



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 12, Vol. 1 (2018)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy
Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

La (im)posibilidad moderna de pensar el cuidado del cuerpo como inquietud de sí

Juan Muiño Orlando¹

Resumen

Entre la Antigüedad y la Modernidad hay una ruptura, que se hace especialmente patente si se pretende pensar el cuidado del cuerpo como *epimeleia* en la actualidad. Una serie de trabas y desafíos surgen a partir de esta, que hacen que la cuestión del cuerpo en la Modernidad y su cuidado como

¹Docente Ayudante del Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales, Instituto Superior de Educación Física [ISEF]-Universidad de la República [Udelar]. Becario de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación en el rubro Maestría en Áreas Estratégicas. Maestrando en Ciencias Humanas, opción Teorías y Prácticas en Educación y opción Filosofía Contemporánea, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Udelar. Licenciado en Educación Física por el ISEF-Udelar. Integrante de los grupos de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar) y Políticas Educativas, Cuerpo y Currículum/Políticas Educativas, Currículum y Enseñanza (ISEF/FHCE-Udelar). Correo electrónico: juan_1331@hotmail.com

inquietud de sí se constituyan como un problema epistemológico y político, desde el momento en que entre el individuo y su cuerpo se establece una relación de posesión.

Palabras clave: Cuidado del cuerpo - *Epimeleia* – Modernidad

1. Primer esbozo de una ruptura: la relación con la verdad

Antigüedad y modernidad occidental; los antiguos y los modernos de occidente, una matriz los emparenta, una serie de líneas que acusan continuidades los relaciona. Sin embargo, la formulación binomial nos coloca frente a su diferenciación, acusando la necesidad de una distinción: entre ambos hay un corte, una ruptura.

Para el caso de este artículo y el objeto que pretende abordar, resulta de interés destacar que esta ruptura se relaciona, entre otros elementos, con las condiciones de posibilidad que uno y otro espacio otorgan a las relaciones entre el sujeto, el conocimiento y la verdad. Evidentemente, en este asunto la filosofía juega un rol central y es en el estudio de su devenir en donde se encuentran algunos elementos clave de la cuestión.

Puede decirse con Foucault que

(...) entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento (Foucault, 2002: 36).

De acuerdo con el autor, la edad moderna, en relación a la verdad, daría comienzo en el momento en que para el acceso a ella no hace falta otra cosa que el acto de conocimiento, sin la necesidad de una transformación del "ser del sujeto". Es decir, que para acceder a la verdad no es necesaria una modificación del ser, no hace falta un trabajo sobre la subjetividad. El sujeto desde el punto de partida es apto de conocer y mediante el conocimiento tener acceso a la verdad

que, en última instancia, no transforma su ser, su subjetividad. Esta premisa moderna, siguiendo a Díaz Genis (2016), tiene una doble implicancia. Por un lado, trae consigo un aspecto que la autora destaca como positivo y que Foucault parece no resaltar, este es que: "(...) sienta las bases filosóficas para considerar una posterior democratización de acceso al conocimiento (...)", dado que potencialmente el individuo puede alcanzar la verdad por sí mismo (2016: 81). Por otra parte, identifica también un aspecto, mencionado por Foucault (2002) y que la autora reconoce como negativo, relacionado con la imposibilidad de salvación del sujeto (en un sentido filosófico) mediante el acceso a la verdad. Dado que no es necesaria la transformación del sujeto para acceder a la verdad y que este acceso no acarrea una transformación del sujeto, no es posible que la verdad (de nuevo, en términos filosóficos) sea capaz de salvar al sujeto.

