir de lo cual podría pensarse también en la inclusión de la perspectiva de Aristóteles –aunque haciendo algunas salvedades– en la historia de la *epimeleia heautou*. Después de todo, éste también tuvo como objeto de reflexión privilegiado, la cuestión de la formación adecuada o *paideia* que debían recibir los jóvenes –que seguían siendo los varones libres – en vistas a su futuro desempeño como ciudadanos y eventuales gobernantes de la polis.

He tratado de acercar las posiciones de Platón y Aristóteles a partir de la noción de *epimeleia heautou* analizada por Foucault en forma exclusiva con respecto a Platón. Y quisiera ahora marcar un contraste, siguiendo de nuevo a Foucault, entre la forma que adquirió en aquéllos ese tipo del cuidado, ligado esencialmente a la dimensión política, y otra que se ve emerger más tarde en las escuelas helenísticas y romanas: la *epimeleia heautou* dejará ya de estar referida aquí esencialmente al gobierno de los otros, a la cuestión política; ahora, más bien, el centro de este cuidado va a estar dado por el sí mismo del individuo (Foucault, 2009, 91). A diferencia del período clásico, en el que la vida humana resultaba inconcebible al margen de la polis

⁵ Podríamos llegar un poco más lejos y aventurar que el cuidado de sí, en la filosofía aristotélica, estaría dado por la preocupación fundamental que el estagirita concede a la formación del carácter. Pues un carácter virtuoso es indispensable para lograr la *eudaimonia*. Por otra parte, las virtudes de carácter analizadas en la *Ética Nicomaquea* resultarían incomprensibles si las aisláramos del contexto de la polis, por los que estas virtudes son esencialmente políticas, propiamente hablando, las virtudes del ciudadano.

-recordemos las palabras de Aristóteles según las cuales alguien que llevara una vida fuera de ella o bien se trataría de una bestia o de un dios-, en el período helenístico, por el contrario, la figura del individuo comienza a cobrar sustancia propia.

El individuo ya no es más la célula activa de un organismo político; por eso sólo puede recogerse en sí mismo y en el pequeño círculo de sus amigos, o expandirse en la totalidad de la humanidad y del cosmos. (Mondolfo, 1983, 298)

Muchos historiadores de la filosofía coinciden en que la figura del individuo adquirió preeminencia en el período helenístico. Así, dado este nuevo y peculiar contexto, la *epimeleia heautou* revestirá otras cualidades. Para ejemplificarlo, tomaré el caso de la filosofía epicúrea, que es también analizada por Foucault.

Una vez más, no hay que perder de vista que el punto de partida indiscutido de la reflexión ética en la antigüedad, era el logro de la *eudaimonia*, y que ésta se encuentra íntimamente entrelazada, según se ha intentado mostrar, con la *epimeleia heautou*. Pero vayamos a Epicuro: éste funda una comunidad filosófica donde se lleva una vida tranquila y retirada, al margen de las agitaciones políticas, y en la que se ejercen costumbres prácticamente ascéticas. Efectivamente, en una de sus exhortaciones, hace la siguiente recomendación: “Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos” (Epicuro, 1998, 82). Parece que el “maestro del jardín” estaba convencido de que la vida buena sólo era posible cuando el individuo lograba desligarse de todas las ocupaciones mundanas para reencontrarse consigo mismo, y así, con la ayuda del maestro que oficiaba de guía, descubrir sus verdaderos deseos y metas. Entonces el fin humano por excelencia, la *eudaimonia*, ya no estará vinculado de un modo esencial, con el orden social, como era el caso en Platón y en Aristóteles. Consecuentemente, la *epimeleia heautou* parece perder aquí esa dimensión política mentada con anterioridad.

Pero hay otro rasgo distintivo que Foucault enfatiza: precisamente el imperativo del cuidado de sí sufrirá una expansión considerable. El mismo ya no estará referido a un momento crítico en particular –el paso de la adolescencia a la adultez, como se veía en el *Alcibíades* de Platón- sino que se extenderá a toda la vida. Así lo expresa Epicuro en la *Carta a Meneceo*, un texto que por su parte Foucault cita en varios lugares: “Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven” (Epicuro, 1998, 57). Sin lugar a dudas, la inquietud de sí aparece aquí como una constante que ha de acompañar durante toda la vida y que además ya no parece tener el carácter elitista que tenía en el período clásico. Una cualidad común a casi todas las escuelas helenísticas ha sido su carácter anti-aristocrático, por así decir. La baja procedencia o el género ya no constituían verdaderos obstáculos para filosofar: tenemos el caso de Epicteto, que fue un esclavo y que luego consiguió fundar su propia escuela, convirtiéndose en uno de los referentes principales del estoicismo; también se sabe que en las escuelas epicúreas eran admitidas las mujeres, por nombrar sólo algunos ejemplos que muestran la menor incidencia que tuvo el *status* en este período.

