

ENTRE ENSEÑANZA Y TRANSMISIÓN, LA *EPIMELEIA HEAUTOU* EN CLASE

Edh Rodríguez

Resumen

El presente trabajo se propone articular las nociones foucaultianas de *epimeleia heautou* y *parrhesia* formuladas en *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2005 [1981-1982]), con las ideas generales de una primera formulación del tema de tesis de maestría¹ que interroga los efectos que produce la inclusión en la currícula de la formación docente de los conceptos freudianos implicados en el llamado “desarrollo psico-afectivo” o “desarrollo psico-sexual”. Estas ideas se incluyeron tempranamente (1925) y se han enseñado como parte de los programas de Psicología Evolutiva, produciendo un enigmático efecto de extrañeza que incita a la reflexión (Rodríguez, 2015).

Palabras clave: *epimeleia heautou*, psicoanálisis, enseñanza.

BETWEEN TEACHING AND TRANSMISSION, *EPIMELEIA HEAUTOU* IN THE CLASSROOM

Abstract

This article aims at articulating the Foucaultian notions of *epimeleia heautou* and *parrhesia* as they appear on *The hermeneutics of the subject* (Foucault, 2005 [1981-1982]), with the early formulation of an interrogation about the effects of the inclusion of Freudian concepts within the curricula of teacher training in Uruguay. These concepts, presented as “psycho-affective development” or “psycho-sexual development” were included as part of the teaching of “Developmental Psychology” in 1925 and produced an enigmatic effect of strangeness that incites reflection (Rodríguez, 2015).

Keywords: *epimeleia heautou*, psychoanalysis, teaching.

Recibido: 24/07/2017

Aceptado: 25/08/2017

¹ *Pedagogía y psicologías, incidencias del psicoanálisis en la formación docente*, proyecto de tesis aprobado en el marco de la Maestría en Teorías y Prácticas en educación, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Udelar.

1. Foucault y la espiritualidad en Occidente

Para Foucault (2005), en el curso *La Hermenéutica del Sujeto*, de 1981-1982, la *epimeleia heautou* implica al menos tres dimensiones:

[...] una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

[...] una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al... iba a decir "interior". Dejemos de lado esa palabra (tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas) y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia "uno mismo".

[...] En tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. Lo que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura (Foucault, 2005, p. 26).

Actitud, mirada y acciones resumirán una forma particular de ocupación de sí, que Foucault va a rastrear desde Sócrates hasta el siglo V de la era cristiana. Mil años de *epimeleia heautou*, de una espiritualidad que será barrida no por la ciencia –como podría pensarse–, sino por la teología.

Foucault muestra cómo la teología se apodera del tema de la espiritualidad, de sus ejercicios y contenidos; y cómo, finalmente, en el siglo XVII el "momento cartesiano" da el golpe de gracia a esta forma de espiritualidad. Desde Descartes en adelante, el conocimiento se rige por reglas propias, y el acceso a la verdad tiene que ver con las características de aquel y no con una transformación del sujeto que la busca. Esto presupone un sujeto estable y transparente, cognoscible en su totalidad y en permanente actividad cognoscente. Este sujeto cartesiano da lugar o encuentra un fuerte sustento a partir de la medicina y la psiquiatría del siglo XIX, haciendo carne en las psicologías evolutivas del siglo XX, que son las que se enseñan en la formación docente desde hace noventa años. Ya en 1969, en *La arqueología del saber*, Foucault (1990) daba cuenta de cómo

las nociones de desarrollo y de evolución: permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referirlos a un mismo y único principio organizador, someterlos al poder ejemplar de la vida (con sus juegos de adaptación, su capacidad de innovación, la correlación incesante de sus diferentes elementos, sus sistemas de asimilación y de intercambios), descubrir, en obra ya en cada comienzo un principio de coherencia y el esbozo de una unidad futura, dominar el tiempo por

una relación perpetuamente reversible entre un origen y un término jamás dados, siempre operantes (Foucault, 1990, p. 34).

