

ACERCA DE LAS INCIDENCIAS DE LA APELACIÓN AL “CUIDADO DE SÍ” EN TIEMPOS DE PANDEMIA

About The Incidences Of The Appeal To ‘Care Of Oneself’ In Times Of Pandemic

Dra. Cristina López¹ (USAL - UNSAM)

c-lopez@live.com.ar

Artículo recibido: 31 de marzo de 2023

Artículo aprobado: 31 de mayo de 2023

Resumen

A partir de 1980 y cuando todavía se esperaba que Michel Foucault prosiguiera con sus análisis sobre la biopolítica, el pensador francés pareció dar por terminado ese capítulo de sus investigaciones sobre el presente para centrar sus trabajos en tópicos de las culturas griega y romana antiguas y del cristianismo primitivo. Entre esos tópicos, abordó el tratamiento de la prescripción a ‘ocuparse de sí mismo’. De sus lecturas surge que el cumplimiento de ese mandato demandaba un trabajo ascético sobre sí del cual se derivarían efectos éticos y ontológicos. Pero, aunque el tópico y las lecturas lo remitieran a la antigüedad, el enfoque seguía siendo genealógico y, para Foucault, ello implicaba afrontar sus análisis en vistas de una inquietud por el presente. Esa inquietud orientará este escrito en el cual intentaremos explicitar y explorar las incidencias que pudo tener sobre una subjetividad tan normalizada como la actual la muy reciente apelación al ‘cuidado de sí’ en el contexto de la pandemia.

Palabras clave: biopolítica, pandemia, subjetivación, normalización, ascética.

¹ Cristina López es Doctora en Filosofía. Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea (Usal), Asociada de la misma asignatura en la carrera de filosofía de la Unsam. Directora del proyecto de investigación “Filosofía y pandemia” (Sigeva-Usal). Autora de varios artículos sobre la obra de Michel Foucault. Integrante del Programa de Estudios Foucaultianos (II Gino Germani-UBA)

Abstract

Since 1980 and when Michel Foucault was still expected to continue with his analyzes of biopolitics, our thinker seemed to have finished this chapter of his research on the present to focus his course and his writings on topics of ancient Greek and Roman cultures and early Christianity. Among these topics, he approaches the treatment of the prescription “to care of oneself”. From his readings of text such as Plato’s *Alcibiades*, it emerges that the fulfillment of this prescription demanded an ascetic work on himself from which ethical and even ontological effects would be derived. But although the topic addressed and the pertinent reading refer him to antiquity, the approach was still genealogical and it implied carrying out analyzes in view of a concern for the present. This concern is what we intend to guide our presentation in which we will try to make explicit and explore the incidences that the very recent appeal to “care of oneself” could have had on a subjectivity as normalized as the current one in the context of the pandemic.

Key words: Biopolitics, Pandemic, Subjectivities, Normalization, Asceticism.

Introducción

A partir de 1980, cuando todavía se esperaba que prosiguiera con sus análisis sobre biopolítica y gubernamentalidad neoliberal, Michel Foucault pareció dar por terminado ese capítulo de sus investigaciones sobre el presente para iniciar una serie de indagaciones sobre tópicos de la cultura grecolatina y del cristianismo temprano entre los cuales incluyo la apelación al ‘cuidado de sí’. Nada hacía suponer ese giro. De hecho, al término del resumen de su curso de 1979, nuestro pensador sostenía

Lo que debiera estudiarse ahora, entonces, es la manera como los problemas específicos de la vida y de la población se plantearon en el marco de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal – lejos de ello-, no dejó de estar recorrida desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo. (Foucault, 2004, p. 329)

Tales afirmaciones inducían a pensar que, al menos en el siguiente curso, Foucault se enfocaría precisamente en el estudio de esos problemas que afectan a la vida de las poblaciones insertas en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. En cierto sentido, el

título del curso de 1980, *Del gobierno de los vivientes*, favorecía esta presunción. Así lo entendió Michel Senellart quien, en la “Situación del curso”, sostuvo que, cuando anticipó el título del curso del año siguiente, Foucault tenía la intención de