Pero hay otra diferencia, tal vez la más importante, que caracteriza a la *epimeleia heautou* practicada en esta época:

(...) No se trata, como en el Alcibíades, de formar al individuo para que se convierta en un buen gobernante; al margen de cualquier especificación profesional, se trata de formarlo para que pueda soportar como corresponde todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles (...) La práctica

de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir. Corrección/liberación, mucho más que formación/saber: en ese eje va a desarrollarse la práctica de sí, lo cual es evidentemente capital. (Foucault, 2009, 104)

Valía la pena reproducir esta cita un tanto extensa, porque ella muestra con claridad que en el pensamiento helenístico se parte de la idea de que el ser humano se encuentra por lo general en un estado de confusión y perturbación emocional del que la práctica filosófica puede precisamente liberarlo⁶. La filosofía epicúrea es paradigmática al respecto: en ella –como así también en el resto de las escuelas helenísticas- el interés fundamental es de índole práctica, de allí que el problema ético se vuelva predominante. En la *Carta a Pitocles*, Epicuro deja bien claro que el fin de cualquier investigación es conseguir la tranquilidad del alma (p. 38), por lo que el conocimiento está siempre subordinado al interés práctico. Este interés no es otro, una vez más, que el de la *eudaimonia*.

Ahora bien, para lograr ese estado, que Epicuro identifica con la *ataraxia*, la tranquilidad del alma, será preciso ante todo, mediante la *epimeleia heautou*, realizar unas prácticas curativas y liberadoras. Epicuro, como decíamos más arriba, parte del supuesto de que los seres humanos son criaturas perturbadas. Estas perturbaciones nacen como consecuencia de múltiples temores y deseos⁷ no satisfechos, todavía más numerosos. Cuando el alma se encuentra asediada por tales cosas, está enferma. Pero según Epicuro, la filosofía puede proporcionarle la medicina apropiada para sanarla, principalmente a través del desmantelamiento de falsas creencias. Resulta sumamente interesante la analogía entre filosofía y medicina que aquí vemos aparecer, y que si bien no fue privativa del pensamiento epicúreo, dado que tiene una larga y antigua tradición, alcanza no obstante su cúspide en el período helenístico. De tal suerte, su sello característico fue la concepción de la práctica filosófica como una terapéutica, y en este sentido la *epimeleia heautou* se desarrolló concomitantemente como una suerte de práctica médica.

Consideraciones finales: el olvido de la *epimeleia heautou*

Hasta aquí me he interesado en mostrar esquemáticamente, siguiendo a Foucault, la forma que adquirió la *epimeleia heautou* a partir de tres hitos en el pensamiento antiguo: Platón, Aristóteles y Epicuro. He intentado mostrar también que esta inquietud de sí a la que Foucault alude y analiza en toda su profundidad y amplitud histórica, debe ser entendida sobre el contexto más amplio de la preocupación ética fundamental del logro de la vida buena o *eudaimonia*, una preocupación común a los antiguos. Ahora bien, ¿qué pasó en la Modernidad con la *epimeleia heautou*? Y con esta pregunta se anuda sin duda lo mencionado en la

⁶ En la introducción a *La terapia del deseo* (2003), Martha Nussbaum le critica a Foucault que en el estudio realizado por éste sobre las prácticas de sí en el período helenístico, no puso de manifiesto el lugar importantísimo que la argumentación racional tuvo en esta *cura sui*. En opinión de Nussbaum, Foucault equipara la práctica filosófica del cuidado de sí con otras de tipo religiosas, pasando por alto el hecho de que la primera es “un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad” (p. 24) Habría que ver si la crítica de Nussbaum está realmente justificada, algo que no se hará aquí.

