

LA PLURALIDAD REUNIDA: EL CUIDADO, EL SUJETO Y LA DIFERENCIA. UNA VISIÓN NIHILISTA DEL CUIDADO DE SÍ

BRAIS GONZÁLEZ ARRIBAS

UNED

Cuando se hace uso del sintagma “cuidado de sí” podríamos estar de acuerdo en que se refiere a un conjunto de prácticas cuya finalidad más propia es la de prodigarse una serie de atenciones que nos permitan vivir mejor, de un modo más confortable y saludable, acorde con nuestros deseos y preferencias más íntimas, haciendo posible, a la vez, el desarrollo satisfactorio de nuestras cualidades, talentos o potencias.

Yo me cuido a mí mismo cuando me preocupo por mi bienestar, cuando le doy prioridad a mi estado físico y emocional, orientando mis actividades al cultivo de mis capacidades y cuando me *trabajo* –ya que yo mismo soy la principal tarea– con la finalidad de sentirme mejor, optimizando el resultado de cada una de las ocupaciones que componen mi existencia con el fin, en el mejor de los casos, de transformarme en alguien *virtuoso*. Es cierto que el “cuidado” puede orientarse de un modo parcialmente distinto en tanto se pone en liza la cuestión de quién es el objeto de éste. Así, si se dirige exclusivamente a mí mismo, de modo tal que el “yo” en tanto que individuo atómico y separado es el único o principal objeto de esmero, nos situamos en una posición egocéntrica, en la que cada quién se procura aquellas atenciones que le permiten o le hacen posible conseguir su propia satisfacción. No obstante, “cuidar de sí” puede significar igualmente “cuidado de nosotros mismos”, en el sentido de que uno se siente parte de un grupo social del que se *debe* ocupar, esperando una atención recíproca por parte de la comunidad a la que se pertenece.

Sin embargo, de ambas perspectivas se desprende el mismo problema, y es que, a nuestro juicio, es posible arribar a potenciales situaciones de violencia, cada una enmarcada en su particular contexto pero provocadas por un elemento común. Tanto si se entiende que el cuidado de sí refiere principalmente a la custodia, salvaguarda y desarrollo de uno mismo, como si se estima que el cuidado de sí requiere una satisfacción mutua en el marco de una agrupación en la que el ser humano se integra, y a la cual

pertenece, se está defendiendo una noción de sujeto –individual o colectivo– *fuerte*, entendido en tanto que totalidad unitaria e íntegra que posee una esencia que lo define y que se debe respetar, celo que guía, además, el comportamiento correcto al servir como criterio de referencia de lo que puede o no ser hecho. A nuestro entender, sólo desde una reducción o aligeramiento de las identidades robustas y de la desfundamentación de la noción de sujeto, tal y como ha sido entendida en nuestra tradición, es posible minimizar o evitar las connotaciones violentas que se esconden tras la aparentemente inocente idea del cuidado de sí, sea que refiera a un ego individual o sea que lo haga a un yo colectivo. Veamos estas cuestiones con un poco más de detenimiento.

En primer término, examinemos cómo opera el “cuidado de sí” desde la perspectiva de una identidad fuerte que posee una esencia definida que le hace a uno reconocible como tal y a la que se dirige el cuidado. Desde esta perspectiva se entiende que la noción de “cuidado de sí” refiere a la asistencia que se ha de prodigar uno a sí mismo, de modo tal que el objeto de atención primordial pasa a identificarse con el “yo”. En este sentido, es el *ego* el que se sitúa como el centro de referencia hacia el que se dirige el esmero, sujeto que para reconocerse y trabajarse necesariamente ha de ser aislado de lo Otro, de lo que no es “uno mismo”, de quién lo difiere. El desarrollo de la posición egocéntrica requiere, por tanto, que haya un “yo” que antecede al ejercicio del mismo, el cual se podrá desplegar en todo su esplendor si se le cultiva convenientemente. Este ego, en tanto que núcleo duro íntegro y estable, al ser considerado como una entidad separada, un sujeto diferenciado y disociado de lo demás, necesita de una esencia, de un último reducto inmodificable que permita su distinción y separación o, lo que es lo mismo, su interno reconocimiento. Uno se re-conoce, se da cuenta de quién (se) es auténticamente, cuando percibe o siente que su naturaleza más profunda y oculta se está manifestando. Cuando lo estable y permanente que nos identifica *acontece*. Uno es, ante todo, individuo, y como tal se procura las atenciones que necesita no sólo para sobrevivir, sino para vivir bien, anteponiendo los intereses particulares frente al de aquéllos que son diferentes o extraños a uno mismo.