...prolongar la reflexión abierta en 1976 y enriquecida por conceptos nuevos pero cuya profundización permanecía diferida, recentrándola sobre la manera en que el poder, desde hace tres siglos, se remite a los hombres no sólo como sujetos de derecho sino en tanto seres vivientes. (Senellart, 2012, p. 324)

Según esto, bajo el título anticipado en la primavera de 1979, Foucault habría planeado retomar,

...en el marco de la problemática del ‘gobierno’, el estudio de los medios por los cuales el poder toma a su cargo la vida misma de los hombres en tanto población. Cómo, en suma, en nuestras sociedades, como consecuencia de una transformación decisiva de las relaciones de poder tradicionales, ‘lo biológico se reflexiona en lo político’. (Senellart, 2012, p. 324)

Lejos de ello, cuando efectivamente dictó el curso del 79/80, no se trató del “gobierno de los vivientes” sino del “gobierno de los hombres por la verdad”, no del cuerpo-especie en su relación con las técnicas de control de la población, sino del sujeto en su relación con la manifestación de la verdad; no de las modalidades de regular la vida en una sociedad de normalización sino de Edipo y de los actos de verdad propios del cristianismo de los primeros siglos. De esta manera, empezaba un derrotero que lo llevaría a abordar prácticas como las que contribuyen al “cuidado de sí”.

Como no podía ser de otra manera, semejante desplazamiento aún hoy sigue planteando más de un interrogante. Imposible no preguntarse si las inquietudes filosóficas que lo llevaron a reparar en aquella antigua prescripción efectivamente implicaron la total cancelación de su interés por el presente o si, por el contrario, a través de ellas, todavía aspiraba a incidir emancipadoramente en la actualidad. Cuestión que adquiere relevancia a la luz de la reciente y sostenida invocación al “cuidado de sí” durante la pandemia. En efecto, ¿cómo no indagar si es factible conectar aquellas aspiraciones de nuestro pensador con las adversas reacciones que suscitó en nuestros días la reactivación de aquel mandato?

I. De la interpretación foucaultiana de la apelación al cuidado de sí

Para dirimir estas cuestiones, conviene comenzar por situar el marco en que se plantearon las inquietudes filosóficas de M. Foucault en torno al cuidado de sí.

A este respecto, según precisó en la primera clase de *La hermenéutica del sujeto*, el asunto a abordar en aquel curso se inscribía en el marco de sus previos análisis² sobre las relaciones entre subjetividad y verdad (Cfr. Foucault, 2001, p. 3). Relaciones que, desde *Del gobierno de los vivientes* –su curso de 1980-1981- venía abordando en una clave arqueo/genealógica que dejaba al descubierto que la verdad forma parte de un sistema histórico de obligaciones (Cfr. Foucault, 2014, p.15) respecto del cual, en cada caso, el sujeto se constituye y se transforma. De donde se sigue que no era hacia el registro epistemológico sino hacia el ético-político que el pensador francés venía orientando sus indagaciones acerca de estas relaciones.

Perseverando en esta orientación y a diferencia de los enfoques tradicionales de la historia de la filosofía que juzgan más adecuado recurrir al precepto “conócete a ti mismo” para analizar los vínculos entre subjetividad y verdad, en *La hermenéutica del sujeto*, se propuso partir de la apelación al “cuidado de sí”³.

No se trató de una elección arbitraria: según su enfoque, ya en diálogos platónicos tempranos como *Apología* es detectable la subordinación del precepto delfico “conócete a ti mismo” a la invocación a ocuparse de sí⁴. De hecho, tanto a partir de aquel diálogo como del *Alcibíades*, Sócrates puede ser visto como quien instaba a sus discípulos y a los atenienses en general a cuidar de sí. De esta manera, se habría convertido en el iniciador de una actitud filosófica que, a lo largo de la cultura griega, helenística y romana, se rigió por esa invocación hasta convertirla no sólo en la condición de acceso a la vida filosófica sino en el principio de “...toda conducta racional, en toda forma de vida activa que efectivamente quisiera obedecer

² Foucault parece referirse sólo al curso sobre *Subjectivité et Vérité* dictado en el semestre de invierno 1980-1981. No obstante, la cuestión venía siendo planteada desde *Le gouvernement des vivants*.

