



## ARTÍCULO

Fermentario N. 7, Vol. 2 (2013)  
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República. [www.fermentario.fhuce.edu.uy](http://www.fermentario.fhuce.edu.uy)

---

### El no-cuidado de sí

*Beatriz Medina Araújo*

#### **Resumen**

La noción de cuidado de sí, *epimeleia eautou* (ἐπιμελείας ἑαυτῆς) mantiene cercanías de origen con el *gnōti seuton* y con el dualismo platónico y la visión del mundo que de él deriva. El cuidado o *cura sui* así pensada puede convertirse en herramienta preceptiva del bio-poder.

El no-cuidado de sí o inquietud de un sujeto fáctico, inmerso en una filosofía del error y topologizado en un campo de inmanencia alejado del *cogito*, marca el límite de la resistencia al bio-poder.

**Palabras clave:** cuidado de sí-inmanencia-sorge-“no-cuidado de sí”

## **Abstract**

The notion of care of the self, *epimeleia eautou* (ἐπιμελεί ας ἑαυτ) keeps similarities of origin with *gnoti seuton* and with the platonic dualism and the vision of the world that derives from it. The care or *cura sui*, thought like this could turn into a perceptive tool of bio-power.

The self-neglected inquietude of a factual subject, immersed in a philosophy of the mistake and topologized in a field of immanence far away from the *cogito*, points out the limit of the resistance to the bio-power.

**Key words:** care of the self, immanence, *sorge*, self neglected.

## **Resumo**

A noção de cuidado de si, *epimeleia eautou* (ἐπιμελεί ας ἑαυτ) permanece perto do *gnoti seuton* origem e dualismo platônico e visão de mundo que resulta dela. A cura sui e cuidado ou pensamento pode tornar-se ferramenta obrigatória de biopoder.

A não-cuidado de si um assunto factual, imerso em uma filosofia do erro e topologizado em um campo de imanência longe do cogito, marcando o início da resistência ao biopoder.

## **Palavras-chave:**

Cuidado de si-imanência-*sorge*-"não-cuidado de si"

Foucault reescribió la historia del concepto *epimeleia eautou*, planteó su cercanía y su distancia del *gnōthi seuton* y estableció nuevas relaciones del cuidado de sí y la situación del sujeto post-moderno.

El cuidado de sí surge en los diálogos platónicos, en los cuales Sócrates se auto-establece como mandatado por los dioses para advertir a la juventud ateniense sobre la importancia del cuidado del alma por sobre las cosas materiales.

Los griegos para expresar sus concepciones sobre la vida se apoyaban en varios términos, pero principalmente en dos: "...zoe, que expresaba el simple hecho de vivir, [...] y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo." (Agamben, 2010: 9).

En la búsqueda de vivir mejor, se eleva a momento inicial de la filosofía, la formulación de los preceptos délficos, *meden agan* (de nada en exceso), *egue* (cauciones, no comprometer lo que no se puede cumplir) y *gnōthi seuton* (examinar lo que se quiere preguntar). Son preceptos de prudencia, de búsqueda de equilibrio. Todo enmarcado en el antiguo mundo griego en el arte (*τέχνη*) de vivir bien. Esta búsqueda siempre se relaciona con la verdad; saber qué es verdad, es el eje conductor. Si bien el *gnōthi seuton* surge como apoyo a la *epimeleia*, progresivamente adquiere un lugar principal en el pensamiento. En esa articulación entre sujeto y verdad, en esa búsqueda de ser mejor, vuelve la mirada a los dioses. La *eudaimonia* no consiste en el placer, en el goce ni en la satisfacción, sino el género de vida misma y la actividad que por sí mismo sean capaces de proporcionar tal gozo y satisfacción. Nuestra palabra "felicidad" no traduce plenamente el sentido de esa palabra que Aristóteles emplea, la *eudaimonia* (*εὐδαιμονία*). Nuestra tendencia es darle una connotación de cierto estado de ánimo. La *eudaimonia* es una actividad del alma. Aristóteles identifica la felicidad con ese género de vida y de actividades dignas y deseables y no con el gozo que tal vez traen consigo. Eso los lleva a prácticas de cuidado que por momentos ocupan toda su vida:

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).