Es fácil reconocer en esta estructura de razonamiento las bases, expresadas *grosso modo*, sobre las que se asienta el individualismo clásico burgués. Desde tal planteamiento se entiende que no hay nada ni nadie antes que el individuo, que el sujeto es la “medida de todas las cosas”, siendo definido como una entidad atómica y separada, depositaria de ciertos derechos previos a su vida social, garantías que deben ser respetadas primordialmente una vez que se integra en sociedad. Si uno considera que es alguien absolutamente divergente de los demás, alguien cuya esencia es única e irrepetible, tendrá como punto de partida para identificar la corrección o idoneidad de sus acciones un agudo individualismo. En esa medida se entiende que la principal marca que defina al ser humano en este esquema sea la libertad, siendo tal rasgo ontológico el eje que define su moralidad. En base a la libre capacidad del ser humano para modelar su vida cada uno de los individuos ha de hacerse responsable exclusivamente de sí mismo, ya que depende de la habilidad de cada quién el tener éxito o alcanzar los objetivos que se

haya planteado como aquéllos que permiten el despliegue de su personalidad más íntima. En buena lógica, una de los desafíos mayores a los que se enfrenta el sujeto egocéntrico es el de interpretar su existencia como un proyecto que ha de desarrollarse, como una tarea que se ha de emprender, de ahí que uno de los sustantivos que mejor lo definan sea el de *emprendedor*, entendiéndose a sí mismo como una empresa a desplegar. El individuo entendido como “empresa” cree que su finalidad principal es la de optimizar el rendimiento, el de volverse más rentable, más productivo, más eficiente¹. El sujeto que se ve a sí mismo como el centro, se centra –está en su quicio, en su *lugar más propio*, en el espacio que *le conviene*– cuando se vuelve eficaz, cuando sabe sacarse a sí mismo el máximo provecho.

¿Qué lugar se le reserva al Otro en esta lógica de la individualidad? El Otro, tan libre como uno mismo, *tan autónomo como yo*, tan empresa como la mía. Evidentemente, el Otro es aquél con el que competir. Aquél que debe hacerme sacar lo mejor de mí mismo, que asegura que no me acomodo, que no me vuelvo un *vago improductivo*. Que evita que me vuelva un decadente: alguien que en vez de crecer *decae*. En el juego de la competencia liberal, donde la vida es una competición, sólo triunfan los competentes, quienes lo *merecen*, los *mejores*. Los *aristós* son vistos como los virtuosos que supieron obtener el mayor rendimiento de sí mismos y de las oportunidades que le ofrecía su entorno –visto como un mercado potencial del que extraer beneficio–. En el individualismo egocéntrico la organización social atiende a la jerarquía meritocrática. Está arriba quien *se lo ha ganado*.

En esta lógica es cierto que, dado que el individuo es autónomo e independiente, y por tanto *responsable de sí mismo*, al igual que uno es la causa de su bien también lo es de su mal. Por ello, cabe señalar igualmente que el “cuidado de sí” también tiene una vertiente semántica que alerta respecto de los peligros que uno mismo incorpora. En este sentido, “cuídate de ti” significaría “cuídate de ti mismo”, esto es, vigila aquellos aspectos con los que tú mismo te puedes dañar. En esta cuestión ha ahondado especialmente la tradición más disciplinaria en el marco de la historia de las Ideas. La consideración de que uno “lleva el mal dentro” –de que hay aspectos potencialmente peligrosos en el interior de cada uno²–, ha sido explotado especialmente por todos aquéllos que consideran que en el

¹ Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (Trad. cast. de H. Pons. Buenos Aires, F.C.E., 2007) refiere a la conversión del ser humano en una empresa de sí mismo, en el marco ideológico impuesto por el neoliberalismo contemporáneo. Para Foucault los liberales pasan de concebir el *homo economicus* como un sujeto de cambio en el mercado a una noción de ser humano en tanto que empresa. El trabajador se convierte en “capital humano”, debiendo responsabilizarse de su propia formación, preocupándose de su crecimiento personal al permitirle mejorar su valor, el cual se mide en términos de capital; el ser humano se convierte en una máquina eficaz cuya relevancia social se calcula por su productividad y su rendimiento monetario. Uno es más competente al competir mejor, al convertirse en alguien *rentable*. La potencia del neoliberalismo en tanto que biopolítica se ejemplifica en que esta actitud se vuelve un estilo de vida, un hábito moral que define las relaciones sociales que el individuo entabla con su entorno. Sobre esta misma cuestión, y recibiendo la herencia foucaultiana, es de gran interés el análisis que desenvuelve M. Lazzarato en *La fabrique de l'homme endetté*. Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