Ahora bien, si se entiende que la cuestión de las relaciones entre la subjetividad, el conocimiento y la verdad, que la no necesidad moderna de una transformación de la primera, ni como condición básica ni como efecto ulterior, para el acceso a la última mediante el conocimiento es un punto de quiebre, es porque en la antigüedad las relaciones, implicancias y afecciones entre estos tres elementos son sustancialmente distintos, y contrapuestos en algún sentido.²

La filosofía en su devenir moderna dejó de lado, en relación a los discursos e interpretaciones que de su historia se hicieron, una dimensión que para los antiguos le era intrínseca: la inquietud de sí. A la manera antigua, la filosofía implica *per se* una inquietud de sí entendida como trabajo sobre sí, una ocupación, una preocupación por sí mismo, una *epimeleia heautou*. Que, según denuncia Foucault (2002), es el precepto estructurante de la filosofía antigua, apareciendo incluso como el marco en el que se introduce la prescripción délfica

²Si bien no es el foco de este trabajo, es importante destacar que el mismo Foucault (2002) reconoce que no hay tal cosa como una ruptura brusca con respecto a esto y que el corte no es atribuible enteramente a la ciencia moderna. Esto se relaciona con las bases que el cristianismo fue sedimentando con las formulaciones teológicas. En este elemento señalado por Foucault, asoman las intrincadas relaciones entre filosofía y teología y su correlato en la razón y la fe, para las cuales, la de la salvación es una de las cuestiones fundamentales.

gnothi seauton, el precepto conócete a ti mismo, que aparece en las interpretaciones tradicionales como "(...) la fórmula fundadora de la cuestión entre sujeto y verdad" (17) y según el autor debe cierta subordinación a la *epimeleia heautou*. La cuestión central de la acusación foucaultiana acerca de esta suerte de subordinación del *gnothi seauton* con respecto al inquietud de sí o, si se quiere, su presentación como una consecuencia o particularidad de la *epimeleia*, es que nos coloca frente a una filosofía entendida como forma de vida que trasciende y desborda la cuestión del conocimiento, del *gnothi* como vehículo único para la verdad. De esta forma, la filosofía se asocia a una serie de prácticas, a un conjunto de búsquedas y transformaciones a un trabajo del sujeto sobre sí mismo, sobre su subjetividad, a los que el autor llama espiritualidad y que aparecen como la condición básica para el acceso a la verdad. En este marco, en contraposición a la premisa moderna, la verdad no es otorgada al sujeto por el simple acto de conocimiento, dado que este no es pasible de verdad sin un trabajo de espiritualidad que acondicione su subjetividad, su ser, para tener acceso a ella. A la manera antigua, para que sujeto y verdad puedan relacionarse es necesario que el primero

(...) 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. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad. Creo que esta es la fórmula más simple, pero más fundamental, mediante la cual se puede definir la espiritualidad (Foucault, 2002: 33).

En primera instancia, en la espiritualidad, el trabajo del sujeto sobre sí, implica una modificación *a priori* del ser para el acceso a la verdad, pero a su vez implica también lo que el autor llama efecto "de contragolpe" de la verdad sobre el sujeto, que lo ilumina, le da bienaventuranza y tranquilidad al alma que encuentra en ella la salvación (una vez más, en términos filosóficos).

De esta manera, se cierra un círculo de relaciones, de apriorismos y de efectos ulteriores, entre sujeto, conocimiento y verdad que marcan un corte, una

distancia entre el funcionamiento antiguo y el moderno, que comienza a preparar el terreno para el despliegue del objeto de este artículo.

1.1. Acerca del corte moderno

Siguiendo a Foucault (2002) y considerando los aportes de Díaz Genis (2016), se puede establecer que, al menos en cierto sentido, entre la filosofía moderna y la antigua hay un corte. Ambos autores se alinean en este sentido, así como también en la identificación de lo que Foucault (2002) llamó "momento cartesiano", como el punto de quiebre, que lejos de ser repentino y tajante, encuentra sus primeros basamentos en el cristianismo, con Santo Tomás de Aquino, los escolásticos y la influencia aristotélica de por medio, que fue sedimentando las bases con la fundación del principio de un sujeto cognoscente como contracara de la inauguración de una fe de vocación universal. Y según Díaz Genis (2002), incluso, en los sofistas, que en la misma antigüedad ya pretendían -según la versión platónica- unas relaciones entre sujeto, conocimiento y verdad que toman cierta distancia de la *epimeleia*. En este sentido, se establece una diferenciación clara entre el momento cartesiano y el pensamiento del propio Descartes, que de alguna manera, aunque fuera de forma tangencial, parecería estar involucrado en la cuestión. Para Foucault de una manera más directa que para Díaz Genis –con quien se abre el espectro y se lleva el análisis de la cuestión cartesiana a un terreno especialmente fértil para el análisis que realiza este artículo³. En cualquier caso, el momento cartesiano -y no Descartes, valga la insistencia-, en tanto punto de quiebre entre lo moderno y lo antiguo, "actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí)" (Foucault, 2002: 32).