### **Dificultad para alejar el cuidado del cogito**

Consideramos que Foucault en su análisis del sujeto moderno intentó un giro de descentramiento del cuidado con respecto al logos. Pero ¿basta con priorizar el cuidado de sí por sobre el conócete a ti mismo, para hablar de una nueva hermenéutica? En cuanto *epimeleia* mantiene sus raíces nutridas por el *cogito*. ¿No habrá que pensar en otro giro, en otra forma de ver el cuidado?

El arte del vivir bien se apoya en el cuidado. Surge la búsqueda o los caminos para llegar a ese estado mejor del hombre. Esta búsqueda con la finalidad de:

La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es “obra” del “cuidado”. (Foucault, 2008: 36).

En su etimología “cuidado” deriva del latín *cogitatus* que al perder la “g” se transforma en *coitatus*. A su vez este *coitatus* deriva del verbo *cogitare* (pensar, reflexionar) compuesto por *co* (acción en conjunto o pesada) y *agitare* (poner en movimiento). Cuidado se relacionaba con pensar, cuidar y curar y en otra acepción, inquietarse, preocuparse.

Si analizamos inquietud (*epimeleisthai*) la encontramos en el texto Alcibíades de Platón. Su etimología la acerca a *meletai* que designaban ejercicios y prácticas.

...*epimeleisthi heautou* (ocuparse de sí mismo preocuparse por sí mismo, tener inquietud de sí) tiene empero, un sentido en el cual hay que insistir: *epimeleisthai* no designa simplemente una actitud del ánimo, [...] se relaciona mucho más que con una actitud del ánimo, con una forma de actividad, de actividad vigilante, continua aplicada, regulada... (Foucault, 2001:90).

Esta inquietud, central en el pensamiento griego, surge como una actividad, como un movimiento, relacionado con prácticas, procesos o arte (tecne-ologías, y siempre ligada a la razón y a la voluntad.

El cuidado de sí es un obrar consciente y con un telos ya conocido: ser mejor.

Esto obrar teleológico, desde su inicio estuvo ligado a lo preceptivo. Es una actividad que debe ser recordada, enseñada a los hombres por el filósofo (Sócrates) quien la considera a su vez, una misión que le fue dada por los dioses. Foucault cita la Apología de Sócrates de Platón:

Atenienses, os estoy agradecido y os amo; pero obedeceré al dios antes que a vosotros; y mientras tenga un soplo de vida, mientras sea capaz de ello, estad seguros de que no dejaré de filosofar, de exhortaros, de aleccionar a cualquiera de vosotros con quien me encuentre. (Foucault, 2001: 20-21).

La noción de cuidado es un mandato de los dioses, surge externo al hombre, para remediar su olvido. La figura del filósofo se describe como: ...una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida. (Foucault, 2001: 24).

El cuidado o *epimeleia* implica un proyecto, un trasladarse de un lugar a otro mejor, implica la movilidad del alma, la posibilidad de una vida mejor, todo lo que confluye y refuerza la idea de la dualidad del mundo. Esa dualidad culmina en la fórmula aristotélica de el mundo habitado por *zoe* y por *bios*.

Todo el corpus de la idea del cuidado de sí griega, se basa en la concepción del *logos* como conocimiento. Conocimiento en el Oráculo de Delfos y conocimiento en Sócrates. La idea que iluminó el mundo griego-latinooccidental fue el conocerse a sí mismo y el cuidar de sí (además de no pedir más de lo que a los hombres le es permitido). “Esta preocupación por sí, que lleva a ocuparse de sí mismo a través del conocimiento, implica entre otras cosas el reconocimiento de la ignorancia.” (Díaz & Puchet, 2010: 54). Esto se daba en el mundo griego a través de una experiencia, de una serie de acontecimientos, de

una preparación que en algunos casos se acercaba a rituales o ceremonias de iniciación.

A partir de esta experiencia, que casi es vivida como una especie de conversión, la persona no quiere dejar de examinarse a sí mismo en toda su vida [...] a través de una “ascesis”, una serie de prácticas que nos permite elaborar una verdad a través del diálogo. (Diaz & Puchet, 2010: 56).