Ahora bien, previo a este momento cartesiano, cuyos efectos en la Modernidad resultan evidentes, la ocupación de sí constituyó una forma de espiritualidad laica. Una espiritualidad aún no secuestrada por las instituciones eclesiásticas que las diversas formulaciones cristianas se han dado en Occidente.

Así, al plantear el momento cartesiano como central en la separación entre filosofía y espiritualidad, Foucault (2005) dice que la espiritualidad es una búsqueda y una práctica de transformación del sujeto: “creo que podríamos llamar espiritualidad la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2005, p. 30).

Propone que se pueden atribuir a esta espiritualidad y su peculiar desarrollo en Occidente tres características:

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho [...] la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[] acceso a la verdad.

[...] esa conversión puede hacerse con la forma de un movimiento que arranca al sujeto de su Status y su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina) [...] movimiento del *eros* (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prologada labor que es la de la ascesis (*askesis*). *Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. [...] la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto o que lo transfigura (Foucault, 2005, p. 31).

Tenemos pues –en un primer trazo– un sujeto que busca la verdad y que resultará transfigurado por el acceso a ella. Un sujeto que no llega a la verdad si no es transformado previamente y una transformación que llega o se obtiene ya sea mediante un movimiento erótico o como efecto de un largo trabajo ascético.

2. Foucault y Lacan

No deja de llamar la atención el hecho de que durante todo el curso *La Hermenéutica del Sujeto* se rescaten solo dos intervenciones del público, pese al constante reclamo de Foucault acerca de la necesidad de tener una interlocución. Una es una intervención curiosa acerca de la cantidad de clases que restan. La otra es la formulación de una serie de interrogaciones –por parte de uno de los asistentes al curso, al que no se identifica–, que interpelan directamente los “operadores” que utiliza Foucault, al preguntar si estos no son conceptos “auténticamente lacanianos”. Esto da lugar a que el mismo Foucault, a su vez, pregunte si se refiere a los términos utilizados por él o al estilo en que hace sus planteos (ver Foucault, 2005, clase del 3 de febrero de 1982, pp. 183 y ss.).

La misma interrogante hace lugar a un desdoblamiento entre palabras y estilo de intervención que no deja de ser importante para el tema que está tratando. Si en la enseñanza foucaultiana hay una permanente construcción de términos que den cuenta de su mirada sobre los documentos que presenta, y una cierta disposición de conceptos y de sus relaciones posibles, también –y fundamentalmente– hay un estilo de interrogar los documentos y, por supuesto, de presentar su investigación. Este estilo, tanto de interrogar como de presentar sus investigaciones, está basado en una integridad en la pregunta y un permanente ejercicio de libertad en el acto de decir en público o de presentar por escrito.

Por otra parte, el mismo Foucault va a señalar dos cuestiones importantes respecto de la obra de Lacan (ver Foucault, 2005, clase del 6 de enero de 1982, segunda hora). En primer lugar, ubica la manera en que Lacan trata el tema del relacionamiento del sujeto con la verdad:

me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Es decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo (Foucault, 2005, pp. 41-42).

Lo central será no solo el precio a pagar por decir la verdad, sino también los efectos que tiene, por un lado, la posibilidad de decirla y, por otro, el hecho concreto de decirla. La

relación del sujeto con la verdad se abre así en tres dimensiones: la de un costo, la de una posibilidad y la de los efectos de una realización. De alguna manera, todo el espectro del desarrollo de la espiritualidad es planteado con relación al sujeto y la verdad.