² Cuando se elige de modo equivocado, si no se es capaz de inferir cabalmente las consecuencias futuras de ciertos actos, porque simplemente se desconoce tales efectos, o cuando se antepone un bien próximo y certero a un

ser humano anida una parte más elevada y cabal que debe controlar y poner freno sobre aquellas ansias e impulsos que lo orientan hacia la satisfacción de deseos más vulgares e impuros. Como se sabe, el platonismo pitagorizado y el cristianismo metafísico más restrictivo, que en gran medida aún dominan la moral occidental tradicional, entienden que sólo un control medido de los deseos del cuerpo, convenientemente dirigidos bien por la razón o el sentido común, bien por los designios puritanos de Dios, evitan que el ser humano caiga en el mal del descontrol, del desenfreno o del pecado. Desde esta perspectiva sólo una autodisciplina normativa permite guiar al ser humano hacia la consecución de sus designios más auténticos, los cuales se traducen en el respeto de su propia naturaleza, esencialmente racional o espiritual. No señalamos nada nuevo si indicamos el componente policial que está detrás de estas doctrinas: uno mismo se convierte no sólo en el vigilante de sí, sino en el juez instructor y penal capaz de infligir castigo en caso de ser necesario. Es de un modo aproximado al indicado como Nietzsche nos explica el nacimiento de la conciencia moral³, entidad cuya finalidad más propia es la de mantener a los sujetos “sujetados”, de modo tal que uno mismo interioriza mansa y voluntariamente una normatividad ajena a la que acepta someterse sin discusión.

La segunda posibilidad a la que alude el “cuidado de sí” desde una noción fuerte-estable de sujeto apunta a la pluralidad del objeto, de modo tal que la atención exclusiva por uno mismo se amplía ahora a una cierta colectividad. En esta perspectiva, uno se identifica consigo mismo en tanto reconoce en otro una esencia igual a la propia, marca común que vincula y une a dos individuos en una misma igualdad. Así, en el momento en el que uno se reconoce como partícipe de una esencia compartida, el referente u objeto hacia el que se dirigen las atenciones pasan a ser aquéllos que se integran en el colectivo, al participar de o poseer la misma esencia común, la cual, a la vez, indica la posición que cada uno debe ocupar en el conjunto de la sociedad. En esta perspectiva, al ser la totalidad una entidad mayor que la suma de las partes, cada individuo posee una función propia en el seno de la comunidad, la cual se le asigna para beneficio de ésta. Ahora bien, el cuidado que uno le prodiga al otro se justifica en tanto lo considera un igual, por tanto, se trata ahora de una atención no de uno a otro, sino de uno *igual a* otro, o, dicho de modo más claro para nuestras intenciones, de uno a sí mismo, ya que el otro merece mi cuidado en tanto *es igual a mí*. La dificultad que surge en esta modalidad del cuidado de sí es semejante a la anterior posibilidad, aunque su concreción factual es radicalmente diferente.

Por una parte, del celo del que disfrutaban los *iguales* quedan excluidos los *diferentes*; por cierto, totalmente necesarios para el auto-reconocimiento⁴. El primer momento de la construcción de una identidad colectiva estable surge de la distancia que se genera con

mal probable y lejano, el individuo está poniéndose en peligro a sí mismo, llevando a cabo acciones que agreden la propia entidad.

³ Cfr. por ejemplo en NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Trad. cast. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1990.

⁴ ¿Cómo reconocer a un igual si todos lo son? Que todos sean iguales hace que, finalmente, nadie lo sea.

aquél que no posee una esencia igual, con quien se ha de levantar una barrera para marcar la distancia, separación insuperable que conlleva al fraccionamiento de la humanidad en razas, facciones, grupos o clases. Si la distancia entre los grupos es insalvable se habla de una exterioridad de la cual hay que inmunizarse. De hecho, el cuidado de sí, en esta posición se entiende como un “tener cuidado”, uno debe *cuidarse* del contagio del ajeno, de aquél que está más allá de la frontera acechando, poniendo en peligro el equilibrio interior de la misma. En este marco, la mejor estrategia para preservarse es la repulsa de lo ajeno. El acto de repeler a todo el que no es uno, el *extranjero* que pueda contaminar la esencia compartida. Se trata de mantener la pureza, de erradicar la heterodoxia, de conservar la Mismidad común –que hace ser quien se es–.

Otra posibilidad para tratar con la *diferencia* es la erradicación de la misma, enfrentándose violentamente con ella, lucha cuya objetivo puede ser su destrucción o su absorción. La primera tiene un carácter brutal y violento, mientras que la segunda es sutil e ingeniosa, ya que se trata de aceptar al diferente con la intención de asimilarlo, de volverlo un igual fagocitándolo e incorporándolo a la sociedad⁵.