Se constituye el cuidado como centro de prácticas, de métodos, de ascesis, de desprendimiento, que culmina en el mundo tecnificado y matematizado.

La filosofía griega se eleva como un intento de curar al hombre enfermo, así los estoicos dirán “vana es la filosofía que no sirve para curar al hombre”.

En esta línea el cuidado es visto como terapéutico e integra las tecnologías del mundo greco-latino. “Filosofar es prepararse [...] es ponerse en una disposición tal que la suma de la vida se considere como prueba...” (Foucault, 2001: 462).

Lo que era una exhortación para quienes así lo eligieran, en un momento de la evolución de las ideas, pasa a ser una técnica (*τέχνη*), un método y una forma casi obligatoria del bien vivir.

El mundo dejó de pensarse, de ser observado y permitido para “...ser conocido, medido, dominado gracias a una serie de instrumentos y objetivos que caracterizaban la *τέχνη* o las diferentes técnicas.” (Foucault, 2001: 462).

La hermenéutica de la fenomenología griega, alimentada por la concepción platónica de dos mundos, el mundo de las cosas y el mundo de las ideas, culmina en planteos de trascendencias preceptivas y dominadoras, donde el “mejor” mundo de los dioses y el imperfecto mundo de los hombres “compiten” por la primacía. “...el gran modelo divino de la inquietud de sí desciende ahora, elemento por elemento, sobre los hombres, como deber y prescripción.” (Foucault, 2001: 436).

En el centro de los discursos post-modernos se halla un sujeto cartesiano puesto en duda, des-centrado, des-construido. Emergen mecanismos de control y un sistema que se alimenta de las subjetividades y los conflictos, de las

excepciones y los des- bordes sociales utilizando y re-utilizando todo para su desarrollo.

Las prácticas, de costumbre en la lejana lacedemonia, pasan a ser prescriptivas: "...en Epicuro encontramos una fórmula que se repetirá con mucha frecuencia: Todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda la vida de su propia alma." (Foucault, 2001: 24).

Además las prácticas surgen en un mundo platónico dualista y están impregnadas de ese dualismo. Así, legitiman y afirman diferencias y exclusiones. Refiere Agamben al respecto que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, propone: "La mayoría de la gente más burda ponen la felicidad en el placer [...] Los escogidos y los hombres de acción ponen la felicidad en [...] el fin de la vida política." (Agamben: 2010: 11). Agamben referencia a este filósofo expresando: "...el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir (*to zen*) a la vida políticamente cualificada (*toe u zen*), nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien." (Agamben: 2010: 11). Esta aspiración a una vida mejor, implicó una exclusión primordial: para ser *bíos* hay que ser no-zoe. Y para ser *bíos*, hombre político, es que se recurre a las prácticas de cuidado.

Esta visión del cuidado implica la necesidad de una pedagogía y de un proceso de formación que eduque, normatize al hombre y lo conduzca por el camino de la virtud.

**El cuidado así planteado puede convertirse en sutil tecnología de dominación, que a través de la educación le imponga al hombre una forma de deber ser.**

## Dudas sobre el cuidado de sí

Las prácticas de cuidado son fundamentales en la construcción del sujeto moderno y del mundo que conocemos, pero advertimos que conllevan en sus pliegues lo prescriptivo y la posibilidad de legitimar exclusiones y diferencias.

En este comienzo de siglo XXI nos vemos enfrentados a decisiones sobre qué tipo de formación queremos para la construcción de qué sujeto. Y por sobre todo, si debemos construir un sujeto-ciudadano o si existe otra visión.

En esta búsqueda, la noción de cuidado de sí es una herramienta que nos permite proyectarnos en una nueva posición de la subjetividad en su relación con el mundo:

“¿Es importante educarnos para el cuidado de sí, construir una subjetividad (y este conocimiento y cuidado la fue construyendo, en cierto sentido "inventando") a partir de la idea del cuidado de sí, trabajar sobre una educación para la vida buena, como podríamos decir en términos éticos? (Díaz, 2009).

El cuidado de sí, con las características del planteado por Foucault, se nos presenta con atributos tales como una actitud, una atención (mirada) con efectos que deriva en acciones. “Cuidarse a sí mismos, implica conocerse, para cuidar no solo de sí, sino también de los otros (esto no lo podemos olvidar)”. (Díaz, 2009).