³Este punto es retomado en el apartado siguiente.

2. Un voto moderno por la razón; una postergación del cuerpo

Foucault (2002: 32) identifica en las *Meditaciones* de Descartes una reificación del autoconocimiento en tanto forma de conciencia racional como "(...) el punto de partida del rumbo filosófico". El autor observa que Descartes al colocar la evidencia de la existencia propia como el principio de acceso al ser, se presenta al (auto)conocimiento como el acceso fundamental a la verdad; hay allí una relación, si se quiere, bastante directa entre su pensamiento y el momento cartesiano responsable del quiebre moderno. En el planteo foucaultiano, si bien los distingue, el pensamiento del padre de la filosofía moderna, en cierto sentido, es solidario con el momento cartesiano, habilitando la descalificación de la *epimeleia*.

Mientras tanto, Díaz Genis (2016) advierte al respecto de la pretensión foucaultiana con la filosofía de Descartes, cuando expresa:

Muchas veces se presentan los argumentos de los filósofos de una manera abstracta, sin conectarlos con la persona que allí busca y se apasiona con la verdad, y convierte y prepara su vida para el encuentro con la verdad. (...) si leemos atentamente el *Discurso del método* cartesiano, aparecen indicios de este 'drama cognitivo' (como hemos acordado en llamar a la búsqueda cartesiana del método), donde se muestra que hay desasosiego, inquietud, experimentación, no sólo con el pensamiento sino también con la vida, preocupación por la verdad. En definitiva, hay una concepción de la filosofía como forma de vida, que trae consigo una preparación del sujeto para alcanzar la verdad a través de la razón (...); hay una serie de meditaciones que preparan al sujeto para transformar su subjetividad en la búsqueda de la verdad; hay una serie de ejercicios (llamados reglas, se definen como reglas intelectuales) a los que ajustarse para buscar la verdad (Díaz Genis, 2016: 85-86).

En este sentido, la autora acerca una lectura que abre la posibilidad a que la filosofía de Descartes no se relacione con el cartesianismo de la manera en que Foucault interpreta en el análisis de su pensamiento. Cuando Foucault (2002) observa una filosofía basada en el *gnothi seauton*, signado por la racionalidad, la autora acerca algunas puntualizaciones que recentran la filosofía cartesiana observando en su *método* elementos asimilables con la *epimeleia*, con una inquietud de sí racional, consecuente con el sujeto del *cogito*, que

antecede y da lugar a su manera particular a un autoconocimiento estrictamente racional.

En Descartes hay método, hay reglas, hay ejercicios. Descartes se ejercitaba en ellos constantemente. Estos ejercicios y esta concepción de la verdad son los que llevan a Descartes a las primeras evidencias, que no encuentra en otra parte que en sí mismo, en este proceso de autoconocimiento a partir de una inquietud de sí que es racional (Díaz Genis, 2016: 91).

Los argumentos para asimilar la filosofía cartesiana con una suerte de *epimeleia* son, desde luego, atendibles. Ahora bien, al margen de esta discusión hay que destacar un elemento que direcciona el análisis y comienza a otorgarle especificidad a este artículo. Considerándola como *gnothi seauton* o aceptando los vestigios de una tradición de la filosofía como *epimeleia*, como forma de vida, como práctica de espiritualidad, se funda un precepto que marca un quiebre contundente con la antigüedad: en la filosofía de Descartes, ahora sí en Descartes y no en el momento cartesiano como su segunda instancia, la relación del sujeto con la verdad se establece -se podría decir que de forma exclusiva- mediante la razón. La filosofía de Descartes, sea en las búsquedas, las prácticas y las experiencias -la inquietud de sí- que impulsan el autoconocimiento o a la manera foucaultiana, del autoconocimiento en el sentido de los cartesianos, marca una ruptura de lo moderno con lo antiguo. Más aún, ni en Descartes ni en el momento cartesiano parece haber forma de salvar esta distancia constitutiva de la modernidad.