Sin embargo, la comunidad de los iguales no sólo corre peligro desde el exterior, sino que del propio interior de la misma pueden brotar elementos subversivos que, aunque comparten la misma esencia, no se comportan de acuerdo a lo que ésta dictamina. Es por ello que la pervivencia de la sociedad necesita una estructura de vigilancia que controle la adecuación de la conducta de acuerdo a *quien* –desde el propio interior se entiende que– *se es*, con la finalidad de mantener la cohesión interna, lo cual se logra cuanto más firme es el sistema social en el cual todos trabajan a una cumpliendo con la función que en él les ha sido encomendada. Una estructura tal requiere de la sumisión de la ciudadanía a ese Orden superior, el cual impone un sentido y finalidad a las existencias particulares, las cuales deben de acatarlo sin que sea puesto en discusión. Para ello es importante que el propio sistema elabore una normatividad reguladora que el individuo interiorice, generalmente presentándose como un cuerpo de saber universal u objetivo, de modo tal que no sólo se modela la cosmovisión ideológica con la que se percibe el mundo –una cierta distribución de lo sensible, si utilizamos la terminología de Jacques Rancière⁶– sino que a la vez condiciona decisivamente la construcción de las subjetividades. Para que tanto el modo de representación homologado del mundo como el modelo social definido por éste se perpetúen, además de una estructura de producción de saber convenientemente edificada –una Institución Pedagógica que enseñe cuales

⁵ En este sentido, es muy interesante la distinción elaborada por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* –trad. cast. de N. Bastard. Barcelona, Paidós, 2011– sobre la actitud antropofágica o antropoémica que define el comportamiento respecto del diferente. Ante el encuentro con la alteridad, o bien se intenta anularla destruyéndola –imponiendo fronteras, desterrándola, asesinándola, etc.– o bien se intenta anularla asimilándola –normalizando, re-educando, colonizando o evangelizando–. Esta actitud de no saber comportarse con el otro –que Zygmunt Bauman retoma en el capítulo “No hables con extraños” de su *Modernidad líquida* (Trad. cast. de M. Rosenberg. México D.F., F.C.E., 2003)– es propia de las sociedades *enfermas* autoritarias, dogmáticas y etnocéntricas occidentales.

⁶ Cfr. RANCIÈRE, J.: *La división de lo sensible: Estética y política*. Trad. cast. de A. Fernández Lera. Salamanca, Centro de Arte de Salamanca, 2002.

son las normas que regulan el modo de percibir y comprender la realidad⁷, así como el funcionamiento de la sociedad y que tipo de identidades y conductas son aceptables en ella— es necesario complementarla con una estructura legislativa y punitiva capaz de evitar, reducir y eventualmente eliminar aquellos elementos discordantes o de potencial disidencia respecto de lo establecido como válido⁸. Según este modelo, todo funciona cuando cada cosa está en su sitio, cuando cada quien hace lo que le corresponde, siendo el propio sistema el que permite y hace posible que *quienes están dentro de él cuiden unos de los otros* siempre que *nadie ponga en cuestión* el funcionamiento del sistema mismo, pues de hacerlo será considerado un elemento exterior, una amenaza o una patología a la que acallar o, en caso extremo, exterminar.

Como puede observarse, la perspectiva descrita tiene un carácter fuertemente integrador y cohesivo siendo marcadamente reactiva para con la diferencia, ya que el trato con el Otro, con quién no forma de la propia comunidad —ya que posee una esencia diferente—, está basado en la desconfianza, el desapego, la repulsa o el miedo. En esta medida, la noción de cuidado que defiende es de precaución y seguridad respecto del diferente, las cuales son posibles optimizando los mecanismos de defensa, de control y disciplina. Dado que las Instituciones de Poder se sustentan en la certeza de la mismidad que permite el reconocimiento de grupo, tanto se es más uno mismo cuanto más desigual se es del diferente. Es por ello que de la noción de comunidad sustentada en una noción robusta del sujeto-colectivo surgen fácilmente el totalitarismo burocrático, el racismo, la xenofobia, el machismo o el clasismo, por citar las formas más habituales de división social.

Como hemos intentado argumentar, en último término, las relaciones sociales analizadas hasta aquí concluyen en una posición indefendible, ya que tanto el egoísmo competitivo de la autosatisfacción narcisista como la atención intragrupal que excluye al diferente, mientras controla y dirige al semejante, suponen un ejercicio evidente de prácticas eminentemente violentas. A nuestro juicio, el problema que está en la base de esta deriva agresiva del cuidado de sí, se produce en la medida en que se sostienen sobre un programa metafísico, en tanto entienden que el sujeto de la acción del cuidado es una entidad sólida, unitaria e integrada con unas características bien definidas que responden a una esencia estable. Dicho de otro modo, se entiende al sujeto como un fundamento primero o estructura invariable que sirve como sostén inicial y referente último de las atenciones que se han de prodigar, y es en esa medida, permaneciendo incuestionado, que se convierte en el causante de la violencia que se genera en el marco de las relaciones sociales al hacerlas oscilar alrededor de él. El sujeto en tanto fundamento *antecede* a las relaciones sociales, ya está *ahí* previamente a que éstas acontezcan, siendo una *presencia plena* que las define y articula, una entidad fundante que las produce, y a la que las relaciones sociales han de remitir. Este humanismo antropocéntrico es el que está

⁷ Sobre este hecho incide el propio Rancière en *El maestro ignorante*. (Trad. cast. de N. Estrach. Barcelona, Laertes, 2002).