El cuidado de sí, como una banda de Moebius, conlleva luces y sombras, en un continuum, puede ser herramienta de liberación o sutil prescripción al servicio del bio-poder.

Foucault en sus últimos trabajos nos deja sus dudas de la posibilidad de coexistencia de un desarrollo del cuidado de sí del hombre, en un mundo articulado en base a un concepto de *τέχνη* que matematiza, racionaliza y taxonomiza, configurando lo que él denomina bio-poder.

¿Cómo lo que se da como objeto de saber articulado con el dominio de la *τέχνη* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos? (Foucault, 2001: 465).



## ***Cura sui*, desterritorialización de la lucha**

Nos planteamos analizar la noción de cuidado de sí tratando de desentrañar la posibilidad de un cuidado de sí, que basado en otra concepción, genere una hermenéutica que libere al hombre.

Podemos pensar un giro hermenéutico que genera una ética inmanente, auto-referenciada, que re-estructure un cuidado que emerja del hombre, y no de alguna entidad trascendente.

Para este intento volvemos la mirada hacia el cual Foucault denomina su filósofo esencial:

...ciertamente Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Tengo todavía aquí las notas que tomé en torno a 1951 y 1952 sobre Heidegger cuando lo leía- tengo toneladas. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. (Foucault, 1999b: 338).

En una original vuelta a la filosofía agustiniana y medieval, Heidegger reconstruye la hermenéutica, generando quizás una de las vías para el cambio. En cuanto ser-para-la-muerte y mediante una hermenéutica de la facticidad, se puede intentar el cambio de la interpretación y la representación del mundo. La hermenéutica de facticidad, se explica a sí misma, no tiene una "cosa en sí" más allá y se devela en una temporalidad singular.

La concepción del cuidado madurada en sus primeros trabajos y presentada en *Ser y Tiempo*, se aleja de la fenomenología y del sujeto trascendental que presenta Husserl su maestro. En la hermenéutica de la facticidad, propone una inversión al platonismo, continuado lo comenzado por Nietzsche. Todos sus escritos se apoyarán en una visión del mundo basada en la facticidad por sobre la formulación de la fenomenología husserliana.

A diferencia de su maestro Husserl, que plantea una fenomenología reflexiva, Heidegger parte del ser y su facticidad, que accede a la realidad mediante una fenomenología hermenéutica basada en la comprensión.

La palabra fenomenología aparece en el siglo XVIII en la escuela de Wolf, en el *Neues Organon*, con el significado de Doctrina para quitar la apariencia.

Para Heidegger fenomenología es:

*λεγειν τα φαινομενα = αποφαινεσται τα φαινομενα*, que significa: hacer ver lo que se muestra, a partir de lo que se muestra; así la expresión fenomenología nombra el cómo algo está para el *λεγειν*, para la exposición y para la interpretación conceptual; donde la misión del ejercicio fenomenológico es entonces retirar lo que impide la interpretación y exposición de lo que se muestra. (Berciano, 2001: 95).

Fenomenología en su etimología se compone de fenómeno y logos, Fenómeno (*φαινομενον*) significa lo que se muestra y logos (*λογος*) se refiere a hablar con lo que está ahí; fenomenología significa: “dejar ver por sí mismo lo que se muestra en sí mismo” Lo que se muestra o el fenómeno, implica lo que se presenta, también nombrado como lo ente (*τα οντα*).

La fenomenología se apoya en la existencia de una intencionalidad, de una intuición categorial y el a priori. Plantea un acceso a la realidad ligado al acto consciente:

El objeto ya no es visto como algo que el sujeto ha de reconocer y reconstruir mentalmente (re-presentar) y la divisa moderna y del mundo actual será “conocer es construir”. El interés de la filosofía y del pensamiento del hombre, se desplaza del conocimiento de los objetos a este sujeto constructor. Este sujeto constructor de la realidad que lo rodea, avanza en la modernidad y construye su propia idea de representación, que implica la anticipación y la búsqueda de certezas. (Medina, 2012: 5).