Se instaura la razón, el entendimiento como vehículo entre el sujeto y la verdad, sea a través de la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*, o exclusivamente a través del último de estos. Un voto por la razón que, en su forma moderna, viene acompañado de una explícita -cuando menos- postergación del cuerpo como actor en las relaciones que el sujeto establece con la verdad.

En cambio, la antigüedad no restringe la relación del sujeto con la verdad a una espiritualidad o conocimiento racionales. En los antiguos se observa que la espiritualidad, esas prácticas y búsquedas, esa transformación del sujeto para que sea apto de verdad, tienen siempre un enclave corporal. Esto es

particularmente claro en el *ascética* estoico-cínica, en el marco de la cual Foucault (2002) introduce los términos *meletan* y *gymnazein*. El primero de estos, la *meletan*, designa un "trabajo que el pensamiento ejerce sobre sí mismo, un trabajo mental, pero cuya función es preparar al individuo para lo que pronto deberá hacer" (403). A menudo asociada con la meditación, esta práctica aparece como una práctica del pensamiento -incluso, a la manera de Descartes si se quiere-. Por su parte, el segundo de estos términos, *gymnazein*, refiere al "(...) entrenamiento en situación real" (404) que reconoce prácticas de abstinencia y pruebas y divide sus ejercicios, según la lectura foucaultiana del estoico Musonio Rufo, en ejercicios del cuerpo, ejercicios del alma y ejercicios del cuerpo y el alma. Así mismo, la cuestión del lugar del cuerpo en las relaciones del sujeto con la verdad en la antigüedad, no se reduce a estas prácticas de *gymnazein*, desde el momento en que Foucault expresa que *meletan* y *gymnazein* no son notoriamente distinguibles en todos los textos, habiendo, incluso, los que los utilizan indistintamente.

En la Antigüedad "(...) si bien es cierto que el cuerpo no es gran cosa o, en todo caso, no es sino un instrumento, las virtudes deben valerse de ese instrumento para los actos de la vida. Para ser activa, la virtud debe pasar por el cuerpo" (Foucault, 2002: 405). El discurso verdadero debe transformarse en *ethos*, es decir, deberá afectar la predisposición, la manera de actuar del sujeto, lo que implica en última instancia al cuerpo.

Para el caso de los antiguos la presencia del cuerpo en la relación del sujeto con la verdad en un imbricado juego que conjuga la espiritualidad con el autoconocimiento, es patente; en Descartes, no⁴, al menos no a la manera antigua. En la relación entre sujeto y verdad, implique o no una *epimeleia*, el cuerpo parece quedar postergado. O, al menos, esa es la pretensión.

⁴Podrían existir matices en esta afirmación que son tributarios de algunos de los elementos introducidos en el siguiente sub-apartado.

2.1. Y... ¿dónde quedó el cuerpo?⁵

En principio, reducido a mero objeto.

Como se mencionó, partiendo de los aportes de Díaz Genis (2016), la posible *epimeleia* asociable a la filosofía de Descartes aparece como una inquietud de sí racional consecuente con el sujeto del *cogito*.⁶