³ En francés, además de convocar a ocuparse de sí, a cuidarse a sí mismo, la expresión “souci de soi” refiere la inquietud por sí mismo.

⁴ En ibíd. p. 7, Foucault refiere tres pasajes de *Apología* en donde se advierte esta subordinación, a saber: 29d, 31a a 31c y 36b-c.

al principio de racionalidad moral” (Foucault, 2014, p. 11). Según esto, en la antigüedad, la disposición a filosofar no dependería prioritaria y exclusivamente de la capacidad cognitiva del sujeto sino que demandaría una actitud respecto de sí, de los otros y también respecto del mundo. En líneas generales, esa actitud implicaba dirigir la atención hacia sí mismo, velar por los propios pensamientos, estar alerta respecto de lo que ocurre en el pensar. En otras palabras, se trataba de ‘ocuparse de sí’ llevando a cabo una suerte de prácticas y ejercicios de meditación que, lejos de ser superficiales, calaban tan hondo que no sólo comportaban efectos éticos y políticos sino también ontológicos.

Al menos eso infirió Foucault de un fragmento del *Alcibíades*, texto cuyo subtítulo es *De la naturaleza humana*. Puntualmente, el pasaje en cuestión (129b) es aquel en el cual, al hacerse evidente la necesidad acuciante de que Alcibíades se ocupe de sí, Sócrates introduce una consideración de neto cuño ontológico puesto que se pregunta qué es ese sí mismo del cual es menester ocuparse. A entender de Foucault, la pregunta socrática no apuntaba a develar la naturaleza del hombre sino a poner en consideración el ser del alma. Sólo que, en este caso, ésta no era concebida como sustancia sino como sujeto, es decir, como alma capaz de llevar a cabo acciones y, para ello, servirse de herramientas varias como pueden ser la reflexión y el lenguaje.

A nuestro juicio, sin forzar demasiado la interpretación en clave ontológica, si nos detenemos a desbrozar el fragmento podríamos colegir que, en verdad, ese alma-sujeto no precede sino que resulta de la inquietud generada por una pregunta cuya respuesta exige volverse hacia sí de manera de poder gestar el propio sí mismo. Dicho en otros términos, no hay ‘sí mismo’ hasta que la conminación a “ocuparse de sí” despierta la inquietud por conformarlo. Así las cosas, proferida la conminación, su primer efecto sería entonces la gestación de ese alma sujeto. Recién a partir de allí, cuidar de sí deviene una tarea de carácter ético y político.

De carácter ético puesto que la conminación instaba a desplegar sobre sí una serie de prácticas de manera de modelarse, de hacerse competente y cualificarse tanto para alcanzar la verdad como para interactuar con los otros. Entre esas prácticas, en sus clases, Foucault se

refirió a la concentración, al recogimiento, al aislamiento, a la inmovilidad. Técnicas todas que requerían una suerte de repliegue o reflexión sobre uno mismo, pero para las cuales, tal como lo pone de relevancia la ignorancia de Alcibíades, el otro es un mediador indispensable. Efectivamente, bajo la figura del maestro, el otro interviene guiando con su ejemplo, con su competencia, con su maestría. En ese sentido, la figura del maestro se constituye en artífice de la subjetivación del discípulo.

No es la única forma en que el otro ingresa en el radio de acción del “cuidado de sí”. Después de todo, y ello da cuenta del carácter político de la tarea, era la preocupación por gobernar a los otros en beneficio de la ciudad lo que impulsaba a un joven aristócrata como Alcibíades a indagar cómo “ocuparse de sí”. En ese sentido, el “cuidado de sí” no sólo persigue el propio bienestar sino también el de la comunidad toda. Así las cosas, una ética basada en el “cuidado de sí” no fomentaría el egoísmo sino que propendería a generar las condiciones de consolidación de una comunidad.