Alejado de ello, El ser es para Heidegger *cura*, interpretada como inquietud constituyente del mismo. *Cura* que se emplea en forma ontológica, constituyente del Ser y claramente alejada de toda conducta, de toda terapéutica. No es por lo tanto, ni actitud, ni movimiento, ni mucho menos pasible de *τέχνη*. No hace falta ningún dios que nos lo recuerde. **Somos inquietud.**

*Cura* o inquietud es descripta en Ser y Tiempo como existiendo antes de toda posición o conducta.

De ahí que fracase también el intento de hacer remontar el fenómeno de la *cura*, en su totalidad esencialmente inquebrantable, a actos o movimientos especiales, como el querer y el desear o el impulso y la inclinación o el intento de construirlo con ellos. (Heidegger, 1951: 214).

Para entender la topología de la *cura*, el autor recurre a la visión de San Agustín, para el cual el ser es *cura* o inquietud. Reconoce la inspiración agustiniana para conformar el concepto de *cura*. Enumerando las formas de buscar la buena vida, se refiere a la búsqueda “*per appetitum discendi incognitam* (por medio del deseo de saber lo desconocido) (buscar la vida, preocupación por la vida).” (Heidegger, 2003:46). Tomando la intencionalidad de Husserl, la transforma en *sorge*, con lo que se refiere a la *órexis*, a la apetitividad de Aristóteles. Traduce la frase “todos los hombres por naturaleza tienden al saber” (“*pántes ánthropoi toú eidénai orégontai physei*), como “en el ser del hombre está implicado por esencia el cuidado del ver” (*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens.*).

El ser aspira a la beata vita,

*Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus* [No soy yo solo, ni somos unos pocos, sino absolutamente todos los hombres los que queremos ser felices]. (Heidegger, 2003: 48).

El ser quiere alegrarse y quiere alejarse del dolor. “En el modo en que la beata vita está ya siempre ahí de alguna manera: *delectatio finis curae* [el fin de la preocupación es el deleite]” (Heidegger, 2003: 49). Ya en San Agustín la *beata vita* está ligada a la verdad: “*Beata quippe vita est gaudium de veritate* [así, pues, la vida feliz es el gozo de la verdad].” (Heidegger, 2003: 48).

Más allá de la aspiración de todos, la vida es también dispersión: “porque *in multa defluximus* [nos hemos dispersado en muchas cosas].”

(Heidegger, 2003: 59). La vida se experimenta como conflicto, como tendencia a la llamada dispersión, que aleja al ser de la *beata vita*. La vida: “...no es en realidad otra cosa que una tentación constante”. (Heidegger 2003: 102), se experimenta la vida fáctica como una tendencia a la disolución.

La inquietud o molestia que experimenta el ser, adquiere según San Agustín

... la preocupación por uno mismo el sí-mismo da vida –en el cómo su propio ser- a la posibilidad radical de la caída, pero da también y a la vez vida a la oportunidad de ganarse. Hemos de procurar ganar una *vita bona*, hemos de hacerla nuestra. (Heidegger 2003: 102).

Surge el cuidado de sí, *selbstsorge* heideggeriano con raíz agustiniana separado de comportamientos, actos o tendencias, voluntad, deseo, incluso inclinaciones.

La intencionalidad, característica de la conciencia de trascenderse, es transformada por Heidegger en *sorge*. Todo el Ser es *cura*. Esto liga conciencia y mundo y anula la dualidad que separa la *res cogitans* de la *res extensa*. La intencionalidad (del latín *intentio*, dirigirse hacia) implica una relación estrecha entre percibir y lo percibido. Este proyectarse del ser es transformado en el cuidado:

El ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*] que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación. (Heidegger, 1951:213).

Consideramos *cura* como constitutiva del ser. Nos basamos en una concepción de hombre como ser fáctico, donde *cura* y tiempo son constitutivos. Un Ser cuyo Dios ha muerto, que se sitúa más acá o más allá de los dioses. Un Ser en el cual *Cura* es ontológica y le permite develar su origen y reorientar su natural tendencia a la disolución, a la caída. Una hermenéutica de un Ser fáctico nos permite proyectarnos a una ética inmanente de un sujeto autoreferenciado. No es evitable ni tecnicizable lo que es ontológicamente ligado al Ser. Al no ser medible por el mundo que lo mide todo, al no tener territorio ni trascender, puede comenzar a ser más allá del bio-poder.