No se introduce nada nuevo si se dice que el sujeto cartesiano es, efectivamente, el sujeto del *cogito*, un sujeto que se piensa a sí mismo en un acto de razón que le da a conocer su existencia: *cogito ergo sum*. En las *Meditaciones*, Descartes, en pleno ejercicio de la duda metódica, se cuestiona acerca de su ser, de su existencia: "¿Qué soy pues? una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, que imagina y siente" (Descartes, 2004: 127). *Grosso modo*, puede decirse que en Descartes el pensamiento no se limita a la razón, reconociendo una triple estructura: los sentidos (al menos en principio, del orden de lo corporal. O, si se quiere, a través del cuerpo), la imaginación y la propia razón (ambas del orden del alma). No obstante, Descartes no deja dudas al respecto de esta tríada del pensamiento y su relación con la fórmula: explícitamente, de las tres, la razón, el entendimiento es aquel que permite conocer las cosas; la razón aparece como la única que posibilita el conocimiento y, tal cual se viene trabajando, es el medio que permite conocerse a sí mismo.

Bien, se establecen allí una serie de relaciones iniciales: relación del sujeto con la verdad a través del conocimiento, relación del sujeto con el conocimiento a través del entendimiento; relación de existencia del sujeto con la razón. Hasta aquí, el cuerpo resuena en su postergación. Acerca de este se van introduciendo ciertas puntualizaciones que marcan su estatuto diferencial con el

⁵La cuestión del lugar del cuerpo en el funcionamiento cartesiano excede por demás los límites de este artículo y, por más aún, las posibilidades del autor para un abordaje de rigor. Sencillamente, se acercan algunas puntualizaciones como producto de lecturas iniciales de las *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del alma* que pueden resultar de interés para este artículo, en tanto líneas de indagación.

⁶Se suspende por un momento la discusión precedente en clave de la *epimeleia* y el *gnothi*.

espíritu, que aparece como sustancia indivisible en contraposición a un cuerpo que se compone de partes funcionales, identificables y diferenciables entre sí aunque, por supuesto, inseparables para su funcionamiento. Por otra parte, el cuerpo es introducido como cosa extensa, que ocupa un lugar en el espacio que no pueden ocupar otros objetos. En última instancia, todavía en las *Meditaciones*, el cuerpo aparece unido al alma y el sujeto anclado en él:

(...) ciertamente (...) tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente ligado, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo (Descartes, 2004: 165).

Una suspensión y otra serie de relaciones se establecen aquí. La suspensión es de una relación de existencia entre el sujeto y el cuerpo, mas cuerpo y sujeto no quedan disociados sino que se encuentran aún estrechamente ligados. La suspensión se restablece con una doble relación: por un lado, de exterioridad y, por otro, de posesión. En última instancia lo que hace lazo en este esquema preliminar, es una relación de posesión del sujeto con su propio cuerpo, propia de la modernidad o, al menos de una suerte de síntesis moderna de la cuestión, que identifica en el pensamiento cartesiano uno de sus basamentos⁷.

Hasta aquí, más o menos a la manera de Foucault con Descartes, los cartesianos y la descalificación de la *epimeleia*, existe una clara solidaridad entre las ideas del filósofo moderno y la síntesis que se le emparenta.

No obstante, una lectura inicial de las *Pasiones del Alma* pone de manifiesto la polisemia de la noción cartesiana de cuerpo y las relaciones que

⁷ Un ejemplo claro de esto puede observarse en la obra del Antropólogo y Sociólogo francés, David Le Breton, en su obra *Antropología del Cuerpo y Modernidad* (2002). En la que, desde la lectura de las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas, se establece una línea causal directa o, al menos, representativa entre el pensamiento de Descartes y el lugar del cuerpo, su estatuto de objeto, en el espacio moderno.

entre este y el sujeto se establecen. Al establecer que "el alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente" (Descartes, 2011:475), aunque con una clara subordinación del segundo sobre el primero, postula una conjunción exhaustiva (es importante resaltar que, en el funcionamiento cartesiano, el alma no es materia extensa; existe un sede glandular que aparece como la sede principal del alma), una indisociabilidad entre ambas, que reintroduce, aunque sea de forma residual, como efecto de la conjunción, una expresa relación de existencia entre el cuerpo y el sujeto, siempre en relación al alma.