Más tarde, la conminación fue generalizándose llegando a convertirse en los primeros siglos de nuestra era en un imperativo que alcanzaba a todos, todo el tiempo, sin distinción de status social e incorporaba al cuerpo como objeto del cuidado de sí. Con todo, ello no implicó la homogeneización ni de las prácticas ni de las subjetividades resultantes. Por el contrario, el ‘cuidado de sí’ continuó requiriendo de la puesta en práctica de técnicas diferentes y específicas según la aspiración y el modelo perseguido por el individuo en cuestión quien, a su vez, lejos de querer igualarse con los otros, buscaba singularizarse.

En ese contexto, la función del maestro incluyó la formación de sus discípulos para poder soportar todas las eventualidades que se les presentaran a lo largo de la vida. En rigor, además del rol formativo, las técnicas de sí puestas en práctica en aquel momento adquirieron sesgos correctivos y críticos respecto de sí mismo y del propio mundo cultural hasta el punto de poner en jaque el sistema de valores instituido.

A partir de la incorporación del cuerpo y teniendo en vista el equilibrio del régimen general de la existencia, esas técnicas contemplaron prácticas concernientes a los dominios de la dietética, la económica y la erótica. De allí, la creciente imbricación entre filosofía y

medicina que comenzó a reflejarse en la asimilación por parte de la primera de una serie de categorías “terapéuticas” para referirse no sólo al cuidado de sí en particular sino a la práctica disciplinar en cuanto tal.

II. De la actualidad de la preocupación por el cuidado de sí

Ahora bien, todas las consideraciones de Foucault volcadas hasta aquí aluden a cuestiones de relevancia en un pasado remoto. Efectivamente, a primera vista, ninguna de ellas parece poner el foco ni plantear expectativas respecto de la incidencia de estos asuntos en el presente. No obstante, contrariando esta presunción, el propio pensador se encargó de precisar que, lejos de pretender ser una crónica del pasado, su enfoque era genealógico, esto es, se proponía llevar a cabo un abordaje que partía “...de una cuestión presente.” (Foucault, 1994, p. 674) De hecho, orientada por esta indicación, una lectura de esta y de cualquiera de sus investigaciones detecta prontamente cuáles eran las inquietudes de la actualidad puestas en juego en *La hermenéutica del sujeto*.

Entre esas inquietudes, en aquel curso, se destaca la puesta en consideración de la ontología jurisdicista prevalente desde que, en el marco de una juridificación creciente de la cultura occidental, comenzó a concebirse a la ley como el principio universal, exclusivo y excluyente de configuración del sujeto. De acuerdo con esta concepción, para constituirse en sujeto moral basta con someterse al sistema de obligaciones y prohibiciones. En cierto sentido, de esa manera se exime al sujeto de todo trabajo sobre sí mismo. Al respetar y cumplir la ley consigue anexarse o mejor, ser uno más bajo el registro de una identidad universal. En otras palabras, se vuelve parte de una concepción de humanidad que lo integra a una totalidad pero a condición de no homologarse a todos los otros.

Ya en sus cursos sobre biopolítica, nuestro pensador había advertido acerca de los procedimientos puestos en práctica por las gubernamentalidades liberales y neoliberales a los efectos de regular la vida. Según sus investigaciones, ambas gubernamentalidades se valen de dispositivos de seguridad para discernir y establecer “lo normal” como resultado de los cálculos de probabilidades obtenidos gracias a los instrumentos estadísticos aplicados sobre la