⁸ Cfr. FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*. Trad. cast. de A. Garzón del Camino. Madrid, S. XXI, 1998.

en la base ya no sólo de la violencia que caracteriza a las relaciones humanas sino que también explica la que se ejerce contra su Otro, sustancialmente el mundo natural al que se opone⁹.

A nuestro juicio, por tanto, para que puedan ser evitadas las citadas formas de violencia a la hora de “cuidarnos de nosotros mismos”, entendemos que es imprescindible elaborar una noción distinta de sujeto que se sustraiga de la perspectiva fundamentalista que lo define en el marco del pensamiento occidental tradicional. Sólo llevando a cabo una operación de desfondamiento, de reducción o adelgazamiento, conseguiremos reconstruir un tipo de relaciones más *sanas* que permitan, ahora sí, atender a nuestras necesidades sin generar como contrapartida una violencia reactiva.

A esta operación crítica y disolutiva se han dedicado alguna de las filosofías más interesantes de la segunda mitad del siglo XX. Durante el mismo, el pensamiento filosófico recoge el guante lanzado, fundamentalmente, por Nietzsche y Freud y comienza a desmontar la noción de ser humano heredada. La psicología, la psiquiatría, la sociología, la antropología o el arte –sobre todo la pintura y la literatura– han aportado valiosas contribuciones teóricas que han permitido operar un cambio radical en la noción de subjetividad tradicional; sin embargo, es en filosofía donde aparecen las figuras de mayor potencia y alcance crítico. En ese sentido, filósofos de la talla de Bataille, Lacan, Foucault, Deleuze, Guattari, Castoriadis o Marcuse –entre otros–, son ejemplos de pensadores de distintas orientaciones que han dedicado gran parte de su trabajo teórico a poner en cuestión el modo y los mecanismos que construyeron la subjetividad en Occidente, así como los dispositivos e instituciones que se han elaborado para conformar escalas de valoración que asignen no sólo los roles y las posiciones idóneas para cada sujeto, sino que permitan, además, marcar la línea fronteriza que separa lo normal y defendible de lo anormal y rechazable. Gran parte de la filosofía crítica construida en la segunda mitad del siglo XX rechaza la identidad asignada por la cultura dominante, al considerarla un medio de interiorización de un sistema social opresivo y disciplinario que pretende introducirse sutilmente en los cuerpos con el fin de reproducir las estructuras de poder establecidas. Interferir en los procesos de asignación de identidades y pensar estrategias de creación de singularidades pasa a ser una de las tareas de mayor relevancia para sustraerse al dominio del “se” masificado y de la *serialización* de los individuos, con el objetivo de constituir modos de percibir, pensar, hablar y actuar que puedan ser considerados verdaderamente autónomos.

Entre las diversas críticas de la noción de sujeto en tanto que entidad unitaria, destacan aquéllas que tienen una orientación nihilista, ya que a nuestro juicio permiten

⁹ Aunque no es objeto de la presente reflexión, sí cabe indicar que el maltrato a la biosfera, en el contexto de dominio del capitalismo contemporáneo, tiene entre sus fundamentos una noción antropocéntrica de la naturaleza, donde ésta funciona básicamente como el nicho del cual extraer las materias primas y las fuentes de energía y al que verter los residuos generados tras la actividad industrial, que el ser humano usa para garantizar que la economía del crecimiento y la valorización del capital se perpetúen indefinidamente. Las consecuencias ecológicas de este sistema de producción puede que sean ya irresolubles.

realizar una operación de desfundamentación esencial para reducir la violencia que se desprende de las concepciones anteriormente descritas. Por ello, será la deconstrucción del sujeto elaborada por Gianni Vattimo, recogiendo la herencia de la crítica realizada por Nietzsche y Heidegger sustancialmente, la que nos sirva como el referente teórico en el que apoyarnos para reconstruir una noción del “cuidado de sí” en términos nihilistas.

Para disolver la categoría de sujeto, en tanto que entidad íntegra e indivisible, es necesario dejar de entenderlo, por una parte, como una categoría universal depositaria de una naturaleza (definida esencialmente por la racionalidad) que determina una serie de conductas y de comportamientos adecuados a ella, a la vez que asigna un rol y una posición concreta a cada individuo en el marco de la comunidad, y por otra, un *arkhé*, un primer principio fundante del que todo procede y al cual todo remite. En cambio, al ser humano habrá que comprenderlo como un producto elaborado histórica y socialmente, como una entidad “arrojada” en un mundo (en una civilización, un lenguaje, en una estructura social determinada) que lo antecede y lo determina, mundo que además es, en sí mismo, destino, evento histórico que acontece. Si el ser humano siempre “está dentro” (*pertenece* a una cultura) ya no puede ser definido haciendo uso de categorías universales y absolutas, dado que su modo de enfocar, de percibir, de pensar y de hablar, estará condicionado históricamente¹⁰.