Lo cierto es que este elemento denuncia cierta polivalencia de esta noción en el funcionamiento cartesiano que puede agujerear la síntesis. Lo cierto, también, es que la modernidad, más allá de esto, ha otorgado al cuerpo el estatuto de objeto y ha construido una relación de exterioridad y posesión entre el sujeto y este. Más aún, esta es la base epistémica de toda una serie de organizaciones del espacio moderno, entre las que destaca, la política. Ahora bien, vale preguntarse si este elemento de la obra cartesiana es, efectivamente, solidario con la interpretación moderna de la manera en que se pretende. Mucho menos que una hipótesis, apenas si una línea de indagación, una nota de interés. La pregunta, al menos, parece valer.

3. El cuidado del cuerpo en la modernidad: entre la (bio)política y el autogobierno

Más allá del posible desfasaje, de los matices entre la noción cartesiana de cuerpo y el lugar que la modernidad le otorgó a este. Más allá de las distinciones entre la filosofía de Descartes y el momento cartesiano y la ulterior discusión acerca de las solidaridades del primero con el segundo. Con lo presentado hasta aquí, puede aventurarse que el corte, la ruptura (que, si se quiere, representa el suelo epistémico sobre el que se erigió la política moderna, como biopolítica que gestiona y administra la vida biológica de la población) es el efecto de una triple fractura: en primer término, de la mano del momento cartesiano que, de acuerdo con Foucault (2002) y considerando los aportes de

Díaz Genis (2016), marcó una distancia entre lo moderno y lo antiguo, en relación a las condiciones de posibilidad de las relaciones entre sujeto, conocimiento y verdad; en segundo lugar, en relación a la razón que se funda, sea como inquietud de sí o sea como conocimiento *per se*, como el vehículo que posibilita al sujeto el acceso a la verdad; y en último término, la postergación del cuerpo en las relaciones entre sujeto y verdad en relación a su estatuto de objeto exterior al sujeto y distinguible de él.

Sobre esta triple fractura se desplegó, todavía en términos foucaultianos (aunque en la etapa anterior de su obra⁸), una biopolítica, en tanto gestión de los cuerpos vivos, de organismos, como objetos de control y regulación. Se fundó la gubernamentalidad como administración y con ella la serie disciplinas-mecanismos de seguridad como forma política de trabajo sobre el cuerpo de los sujetos. Un aparato estatal de gobierno de los sujetos que Foucault desplegó conceptualmente en el segundo tramo de su obra, dedicado a la cuestión del sujeto y un poder que lo sumerge, que se inscribe en su cuerpo. Y puede adjuntarse aquí el posfacio deleuziano en el que se advierte el pasaje a las sociedades de control, que despliegan un poder de control, si se quiere, camuflado sobre el sujeto; un control que se imprime sobre los cuerpos bajo la forma de autocontrol del sujeto sobre sí, sin que sea necesaria la presencia -ni su sospecha- de una figura externa en representación del Estado para la impresión de la biopolítica (Deleuze, 1991).

En la actualidad, puede decirse, asistimos a un relanzamiento de las relaciones de los individuos con su cuerpo, a toda una serie de prácticas que podrían asociarse fácilmente a un trabajo de los individuos sobre sí mismos, a través de su cuerpo. A una suerte de inquietud de sí, de preocupación, de empoderamiento del cuerpo, en definitiva, de un trabajo sobre sí. Basta con concurrir a espacios públicos o espacios verdes de la ciudad para observarlo. En ocasiones, estas prácticas vienen aparejadas con endeble reivindicaciones de

⁸Véase *Seguridad, territorio y población* (2006).

alguna especie de existencia corpórea, con orígenes en corrientes *New Age*⁹, que pretenden desafiar el estatuto moderno. En otras forma más llanas, aunque más consistentes en términos de discurso político, estas reivindicaciones y este empoderamiento se estructura en torno a una idea de derecho individual de propiedad sobre sí mismo y sobre el propio cuerpo, al modo del liberalismo político que, según el análisis de Seré Quintero (2016) es la demanda que subyace en muchos de los discursos reivindicativos de las reformas constitucionales que estuvieron en boga hace apenas unos años en nuestro país (la ley de interrupción voluntaria del embarazo, la ley de matrimonio igualitario y la ley de regulación y control del cannabis). Como común denominador, aparece una inquietud de sí, una vuelta sobre el propio cuerpo una preocupación y un trabajo sobre él.