## **Cuidado de si (inmanencia): una vida. Dejar ser la liberación.**

Un extraño fenómeno se dio en la vida de dos de los dos máximos exponentes del pensamiento post-moderno: Giles Deleuze y Michel Foucault. En sus últimos trabajos, ambos cuestionaron sus propios planteos sobre el sujeto y se acercan a una nueva formulación, con cercanías al *Dasein* heideggeriano.

Continuando aquellas dudas surgidas al final de *Hermenéutica del Sujeto*, se pregunta Foucault “¿el conocimiento de la vida solo debe ser considerado como una de las regiones que depende de la cuestión general de la verdad, el sujeto y el conocimiento?”. (Foucault, 2007:57).

La fenomenología cuestiona sobre el sentido de lo conocido. La respuesta quizás no surja de “la verdad”, sino del error. Dice Foucault en su último trabajo “La vida, la experiencia y la ciencia”:

...en el nivel más básico de la vida, los juegos de codificación y descodificación le dejan lugar al azar que, antes que ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es una perturbación en el sistema informativo, una omisión. En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical. (Foucault, 2007:55).

Surge una filosofía del error que se sustenta en el momento de la equivocación, en la ausencia de verdad, en lo vivo, sin tecnologías ni cuidado, como acceso a un intento de entender.

¿Qué sujeto emerge de un conocimiento no abierto al mundo y la verdad, sino a la vida y su facticidad? Propone Agamben:

Arrancando el sujeto al terreno del *Cogito* y de la conciencia, lo enraíza en el de la vida; pero es una vida que, en la medida en que es esencialmente errancia, va más allá de los vividos y de la intencionalidad de la fenomenología...” (Agamben, 2007: 59).

Todos los planteos sobre el sujeto pueden ser replanteados si el conocimiento se apoya en los errores y no en la búsqueda de la verdad y la buena vida y se alejan de la intencionalidad.

En una línea de pensamiento cercano, Deleuze en “La inmanencia: una vida”, texto presentado dos meses antes de su muerte, presenta el concepto de campo trascendental. Esto lo lleva a plantear un campo de existencia que es “experiencia pura”, sin conciencia ni sujeto. Dice Deleuze: “...el campo trascendental se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo.” (Giorgi & Rodríguez, 2007: 36).

Es la inmanencia: una vida, un intento de des-subjetivación, un intento de plantear la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones, exclusiones e inclusiones. La inmanencia absoluta no está en ningún lugar ni pertenece a ningún sujeto. Tampoco a ningún objeto. Campo liberado de toda conciencia, más allá de la conciencia, más allá del sujeto, impersonal, no individual que emerge como futuro paradigma.

Dice Agamen:

Deleuze prosigue el gesto de un filósofo poco querido para él, pero –al menos en esto- ciertamente más cercano que todo otro representante de la fenomenología del siglo XX: Heidegger, [...] Ya que el *Dasein*, con su *in-der-Welt-sein*, ciertamente no se entiende como la relación indisoluble entre un sujeto –una conciencia- y su mundo, así como su *alétheia*, en cuyo corazón reinan la oscuridad y la *léthe*, es lo contrario de un objeto intencional o un mundo de ideas puras: un abismo separa estos conceptos de la intencionalidad husserliana de la que provienen...” (Giorgi & Rodríguez, 2007: 83).

El cuidado de sí, como inquietud a través de una mirada comprensiva, no reflexiva, de una mirada a-teórica no normativa constituye una visión del sujeto en la que confluyen Heidegger, Foucault y Deleuze.

Surge un cuidado que es inquietud, sin intencionalidad, alejada del *cogito*, centrada en la posibilidad del error y co-existiendo con un campo de conciencia sin sujeto ni objeto.

Es un reto para las futuras generaciones, la elaboración de una hermenéutica del sujeto y de la filosofía de la educación, enmarcada en este

nuevo paradigma, herencia que Foucault y Deleuze nos han legado. Agamben al respecto propone:

Quizás es el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado, en cada plano. Pensarlo de esta manera como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. (Giorgi & Rodríguez: 2007: 65).