Para Nietzsche¹¹, el *yo* no es un principio último que sostiene y justifica el orden que habita, sino que ha de ser entendido como un “efecto de superficie”, como un producto de la presencia de la autoridad social interiorizada por cada individuo. El ser humano es un ser histórico y contingente, consecuencia de una cultura que también lo es. A su juicio, es

¹⁰ Heidegger afirma que el ser humano no puede entenderse como una abstracción, siendo depositario de una esencia o naturaleza aprehensible más allá del tiempo y del lugar donde habita. El ser humano no *es* sino que *existe*. La demolición de la categoría de sujeto en tanto que fundamento se completa en el pensador de Messkirch al ponerla en relación con la de *Ge-Stell*, enfatizando el carácter de *producción* del ser humano, ya que en el *Ge-Stell*, éste no sólo se hace consciente de la dimensión histórico-destinal (y, por tanto, finita y mortal) que lo constituye, sino que en la provocación continua a la cual somete a la naturaleza, él mismo *se observa* como *provocado*, como lanzado a la dimensión oscilante en donde su propia naturaleza (supuestamente unitaria, integrada, racional, etc.) es susceptible de ser alterada. En este sentido, Heidegger anticipa muchas de las transformaciones que afectan al ser humano al aplicársele distintas técnicas derivadas de la tecnología contemporánea. La genética, la robótica, la informática, la farmacología, etc. sirven como ejemplos de ciencias que llevan a cabo tal alteración. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2003, y “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ed. del Serbal, 1994, pp. 9-37. En relación a la modificación de la naturaleza humana en el contexto de las tecnologías genético-robóticas son de gran interés las investigaciones realizadas por la filósofa estadounidense Donna Haraway, quién acuña la noción de *cyborg* para referirse a este nuevo tipo de humano híbrido con lo maquínico, apéndice externo que se internaliza corporalmente, configurando un organismo cibernético, en parte natural y en parte artificial o ficcional. Cfr. HARAWAY, D.: *Manifiesto para cyborgs*. Trad. cast. de M. Talens. Valencia, Episteme, 1995; *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Trad. cast. de M. Talens. Madrid, Cátedra, 1995, o, “Las promesas de los monstruos”, en *Política y sociedad*, n° 30. Trad. cast. de E. Casado. Madrid, 1999, p. 121-164.

¹¹ Cfr. NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*. Trad. cast. de G. Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; *Humano, demasiado humano*. Trad. cast. de C. Vergara. Madrid, Edaf, 1984; *La gaya ciencia*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alba, 1999; *Así habló Zaratustra*. Trad. cast. de J.C. García Borrón. Barcelona, Planeta de Agostini, 1992; *Más allá del bien y del mal*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1984.

en el marco de la cultura occidental donde se crea artificialmente una imagen ficticia del *yo* según la cual nos poseemos, nos controlamos y nos dirigimos racionalmente, siendo la conciencia el elemento que centraliza estas funciones. En cambio, para el filósofo de Röcken, la asunción de un *yo* implica interiorizar una estructura de poder impuesta por el orden social al cual se pertenece. Por eso, afirma que la subjetividad es fabricada dada la aplicación del conjunto de reglas de producción elaboradas por la estructura socio/político que se interiorizan en el aprendizaje, normalizando a los individuos en relación a ellas. La conciencia, en este planteamiento, es sólo la fuerza preponderante que ha asumido el control en el ser humano adecuándolo al paradigma asentado¹².

Frente a la imagen unitaria del yo, Nietzsche plantea un sujeto dividido, fragmentado y plural, determinado por múltiples y diversas fuerzas, a veces contradictorias entre sí. De hecho, este elemento de des-mesura pone en entredicho la posesión de una identidad fija, pensada para ocupar una posición y cumplir con un papel determinada en el marco de la estructura social. Nietzsche denomina “lo dionisíaco” a la potencia diferencial que se oculta bajo todos los elementos disciplinarios que pretenden definir y acotar la naturaleza humana. El in-dividuo pasa a entenderse, inversamente a como lo hace el pensamiento tradicional, como el lugar más propio de la división, como el espacio vacío de la diferencia, donde caben nuevas modalidades de ser aún por experimentar y que van más allá de la pauta socialmente establecida. El *yo* como totalidad integrada se desvanece, evidenciando no ser más que una herramienta de control que induce al ser humano a adaptarse a lo dado, a volverse como los demás, siendo *normal*, reduciendo y eliminando, en definitiva, su propia *diferencia*. En esta situación sólo es defendible una noción de ser humano que diluya y depotencie las cualidades que se han considerado naturales, propias de su esencia.