totalidad de la población. A este respecto, Foucault afirma que “Primero es lo normal y de allí se deduce la norma, o es a partir del este estudio de las normalidades que la norma se fija y juega su rol operatorio” (Foucault, 2004a, p. 65) El rol operatorio de la norma no consiste en distinguir lo normal de lo anormal sino en tener una referencia de las diferentes curvas de normalidad. Para normalizar entonces, hay que conocer la media a la cual responde la mayor parte de la población “... y la operación de normalización consiste en jugar y hacer jugar unas por relación con las otras estas diferentes distribuciones de normalidad” (Foucault, 2004a, p. 65) Desde ese punto de vista, la normalización no se aplica a clasificar a los individuos en normales o anormales. Por el contrario, de lo que se trata es de homogeneizar a los individuos para poder aunarnos en la masa. Para ilustrar este procedimiento, Foucault eligió justamente el ejemplo de la epidemia y la vacunación, dos fenómenos que, aun actualmente, son analizados a través de las nociones de caso, de riesgo, de peligro y de crisis. Nociones todas que son resultados de la cuantificación de los fenómenos a describir. Lo que muestra bien que los procedimientos de normalización dependen de la aplicación de un soporte matemático y de instrumentos estadísticos de los que se dispone a estos efectos a partir del momento en que la economía ha ampliado sus dominios de aplicación. Lejos de provocar extrañeza, tamaña ampliación adquiere inteligibilidad en el marco de estas gubernamentalidades que obedecen a la regla interna de la economía. De esta racionalidad política procede, por ejemplo, la teoría del “capital humano” a través de la cual el neoliberalismo americano concibe la vida humana. Según esta teoría, la vida –nuestra vida- no es objeto de interés sino al momento de intervenir sobre la constitución de elementos innatos o adquiridos que la componen. En ese momento, es menester hacer cálculos costos-beneficio antes de decidir cualquier inversión en pos de mejorar nuestro capital humano. En este contexto, lo que se requiere de los individuos es que lleven adelante una vida normal, esto es, homogeneizada, medida estadísticamente, concebida y tratada como un capital, sometida a cálculos económicos.

En las antípodas, como se infiere de lo expuesto, vigente en la cultura antigua, lejos de responder al formato jurídico o de la normalización, la apelación a “cuidar de sí” fomentó un proceso de subjetivación electivo y “trabajoso” por cuanto demandaba el ejercicio de una serie de prácticas a fin de constituir y configurar el propio sí mismo. Foucault formuló estas

consideraciones en la introducción a *El uso de los placeres*. Allí especificó en qué consiste cada uno de estos aspectos del trabajo ético que si bien en aquel texto se referían a prácticas de la antigüedad pagana podrían ser extrapoladas y hasta aplicadas para caracterizar el comportamiento moral actual si las condiciones vigentes no lo obstaculizaran.

En todo caso, tomando en cuenta el ejemplo de la cultura griega clásica, señaló que una parte de este trabajo pasa por la “determinación de la sustancia ética”, es decir, la identificación de la materia principal de la conducta moral diferenciando entonces entre ser fiel por simple adscripción a la ley o asumir la fidelidad como una forma de elaborar los deseos. El trabajo sigue distinguiendo “el modo de sujeción”, esto es, reconociendo la manera en que cada uno se vincula a las reglas advirtiéndolo, por ende, si se actúa por obediencia o por elección de un modelo de vida. Además es menester establecer las formas de “elaboración de sí mismo” que tanto pueden consistir en adaptar el comportamiento a la ley o intentar transformarse a sí mismo deviniendo entonces sujeto moral de la propia conducta. Finalmente, hay que tener en cuenta la meta que persigue la acción moral para lo cual es menester considerar que el objetivo no tiene porqué restringirse al cumplimiento por conformidad con la ley sino también por propender a un determinado modo de ser (Cfr. Foucault, 1984, p. 32-35). De donde se sigue que, concebida en clave de trabajo ascético, la ética comporta efectos ontológicos.

Como se advierte a primera vista, las tecnologías de subjetivación actuales descriptas un poco más arriba no contribuyen en nada a una elaboración tan compleja que requiere, más que de la anuencia, el compromiso de los individuos. En efecto, ya sea por la vía de la juridificación o de la normalización se los conduce a un cumplimiento anodino e indistinto de las normas. De hecho, todas ellas propenden a conformar un modelo de sujeto –el homo economicus- que, en todas sus variantes, a saber: el empresario de sí mismo, el emprendedor, el capital humano- ha sido férreamente moldeado por la ley del mercado.

De allí la sospecha del pensador francés respecto de la existencia de “...una suerte de imposibilidad de constituir hoy una ética de sí, mientras que es quizás una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable constituir (la...), si es verdad después de todo que

no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político más que la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2001, p. 241).