El campo inmanente significa la base de la des-sujetivación al infinito. Deleuze en sus últimos trabajos presenta la vida como inmediatez absoluta como pura contemplación sin conocimiento. Nuevamente Agamben refiere:

...esta contemplación sin conocimiento, que recuerda de cierta manera la idea griega de que la teoría no es el conocer, sino el tocar (*thiggein*), sirve aquí, al contrario, para definir la vida. Como inmanencia absoluta, una vida [...] es una pura contemplación, más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, una pura potencia que conserva sin actuar". (Giorgi & Rodríguez, 2007: 82).

A esta vida como contemplación, sin conocimiento corresponderá un pensamiento que se ha liberado de todo carácter cognitivo o intencional. A esta vida le corresponderá un noción de cuidado que implica un dejarse ser. Cercano a Spinoza, y su concepto de inmanencia, Agamben plantea:

"...la vida está hecha de virtualidades, ella es pura potencia que coincide muy espinozistamente con el ser y la potencia, no faltándole nada, en la medida en que el deseo constituyéndose él mismo como deseante, es inmediatamente bienaventurado. Nutrirse, dejarse ser, es en todos los casos ser bienaventurado, gozar de sí mismo." (Giorgi & Rodríguez, 2007: 84).

Esta noción de cuidado o inquietud no es prescriptivo, no es pensado, sólo vivido, implicando un dejar ser, un cuidado en una nueva topología: la del no-cuidado de sí.

Mostrar que existe este no-cuidado de un sí inmanente, que se presenta como lo que debe ser pensado y lo que no puede ser pensado, lo no teleológico,

lo no prescriptivo implica un límite y un campo, en el que se libra la batalla actual y futura de búsqueda del buen vivir del hombre, su liberación.

¿Es este sujeto des-subjetivizado, el actor de las luchas de resistencia por venir?

### **No-cuidado de sí. Herramienta de liberación**

El bio-poder ocupa todo el campo, no hay afuera ni adentro, todo es reconvertido en producción y reproducción. No queda lugar donde refugiarse, dado que el bio-poder a través del imperio y el capital, permea todo en forma vertical y horizontal.

Desde el punto de vista económico, el régimen de salario es reemplazado, en función de la regulación, por un sistema monetario global y flexible; el comando normativo es reemplazado por los procedimientos de control y la policía; y el ejercicio de la dominación se conforma mediante redes comunicativas. Así es como la explotación y la dominación constituyen un no-lugar general en el terreno imperial. Aunque la explotación y dominación son todavía experimentadas concretamente, en la carne de la multitud, son, pese a ello, amorfas, en cuanto pareciera que no queda lugar para ocultarse de ellas. (Hardt, M. & Negri, A. 2000: 159).

Quizás el medio para luchar contra el dominio absoluto del imperio, sea el desplazamiento ontológico del sujeto. El campo no depende ya de territorios, ni de soberanías, ni siquiera de poder,

...El cambio más importante tiene lugar dentro de la humanidad, puesto que con el fin de la modernidad, también termina la esperanza de hallar algo que pueda identificar el yo fuera de la comunidad, fuera de la cooperación, y fuera de las relaciones críticas y contradictorias que cada persona halla en un no-lugar, es decir, en el mundo y la multitud. (Hardt, M. & Negri, A., 2000:284)



El campo inmanente que atraviesa al sujeto le permite establecer una des-territorialización, una fuga, donde el bio-poder no tiene poder.

Mientras en la era disciplinaria el sabotaje constituía la noción fundamental de la resistencia, en la era del control imperial puede serlo la deserción. En la modernidad, el estar en contra significó, con frecuencia, una oposición directa y/o dialéctica de fuerzas, en la postmodernidad, la forma más efectiva del estar en contra bien podría consistir en una postura oblicua o diagonal. Las batallas contra el Imperio podrían ganarse a través de la sustracción y la defección. Esta deserción carece de un lugar propio; es la evacuación de los lugares de poder. (Hardt & Negri, 2000:177).