Tomando como referencia este planteamiento Gianni Vattimo despliega su crítica con la finalidad de desfundamentar definitivamente la noción de subjetividad entendida como el punto de referencia racional al cual agarrarse. Para el pensador italiano, el ser humano no dispone de un centro, sino que el sujeto *débil* es, en cambio, aquél que “rueda del centro cara a la X”. Un sujeto des-centrado constituido por un conjunto de fuerzas, de potencias, de deseos, de inquietudes, intenciones, emociones y sentimientos, entrelazados por discursos lingüísticos, cuya existencia se desenvuelve en una sociedad históricamente conformada que impone unas normas, unas reglas, unos valores y unos códigos semióticos a través de los cuales el Mundo cobra un significado tal que *puede ser* comprendido, interpretado y comunicado. Éste es, brevemente definido, el magma de-forme que con-forma la subjetividad, la cual es vista como una entidad voluble,

¹² La conciencia se entiende no como una instancia natural, sino como una construcción. Para explicar la conformación de la conciencia Nietzsche no sólo recurre a la introducción de la moral social en cada ser humano, sino que también lo hace a la originaria remisión de éste al horizonte lingüístico que lo atraviesa y constituye. La conciencia individual parte de la interacción surgida en el contexto social, donde se articulan signos que dependen de la comunidad histórica; de modo tal que la gramática reproduce el orden social y político. El ser humano piensa desde determinadas condiciones históricas, desde la pre-ordenación impuesta por el horizonte lingüístico, cuyo objetivo es permitir la posibilidad de pautar un orden estable.

maleable, *transformista*, capaz de enmascararse en diversos rostros sin que ninguno pueda convertirse en el auténtico y definitivo. La subjetividad frágil vattimiana apela a la multiplicidad de los centros, pluralidad capaz de diluir la unidad racional controlada y medida de la noción moderna de la misma. El *yo* postmoderno, en cambio, es inconmensurable, in-abarcable, plural y abierto, dado que incluye dentro de sí un mecanismo de auto-liquidación del cual es dotado por el desfondamiento constitutivo que está en su base.

Efectivamente, la subjetividad nihilista está radicalmente determinada por la finitud, y en esa medida ha de ser interpretada como un fundamento desfondado. La condición mortal del ser humano pasa a ser una propiedad esencial del mismo, dado que hace posible eludir el autoritarismo propio del subjetivismo moderno –que veía en sí mismo al dueño y señor del mundo, capaz de imponer su voluntad por doquier–, a la vez que lo libera de las ataduras de una subjetividad que se controla a sí misma –donde la razón es la policía que guía y reprende aquello que puede o no ser hecho, pensado o dicho–. La subjetividad débil se libera de las ataduras represivas impuestas por las estructuras eternas de Ser –los códigos normativos naturalistas, rígidos e inflexibles, que organizan la conducta en base a lo que “cada uno en realidad es”– al saberse desfondada, limitada y finita.

La condición mortal del humano le permite a Vattimo afirmar su radical singularidad, cualidad que hace imposible que pueda reconocerse definitivamente consigo mismo, ya que siempre se encuentra embarcado en un proceso de oscilación, de constitución/destitución, inagotable. La perspectiva nihilista se opone al naturalismo metafísico que afirma que la identidad es algo permanente e inmutable que se *tiene*, posición que ha estado detrás de todas las fuerzas reactivas que se han opuesto al devenir de las identidades más allá de las consideradas *normales*. De hecho, las perspectivas que defienden una distribución jerárquica de la sociedad han hecho uso de una justificación esencialista con el fin de apartar a todas aquellas singularidades potencialmente peligrosas, aquéllas que se oponen al orden supuestamente natural con el fin de cuestionarlo y eventualmente invertirlo. El inicio de la subversión social comienza rechazando la identidad asignada: al poner en duda el orden filial –la preeminencia del Anciano sobre el joven, del Padre sobre el Hijo, del Amo sobre el Esclavo (en nuestros días, el que tiene algún título – es “alguien”– sobre el que no lo tiene –“no es nadie”–), del Fuerte sobre el Débil–, el orden patriarcal –el dominio del Hombre sobre la Mujer–, el orden racial –el dominio del Occidental sobre el Bárbaro–, el orden sexual –el dominio del Heterosexual sobre el Homosexual o el Bisexual– o, en definitiva, el orden económico –el dominio del Rico sobre el Pobre– se modifica la distribución natural y normal de las identidades, la cual permite, a su vez, la asignación directa de las posiciones y los roles sociales asociados a ellas.