Según estos dichos, la adopción en nuestra actualidad de una ética del cuidado de sí conllevaría efectos políticos por cuanto contribuiría a la conformación de una subjetividad capaz de resistirse a la gubernamentalidad neoliberal. En ese sentido, la eventual reactivación de una ética de este tenor sería generadora de expectativas emancipadoras.

III. Incidencia o inoperancia de la apelación al cuidado de sí en el contexto de pandemia

Y, sin embargo, cuando a inicios de la pandemia del Covid-19, la apelación a “cuidar de sí” se volvió un clamor de alcance mundial, lejos de cumplirse, esas expectativas se frustraron por diversos motivos.

En principio, siempre de acuerdo con los dichos de Foucault en su curso de 1981-82, no es menor el hecho de que, en el plano de la filosofía, el momento cartesiano haya reposicionado el mandato “conócete a ti mismo” en detrimento de la apelación a “cuidar de sí”. A partir de ese momento, el acceso a la verdad ya no requirió la conformación del sí mismo sino que asumió la evidencia de la existencia misma de un sujeto que hizo del “conócete a ti mismo” la vía regia del saber (Cfr. Foucault, 2001, pp. 15-20). De esta suerte, al mismo tiempo que el sujeto quedaba eximido de llevar a cabo un trabajo ascético sobre sí, la cuestión de la verdad dejaba de ser un asunto de carácter ético-político para pasar a ser un problema gnoseológico.

De todas maneras, no podemos acusar de cartesianismo a toda la filosofía contemporánea. En todo caso, tenemos que advertir la capacidad de la gubernamentalidad neoliberal para incorporar como propias incluso aquellas prácticas que bien pudieran haber sido consideradas como herramientas para resistir a su embate normalizador. De hecho, fueron los gobiernos quienes esgrimieron el mandato de cuidar de sí, en oportunidades como un consejo, en ocasiones como una amenaza no hacia sujetos con intenciones de

singularizarse sino hacia poblaciones concebidas como masas si bien no totalmente indistintas solo distinguibles estadísticamente.

En ningún caso, estos gobiernos actuaron bajo el formato del maestro que insta a su población a poner en cuestión la entidad del “sí mismo”. Efectivamente, la urgencia sanitaria parecía no dar cabida a ningún tipo de indagación ontológica. No parecía ser el momento para promover reflexiones acerca de qué o quienes somos sino de dar por sentada la naturaleza permeable de la población y actuar en consecuencia, esto es, incidiendo sobre ella de manera de lograr el objetivo buscado sin poner en entredicho las identidades consolidadas.

La ocasión tampoco parecía prestarse para elucubraciones éticas sobre todo si éstas requerían llevar a cabo un trabajo ascético. En rigor, precisamente amparándose en la urgencia, los gobiernos se limitaron a intimidar a las poblaciones refiriendo las consecuencias personales o familiares que el incumplimiento de las prescripciones impuestas pudiera acarrear.

Así las cosas, después de años de convocar a los individuos a vivir peligrosamente, esto es, asumiendo los riesgos de competir entre sí, auto percibiéndose como empresarios de sí mismos, haciéndose cargo de sus infortunios laborales, se les exigió cuidar de sí mismos y de los otros abnegadamente (Cfr. Foucault, 2004b). Huelga decir que, puesta en boca de gobiernos de cuño neoliberal, la apelación al “cuidado de sí” no pretendió alentar otro efecto político más que su cumplimiento. Reducida por esta vía a la insignificancia de una consigna, la conminación a cuidar de sí devino un cliché que se pretendió hacer valer como un mandato con tan poca fuerza de ley que ni los propios gobiernos que la promulgaron fueron capaces de cumplirla. Son numerosos los ejemplos de autoridades del más alto rango que, transgrediendo sus propias normativas, llevaron a cabo reuniones sociales de todo tipo.