Esta relación tiene, evidentemente, que ver con una práctica, la del psicoanálisis. Esta dimensión de práctica es justamente una de las dimensiones necesariamente excluidas de la enseñanza de las teorías freudianas. Estas son presentadas como “teoría psicoanalítica” y dejan fuera las dimensiones terapéuticas que puedan tener como efecto, y de práctica, de una forma de ocupación de sí que puedan tener para los dos participantes en un análisis. Así,

Pretendiendo enseñar un saber referencial (la teoría) e imposibilitado de transmitir algo de la experiencia del análisis, deja por fuera la dimensión de la interrogación, con lo que obtura la posibilidad de investigación como sostenimiento de una pregunta. Es en tanto forma de indagación que el psicoanálisis es excluido de lo que finalmente se presenta. (Rodríguez, 2015, p. 42)

Este mismo efecto de vacío y extrañeza, de alguna manera, es anticipado por Foucault (2005) en su segunda referencia a Lacan:

Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad. Pregunta, claro está, y no la resolveré: ¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heautou*– no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento? (Foucault, 2005, p. 42)

La pregunta apenas esbozada, y no solucionada por Foucault, puede ser fecunda para pensar por la interrogación foucaultiana sobre la *epimeleia heautou*. La preocupación de sí, la ocupación de sí, pensada como una forma de espiritualidad, al ser enseñada como se enseña un texto en clase, deja fuera los ejercicios, el trabajo de *askesis* que la espiritualidad conlleva. La posibilidad de un movimiento del *eros*, de la presencia de una cierta erótica, hará necesariamente lugar al otro. Otro que no es sino en acto.

3. *Parrhesia*, palabra en acto

Durante el curso, Foucault irá introduciendo, lentamente y en un movimiento de sucesivas capas, la noción de *parrhesia* a la que dedicará el seminario del año siguiente. Inicialmente la presenta como un hablar franco y libre (ver Foucault, 2005, p. 165 y ss.).

Verdad y libertad estarán unidas en esta primera presentación. Volverá a esta noción cuando presente algunos textos de Epicuro, su crítica de la *paideia* y la noción de *physiologia*. Esta última tiene como virtud la de producir “hombres altivos e independientes, que se enorgullecen de sus propios bienes, no de los debidos a las circunstancias” (Foucault, 2005, p. 230). Individuos que ya no tendrán miedo, hombres *sobaroí* y *autarkeis*. Así, en Epicuro la *physiologia* no va a reducirse a un sector del saber, sino que será

el conocimiento de la naturaleza, de la *physis* en cuanto este conocimiento es susceptible de servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad; también en cuanto es susceptible de transformar al sujeto (que estaba, ante la naturaleza, ante lo que se le había enseñado sobre los dioses y las cosas del mundo, lleno de miedos y terrores) en un sujeto libre, un sujeto que va a encontrar en sí mismo la posibilidad y el recurso de su voluptuosidad inalterable y perfectamente tranquila (Foucault, 2005, p. 231).

Es en el contexto de un saber, de una forma de saber, que el hablar libre y franco tomará una especificidad técnica, ligada al uso público del conocimiento. Es en el momento mismo de conocer y de transmitir un saber que se vuelve crucial el uso de una palabra que sea libre y comprometida con la verdad de un asunto:

Epicuro dice: “por mi parte, usar la libertad de palabra”. El término griego es *parrhesia* –a la cual les dije que era preciso volver–, que es, en esencia, no el derecho, no la libertad de palabra, sino la técnica –*parrhesia* es un término técnico–, que permite al maestro utilizar como se debe, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. La *parrhesia* es una cualidad, o, mejor, una técnica, que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto. (Foucault, 2005, p. 231)

4. Posibles puntualizaciones

La tarea docente puede pensarse como enseñanza de conocimientos, por un lado, y transmisión de una cierta relación con el saber, por otro. Ya en su proyecto presentado al Collège de France en 1969, Foucault (1997) se plantea la distinción entre *conocimiento* (*connaissance*) y *saber* (*savoir*).