Dado que no existe afuera ni adentro, no existe lugar, la dialéctica perdió su razón de ser, quizás la lucha se dé el no-lugar del no-cuidado, a través de sustracciones, defecciones, mutaciones.

Una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros, emergerá para invadir o evacuar el Imperio. Nietzsche presintió extrañamente su destino en el siglo diecinueve.

“Problema: ¿dónde están los *bárbaros* del siglo veinte? Obviamente aparecerán a la vista sólo tras una tremenda crisis socialista”. No podemos afirmar exactamente qué anticipó Nietzsche en su lúcido delirio, pero, sin embargo, ¿qué ejemplo más fuerte podemos hallar del poder de deserción y éxodo, del poder de la horda nómada, que la caída del Muro de Berlín y el colapso del bloque Soviético? (Hardt & Negri, 2000:177).

No es sólo estar en contra sino construir un cuerpo nuevo con topología en un no-lugar, inaccesible al biopoder. El oponerse o ir más allá, requiere de un cuerpo incapaz de ser sometido, incapaz de una disciplina, incapaz de una sexualidad “normal”. Cuerpo capaz de no ser normatizado según las claves del imperio pero cuerpo bárbaro capaz de crear un nuevo modo de vida.

Más allá de la post-modernidad, se halla la inmanencia como topología de la política.

Es un reto para los educadores del siglo XXI dejar ser al no-cuidado de sí, que implica la no existencia de un *telos*, que implica su auto-referencia, que implica ser a través de una mirada que presente al mundo y no lo represente anticipadamente. Un no-cuidado con la fuerza de la mutación en cuerpos nuevos, en una topología no pensada sino vivida.

Sin ninguna duda, necesitamos cambiar nuestros cuerpos y a nosotros mismos, y quizás de un modo mucho más radical que el que imaginan los autores *cyberpunk*. En nuestro mundo contemporáneo, las hoy comunes mutaciones estéticas del cuerpo, tales como el *piercing* y los tatuajes, la moda *punk* y sus diversas imitaciones, son todas ellas signos iniciales de estas transformaciones corpóreas, pero en última instancia no se aproximan siquiera al tipo de mutación radical que se necesita aquí. (Hardt & Negri, 2000: 180).

## Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2010) **Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.** Pretextos. Valencia.

Berciano, M. (2001) **La revolución filosófica de Martín Heidegger.** Biblioteca Nueva. Madrid.

Díaz, A. (2009): “¿Cómo se llega a ser el que se es? hacia una genealogía del cuidado de sí”. En **Fermentario** N°3. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Montevideo. Disponible en: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/8> (Acceso: 4 de junio, 2013).

Díaz, A. y Puchet, E. (comp.) (2010): **Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo de la filosofía de la educación.** Editorial Grupo Magrú. Montevideo.

Foucault, M. (1999) “El retorno de la moral” (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en Les Nouvelles littéraires). En **Foucault, Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III.** Paidós. Barcelona.

Foucault, M. (2001) **Hermenéutica del sujeto.** Fondo de Cultura Económica. México.

Foucault, M. (2008) **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres.** Siglo XXI Editores Argentina. Buenos Aires.

Giorgi, G. & Rodríguez, F. (comp.) (2007) **Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida.** Paidós. Buenos Aires.

Hardt, M. & Negri, A. (2000) **Imperio.** Edición de Harvard University Press. Cambridge. Massachussets. Disponible en: <http://biopoliticayformacion.wordpress.com/> (Acceso: 3 de junio, 2013).

Heidegger, M. (1951) **El ser y el tiempo.** Fondo de Cultura. México.

Heidegger, M. (2000) “Mi camino en la fenomenología [*Mein Weg in die Phanomenologie*]” texto aparecido en el volumen de homenaje al octogésimo cumpleaños del editor Niemeyer (1963), publicado en **Zur Sache des Denkes.** Disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/camino\\_fenomenologia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/camino_fenomenologia.htm) (Acceso: 20 de mayo, 2013).

Heidegger, M. (2003) **Estudios sobre mística medieval**. Fondo de Cultura. México.

Medina, B. (2012) “Re-presentación: de la anticipación al presentar”. En **Fermentario** N°6. Instituto de Educación. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Disponible en: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/98> (Acceso: 20 de mayo, 2013).