Lo que tal vez si pueda reprocharse a alguno de los referentes de la filosofía contemporánea que intervinieron en el debate público ejerciendo una resistencia férrea a las medidas sanitarias, pero en nombre de valores como la libertad individual de circulación y de reunión esgrimidos por los mismos gobiernos que las imponían es el hecho de haber deslindado biopolítica y neoliberalismo y, por lo tanto, no percatarse a tiempo de los efectos

ontológicos, éticos y políticos que se siguen de una administración economicista de la vida y de la muerte de la población.

En el caso de Giorgio Agamben, a quien nos estamos refiriendo, esta omisión se remonta a los inicios de su saga *Homo Sacer*. En efecto, ya en la introducción del primer volumen de ese proyecto, el pensador italiano, llevó a cabo varias operaciones teóricas que contribuyeron a desactualizar el dispositivo biopolítico.

De hecho, en forma algo confusa, al mismo tiempo que sostenía allí que la politización de la vida biológica constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad (Cfr. Agamben, 2003, pp. 9-23), remontaba la biopolítica a los orígenes mismos de la política occidental. Este deslizamiento lo condujo a reformular su hipótesis de manera de destacar que lo decisivo de nuestra actualidad no es tanto la inclusión sino la excepción que, al convertirse en regla, deja a la vida excluida y, al mismo tiempo, apresada por el orden jurídico. A este deslizamiento, se sumó la decisión de utilizar “Una oscura figura del derecho romano arcaico...” (Agamben, 2003, p. 18) como el *homo sacer* para dar cuenta de esa oscilación entre la protección y el sacrificio de la vida en nuestros días. Por esta vía, paradójicamente, al mismo tiempo que abordaba el acontecimiento central de nuestra actualidad, Agamben se las ingeniaba para hacer de la biopolítica una tecnología de poder tan antigua como la política misma. Además, al inscribir el dispositivo en el marco del poder soberano al cual le adjudicó la producción de la nuda vida omitió hacer referencia al encuadre economicista predominante en estos días.

Ello le impidió advertir que cuando, en el peor momento de la crisis sanitaria, reclamaba que se le restituyera a los individuos la posibilidad de circular a su antojo (Cfr. Agamben, 2020, p. 11-15) no hacía sino legitimar la concepción economicista liberal según la cual la libertad consiste en poder desplazarse al igual que las mercancías sin limitación alguna (Cfr. Foucault, 2004a, p. 49). Agamben dirigió sus críticas no sólo a los gobiernos sino también a la medicina. De ella sostuvo que, al adoptar la posición de legislador -como a su juicio ocurrió durante la pandemia- condujo “...a limitaciones inaceptables de las libertades de los individuos, con respecto a las cuales las razones médicas pueden ofrecer [...] el pretexto ideal para un control sin precedentes de la vida social” (Agamben, 2020, p. 106).

Justo es reconocer que en sus intervenciones en ocasión de la pandemia, Agamben reconoció la actual sumisión de la política a la economía. De hecho, advirtió que “Después de que la política fue reemplazada por la economía, ahora ésta también, para poder gobernar, tendrá que ser integrada con el nuevo paradigma de bioseguridad, al que todas las demás exigencias tendrán que ser sacrificadas” (Agamben, 2020, p. 77). No obstante, a nuestro entender, ni aun así, extrajo todas las consecuencias que le hubieran permitido percibir cuan funcionales a las tecnologías de la gubernamentalidad imperante eran sus reclamos.

Este punto ciego del diagnóstico de nuestra actualidad, también le impidió advertir el potencial subversivo que podía residir en reivindicar –contra aquellos mismos gobiernos que la habían banalizado- una ética del cuidado de sí. Efectivamente, aunque en sus pronunciamientos Agamben se queja de que, “...la gente ha aceptado como si fuera obvio renunciar a su libertad de movimiento, al trabajo, a las amistades, al amor, a las relaciones sociales, a sus convicciones religiosas y políticas” (Agamben, 2020, p. 68), no alcanza a detectar todas las conclusiones que se siguen de ello.