⁷ Aquí encontramos la raíz de una larga tradición en la que se volverá fundamental hacer una “hermenéutica del deseo”, de implicancias decisivas para el cristianismo y posteriormente para el psicoanálisis. En las escuelas epicúreas y estoicas se puede ver, en efecto, el surgimiento de una concepción del sujeto como sujeto de deseos.

introducción de este trabajo, a saber, el divorcio entre moral y *eudaimonia* en la época moderna. ¿Por qué se produce este divorcio? O en otros términos, ¿por qué la *epimeleia heautou* desaparece de la reflexión ética moderna? (Quizá no se traten éstas de la misma pregunta, pero seguramente si puede responderse con relativo éxito a una de ellas, se podrá, como corolario, responder a la otra)

Dar respuesta a tales interrogantes en forma satisfactoria requeriría cientos, tal vez miles, de páginas. No obstante, Foucault nos da pistas precisas al respecto: en su opinión, la razón más seria por la cual el precepto de la inquietud de sí fue olvidado en la modernidad, es algo que él va a explicar a partir de lo que llamó el “momento cartesiano”: un momento que se caracterizó por el desplazamiento del interés práctico de la *epimeleia heautou* para exaltar la preeminencia del valor teórico del conocimiento:

(...) Ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, “Preocúpate de ti mismo” y “Conócete a ti mismo”. En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental. (Foucault, 1996, 55)

Esto significa que en la modernidad el conocimiento pierde las condiciones de espiritualidad con las que estaba asociado en la antigüedad. En ésta, según Foucault, el acceso al conocimiento no era posible si no iba precedido de una serie de prácticas relacionadas con la ascesis, a partir de las cuales se operaba una transformación en el sujeto que le garantizaba el acceso a la verdad. Pero estas garantías no son sin duda las mismas que promete el método cartesiano: conducir la mente de acuerdo al método no significa más que seguir una serie mecánica de pasos que, en última instancia, puede ser realizado por cualquiera en cualquier momento. El acceso a la verdad, en este último caso, está garantizado por la aplicación exitosa, prácticamente automática, de un método que ya nada tiene que ver con un trabajo espiritual sobre sí. Por el contrario, “(...) la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad” (Foucault, 2009, 35).

Por otra parte, Foucault (1996) sugiere que este olvido de la *epimeleia heautou* también puede explicarse en parte debido a la tradición cristiana de la cual somos herederos. Ésta ha exigido, en efecto, la renuncia de sí en vistas a la salvación del alma. Ocuparse de uno mismo aparecía a esta luz como una práctica vacua y egoísta. Desde esta perspectiva, el hecho de que en la modernidad haya resultado tan difícil fundar la moralidad sobre la base del cuidado de uno mismo, no se muestra más que como una lógica consecuencia de ello. Las prácticas del cuidado de sí, que de ahora en más serán inevitablemente asociadas con prácticas de tipo egoísta, ya no serán compatibles con la moral. Tan fuerte ha sido esta herencia sobre la mentalidad del hombre occidental, que aún hoy seguimos sosteniendo la incompatibilidad entre moralidad y prácticas de sí, o entre moralidad y felicidad.

En el recorrido hecho hasta aquí han quedado sin duda muchas cuestiones sin tratar, otras, sin haber recibido siquiera un tratamiento adecuado o un desarrollo suficiente. Pero quizá sea ése un defecto inherente a todo recorte que implica una tarea de esta naturaleza. Albergó no obstante la esperanza de que pueda sugerir algo a la reflexión y de que las temáticas aquí tratadas puedan seguir siendo profundizadas en futuras investigaciones.

Referencias

- Arendt, H. (1993) "La esfera pública y la privada", en *La condición humana*. Barcelona: Paidós, pp. 37-95.
- Aristóteles (1997) *Política*. Barcelona: Altaya.
- Epicuro (1998) *Obras*. Barcelona: Altaya.
- Foucault, M. (1980) *Microfísica del Poder*. Madrid: Editorial La Piqueta.
- Foucault, M. (1996) *Las tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, pp.45-86.
- Foucault, M. (2008) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (2009) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guyau J.M. (s/f) *La moral de Epicuro*. Buenos Aires: Ed. Americalee
- Hossenfelder, M. (1993) "Epicuro-hedonista *malgré lui*", en *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Ed. Manantial, pp. 251-268.
- Mondolfo, R. (1983) *El pensamiento antiguo II*. Buenos Aires: Losada.
- Nussbaum, M. (1993) "Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles", en *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Ed. Manantial, pp. 41-83.
- Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós, pp. 21-74.
- Platón (1997) *La República*. Barcelona: Altaya.