Siguiendo este planteo, el conocimiento se liga a lo establecido como propio de una disciplina de pretensión científica, donde las verdades son pasibles de ser demostradas

racionalmente dentro de un discurso en que la figura del autor suele ser de capital importancia. Por su parte, el saber sería un saber anónimo, muchas veces transmitido por la vía de la tradición y las prácticas. Estos saberes no tienen un estatuto epistemológico fijo, no tienen una pretensión científica de verdad, y operan aun cuando muchas veces son desechados por la academia y son vistos con cierta desconfianza desde el poder que la propia práctica científica pone en circulación.

En un contexto de actividad docente, se hablará de *conocimiento* como aquello a enseñar y aquello enseñado, dejando el término *saber* para aquello que eventualmente podrá ser transmitido.

La *inquietud de sí* no sería entonces algo pasible de ser enseñado, dado que va a referir fundamentalmente a una actitud o, si se prefiere, a una posición respecto del saber: la de su ignorancia. Aquel que enseña, cuando lo hace, se encuentra en una posición de falta de saber frente a aquello que está enseñando y –lo que en este caso quizá sea lo más relevante– a los efectos que pueda tener aquello que enseña. Sobre todo cuando hace referencia a una práctica que no deja de ser esencialmente referida a una búsqueda de verdad del sujeto.

A su vez, enseñar es siempre en acto, en un tiempo y un lugar concretos. Pone en actividad la palabra, la gestualidad, el pensamiento, el cuerpo mismo de quien enseña. El acto de interrogación constituirá lo esencial de esta actividad. Quien enseña buscará responder preguntas que hacen a la materia que lo convoca, a la manera de presentar lo que está enseñando y a la posible recepción que se haga de su discurso. Interrogación abierta, además, a lo que el otro –los otros, en un contexto de clase– pueda ir replicando, preguntando, captando de lo que es dicho. Una interrogación que tiene entonces una dimensión de escucha, necesaria para que la enseñanza no se transforme en un monólogo sordo y ensimismado.

Ahora bien, este mismo efecto de “no enseñable” de la *parrhesia* es comparable al efecto de extrañeza que provoca la enseñanza de los conceptos freudianos. Quedan, en cuanto conceptos, como algo, o bien inasible y cargado de cierto esoterismo –basta pensar en lo complejo que es explicar la noción de sexualidad infantil en Freud, e intentar relacionarla con lo que abre respecto al deseo de saber en los niños–, o bien quedan como un cierto relato que resulta útil aprender en términos del mínimo necesario para aprobar exámenes (Rodríguez, 2015).

Sin embargo, curiosamente, aquello que ocurre dentro de clase pero cae fuera de lo enseñable, produce efectos. Este acontecer en clase, fuera del campo de lo puesto en signo para ser aprendido, es lo que llamamos *transmisión*. Y esto que se transmite, cuando ocurre, puede relacionarse más con la posición frente al conocimiento estabilizado en la teoría: hace

lugar al enigma que descompleta el conocimiento, provocando desequilibrio y curiosidad. Cuando acontece, parece ir más ligado a la propia interrogación del que enseña que a una teoría estabilizada y fijada como un discurso que tiene todas las respuestas.

Dentro del campo lacaniano, Allouch dedica un libro al estudio de la hermenéutica del sujeto. En *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*, va a intentar dar una respuesta a Foucault. Para ello parte de la constatación de un posible diálogo entre Lacan y Foucault. Así como la formulación lacaniana de los cuatro discursos habría sido una respuesta a “¿Qué es un autor?” (Foucault, 1999), la intervención foucaultiana al inicio de *La hermenéutica...* sería un planteo que debe ser respondido en ausencia de Lacan:

El 6 de enero de 1982, una nueva y no menos ambiciosa intervención de Foucault referida al psicoanálisis. Lacan ha muerto hace cuatro meses y Foucault ha sido inducido a expresar su opinión sobre Lacan luego de su fallecimiento (de lo cual hablaremos más adelante). ¿De qué se trata esta vez? Como en 1969, del estatuto mismo del psicoanálisis. Pero la problemática es diferente. Esa nueva intervención parte de una constatación, por otra parte la misma que había hecho Lacan hacía poco: el psicoanálisis no es una ciencia, sino una “forma del saber” (un delirio, según Lacan en aquella época). Una ciencia, para ser accesible, no exige ninguna conversión del sujeto, ni promete la menor iluminación al final. Un concepto como el de “sujetivación”, esencial en Lacan y últimamente en Foucault, no tiene lugar allí, ni desempeña ningún papel. No es posible, prosigue Foucault, intentar asimilar a la estructura de la ciencia esa “falsa ciencia” que es el psicoanálisis (Allouch, 2007, p. 9).

Años después de las muertes de Lacan y Foucault, para Allouch sigue existiendo un diálogo que debe ser mantenido. Sigue siendo necesario establecer el estatuto del psicoanálisis, que lejos de la ciencia constituye una forma de la ocupación de sí. Allouch se arroja a continuar dicho diálogo en nombre propio, lanzando el guante a quienes dentro del campo lacaniano parecen ignorar la enseñanza de Foucault.

En un nivel mucho más mínimo, ligado a la práctica de enseñanza, es posible pensar que algo de ello acontece con mucho del trabajo foucaultiano, tal como se lee en los cursos del Collège de France. Más allá de la precisión o la fineza de sus conceptos, su forma de interrogar el conocimiento, de abrirlo y desbordarlo, desestabilizarlo en cuanto conocimiento y abrirlo como un saber, hace que su trabajo se vuelva una potente interrogación.

En definitiva, algo en su manera de trabajar, al igual que la de autores como Freud y Lacan, provoca el deseo –a veces resulta tentador utilizar la palabra *necesidad*²– de

2 Al respecto, en su seminario de 2015 en Montevideo, Allouch respondía a una pregunta del público: “Yo continúo estudiando a Foucault y a los antiguos porque tengo problemas concretos, en la clínica, problemas del hoy”.

transformarse en investigador. De bucear en los conceptos que utilizan, sus orígenes, la relación con su contexto y las posibles vías de ponerlos a trabajar en el contexto presente de cada uno.

Este efecto, provocado necesariamente por textos –dada la imposibilidad de tener otro acercamiento a personas que ya no están–, es un efecto que desborda los mismos textos, permitiendo y haciendo necesario el trabajo de deconstruirlos, descompletarlos y tornarlos vivos, haciendo de ellos herramientas de pensamiento y de interrogación.

Este efecto es, en definitiva, lo que resulta transmitido, y es una de las principales fuentes de la pregunta inicial de la tesis: ¿de qué manera, por qué vías, textos que son enseñados, que remiten a una determinada práctica, resultan textos que operan cierto tipo de transformación o, aun mejor, de inquietud creativa en quienes los trabajan?

Referencias bibliográficas

ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (trad. S. Mattoni). Buenos Aires: El cuenco de plata.

ALLOUCH, J. (2015). *Heterótica I. De la no-relación sexual en los Antiguos según Foucault*, Seminario en Montevideo, 25 y 26 de julio de 2015.

FOUCAULT, M. (1990) *La arqueología del saber* (trad. A. Garzón). México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1969).

FOUCAULT, M. (1997). Candidacy presentation: Collège de France. En: FOUCAULT, M. *Ethics, subjectivity and truth* (trans. R. Hurley *et al.*). Nueva York: The New Press. (Obra original publicada en 1969).

FOUCAULT, M. (1999) ¿Qué es un autor? *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Vol. 1* (trad. M. Morey). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1969); pp. 329-360.

FOUCAULT, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto* (trad. H. Pons). Madrid: Akal. Curso dictado en el Collège de France, en 1981-1982.

RODRÍGUEZ, E. (2015). Heterotopías de la formación docente. *Prohibido Pensar*, año II, N° 1, Montevideo, pp. 35-49.