En rigor, si se hubiera detenido a examinar las implicancias de este pasivo conformismo de la casi totalidad de la población ante las medidas restrictivas que él tanto criticaba, tal vez hubiera puesto en consideración sus planteos formulados en el epílogo del proyecto *Homo Sacer* (Cfr. Agamben, 2017, pp. 469-495). En efecto, en aquel texto, a modo de corolario de su teoría de una potencia destituyente, más que apelar a un trabajo ético como clave de una emancipación posible, el pensador italiano confiaba en que la inoperosidad condujera a la desactivación y deposición del modo de vida actual. Se podrá objetar que la inoperosidad también comporta un trabajo sobre sí mismo. Sin embargo, al menos en el texto considerado, más que ponderar los efectos de una ascética, Agamben insiste en la potencia destituyente del gesto sustractivo. En sus palabras, “la inoperosidad no es otra obra que sobreviene a las obras para desactivarlas y deponerlas: coincide integral y constitutivamente con la destitución de ellas, con el vivir una vida” (Agamben, 2017, 494). Es cierto que, a esa inoperosidad le asignaba la capacidad de abrir una posibilidad diferente. Posibilidad que, a nuestro parecer, para desplegarse requiere más que la pura sustracción de una modulación o modelación del sí mismo.

IV. Conclusión: de una oportunidad perdida

De lo expuesto se infiere que es posible rastrear la persistencia de un interés por hacer inteligible, poner en cuestión e incidir en el presente en los cursos dictados por Foucault en el Collège de France en la década del '80 destinados al análisis de tópicos de la antigüedad pagana griega y latina y del cristianismo primitivo que, a primera vista, podrían generar la impresión de una total desconexión con su actualidad y, por ende, con la nuestra. Efectivamente, como vimos, el propio pensador dio expresas señales al respecto toda vez que, en más de una oportunidad, formuló consideraciones relativas a su preocupación por el presente.

En el caso que nos ocupa, en el marco de un abordaje de la apelación al 'cuidado de sí', en apariencias totalmente desconectada de sus precedentes investigaciones sobre biopolítica, Foucault se detuvo a ponderar las implicancias de la puesta en práctica de una ética del cuidado de sí en nuestros días. De hecho, aun reconociendo que sería una tarea prácticamente imposible, no dejó de remarcar el carácter políticamente indispensable de la rehabilitación de esta ética que, en este contexto, podría servir de antídoto contra las tendencias juridificantes y normalizantes de nuestra sociedad.

En este marco, la crisis sanitaria, política, económica y ética desatada por la gravísima pandemia parecía una oportunidad para reactivar esta apelación e incidir transformando la matriz economicista de la gubernamentalidad actual. No obstante, los propios gobiernos que tanto interpellaron a sus respectivas poblaciones para que cuidaran de sí y de los otros, no le dieron otra entidad a la apelación más que la de un mandato cuyo cumplimiento no comprometía a los individuos en un trabajo ético.

Algunos referentes de la filosofía actual, muy activos durante la pandemia, como G. Agamben tampoco supieron aprovechar la oportunidad de intervenir en el debate público no sólo criticando la gestión gubernamental de la crisis en nombre de los mismos valores que aquella representa sino además propiciando una forma de resistencia que no pasara solamente

por la inoperosidad como forma de impugnación de las normativas y de apertura de posibilidades diferentes.

A nuestro entender, no hay dudas de que frente a las tecnologías de poder puestas en práctica por la gubernamentalidad neoliberal imperante tendientes a la homogeneización de la conducta de todos los integrantes de la población, la reactualización de la apelación al cuidado de sí como punto de partida de un trabajo ascético hubiera contribuido a gestar una forma de resistencia al dispositivo vigente. Algo que Foucault supo ver con mucha claridad 40 años antes de que la gubernamentalidad neoliberal gestionara la pandemia. De allí la extraordinaria vigencia e incidencia de sus planteos en nuestro presente.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2017). “Para una teoría de la potencia destituyente” *Homo Sacer IV*, 2. *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2020). “La invención de una epidemia.” *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2020). “El derecho y la vida” *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2020). “Bioseguridad y política” *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2020). “La medicina como religión” *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). «Le souci de la vérité» *Dits et écrits Vol. IV*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Gallimard.
- Senellart, M. (2004). «Situation du cours» en *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris: Gallimard.