El cuidado del cuerpo es el protagonista, y parece insinuarse una inquietud de sí como *leitmotiv*. La tendencia a reivindicar estas prácticas como inquietud y práctica de sí, a modo de resistencia al biopoder que se imprime en los cuerpos, parece irse imponiendo. Sin embargo, para no asumir livianamente las complejas relaciones que componen este problema, no hay que perder de vista que el escenario no ha dejado de ser montado con el formato de los Estados modernos, en el contexto de la biopolítica. Y que las relaciones entre el sujeto y su (propio) cuerpo no dejan de estar matizadas por la racionalidad moderna, muy especialmente cuando estas pretenden asociarse con el (auto)conocimiento, el trabajo sobre sí y la verdad.

Consideraciones finales

Este trabajo no pretende anular las posibilidades de pensar el cuidado del cuerpo como inquietud de sí, como cuidado y conocimiento de sí mismo y trabajo de sí para sí. Este artículo no pretende borrar los paréntesis que contienen la imposibilidad -que el título coloca en suspenso- de pensar el cuidado del cuerpo

⁹Los ejemplos no escasean, y en un trabajo de estas características parecen ser más bien anecdóticos.

en la modernidad como un espacio de resistencia frente a la biopolítica. Más bien, con todo esto se pretende poner de manifiesto que la cuestión del cuerpo y su cuidado en la modernidad se configura como un problema político no sin instalarse también como un problema teórico, que exige un abordaje riguroso en este sentido.

La ruptura entre la antigüedad y la modernidad referida en este trabajo impone que la *epimeleia*, y desde allí la cuestión del cuidado del cuerpo, sean recontextualizadas, no sólo en términos políticos sino también teórico-epistemológicos, para ser pensadas en los contextos modernos.

No hay que perder de vista la ruptura. No hay que dejar de mirar la triple fractura que sigue latente y separa la espiritualidad y el conocimiento de sí de los antiguos de la construcción de la subjetividad moderna. Y que condiciona las relaciones entre sujeto, conocimiento y verdad, imponiendo una racionalidad moderna a todo resabio de una inquietud/conocimiento de sí y confinando al cuerpo en los límites de un objeto externo. En la medida en que se la pierda de vista, esta ruptura tiende a convertirse en abismo.

Teniendo en cuenta esto, es importante advertir que, si la cuestión de la *epimeleia* presenta desafíos epistemológicos no menores para ser pensada en la modernidad, estos se redoblan en su cruce con la cuestión del cuerpo, que se constituye como un problema particular que necesita ser abordado en su especificidad teórica y política.

De este modo, en la medida que se pase por alto un trabajo teórico que tome como punto de partida esta ruptura, los paréntesis del título tienden a borrarse y parece irse embargando poco a poco la posibilidad de pensar el cuidado del cuerpo en la modernidad como inquietud de sí.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (1991). **Posdata sobre las sociedades de control**. En **El lenguaje literario**, n°7. Ed. Nordan, Montevideo
- Descartes, R. (2004). **Discurso sobre el método/Meditaciones metafísicas**. Terramar. La Plata
- Descartes, R. (2011). **Las pasiones del alma**. En **Biblioteca de grandes pensadores: René Descartes**. Ed. Gredos: Madrid
- Díaz Genis, A. (2016). **La formación humana desde una perspectiva filosófica**. Biblos. Montevideo
- Foucault, M. (2002). **La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el College de France: 1981-1982**. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2006). **Seguridad, territorio y población**. Curso en el College de France: 1977-1978. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Le Breton, D. (2002). **Antropología del cuerpo y modernidad**. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Seré Quintero, C. (2016). **Cuerpo, derecho y propiedad. Notas desde la política uruguaya**. Artículo en *Altre Modernità*, Milán, 99-113.