Creemos que una subjetividad desfondada puede interferir en los procesos de subjetivación que la quieren secuestrar y dirigir ya que, lejos de entenderse como la propia de alguien resignado y sumiso que como ya no posee esquemas de valoración

fuertes y verdaderos en los cuales confiar se queda a merced de los poderes autoritarios –sean estos los Estados, las Iglesias, los Partidos Políticos, los Sindicatos, los Medios de Comunicación, la Publicidad, los Mercados, las Multinacionales o las Entidades Financieras–, se configura como una identidad que *asume su división*, que al ser consciente de los diversos procesos de socialización a los que está sometido es capaz de diluir su fuerza impositiva, desembarazándose parcialmente de ellos. La fuerza de la subjetividad debilitada reside en la interna depotenciación de sí misma –que plantea “tomarse menos en serio”–, haciéndose capaz de resistir a las diversas disciplinas que la limitan, dado que internamente está vacunada contra las mismas. La subjetividad débil al ser heresiarca, monstruosa, marginal y fronteriza, se hace capaz de resistir a los diversos procesos de normalización.

Este sujeto débil es el que a nuestro juicio puede evitar la caída en el egocentrismo individualista (narcisista y obsesionado por su propia seguridad) o en el comunitarista (quién reconoce su identidad particular en una colectiva, cuya esencia compartida conforma grupos homogéneos y fraccionados que se enfrentan unos a otros por mantener o alcanzar ciertas comodidades o privilegios). Sólo reduciendo o aligerando la propia identidad, tomándose “menos en serio” a uno mismo, es posible construir una relación social positiva en la que el cuidado se oriente a la atención por el Otro, por el diferente y distinto de mí, el cual merece tanta atención como la que uno se procura a sí mismo –y en ese sentido se le convierte en un *igual*–, sin descuidar la conciencia de la singularidad propia respecto del semejante, que permite evitar la conformación de grupos cerrados de sujetos que se ven como *iguales a sí mismos* y, por ello, *diferentes de los demás*.

Uno de los pensadores contemporáneos que de manera más lúcida ha abordado el vínculo constitución-destitución que se opera en la relación entre el ser humano y la comunidad en la que se integra es Roberto Esposito¹³. El filósofo italiano parte del análisis del significado originario del término *munus* con el fin de clarificar las implicaciones más propias de la vida en comunidad, señalando cómo a lo largo tanto de la historia efectiva como de la historia de la filosofía política occidental se le han puesto diversas trabas –intentando inmunizarse contra ella–, reduciendo su poder cohesivo e igualitario, para justificar órdenes desigualitarios y jerárquicos.

Según Esposito, *munus* en su origen refiere al hacerse cargo de una deuda (no monetaria), al acontecer de una entrega, de un dar(se) o entregar(se) que se lleva a cabo dada una carencia o vacío que se intenta subsanar. En ese sentido, el co-*munus* supone un hacerse cargo del Otro, de la Alteridad, en base a esa falta que se quiere cubrir. La comunidad en tanto que sujeción política surge cuando se entabla una relación de mutuo hacerse cargo, compañía o contacto que, a la vez, constituye al sujeto en tanto que individuo, siendo este elemento una cuestión esencial, dado que en base a tal planteamiento se entiende que no existen sujetos individuales previos a la sociedad, que deciden asociarse desde su atómica

¹³ Cfr. ESPOSITO, R.: *Communitas*. Trad. cast. de C. R. Molinari Marotto. Madrid, Amorrortu, 2003.

autonomía, sino que es la relación de vacío, de mutua necesidad, la que los identifica como tales.

El ser humano es interpretado como una contingencia cuya identidad implica obligadamente un continuo vaivén entre el darse y el recogerse (un dentro-afuera, un éxtasis¹⁴), movimiento que intenta satisfacer las mutuas necesidades constitutivas. Es en esa medida que no se puede entender la vida de los individuos como separada de su ser-en-común. De hecho, lo que acomuna es la deyección, la caída, el vacío o incompletud insuperable dada la ausencia de un fundamento último que sirva como referencia identitaria a la que agarrarse. Lo más propio –lo más auténtico– es la im-propiedad –la falta de autenticidad–. Por ello, la relación más genuina es la que asume la desapropiación, reconociendo en la alteridad del Otro la diferencia que uno mantiene consigo mismo. La ilación de alteridades permite la apertura, el co-abrirse en el sentido de la atención y mutuo cuidado. La comunidad, en este sentido, es la relación de los sujetos que no lo son, que construyen la comunidad des-sujetándose dada su interna y constitutiva división. La comunidad habita tanto en nosotros como nosotros anidamos en ella, siendo tal morar un arraigarse que (nos) desgarra. Un arraigo que desarraiga y desgarra evitando toda posible reconciliación definitiva. La comunidad, por tanto, acontece en base a una originaria escisión, la de las singularidades plurales, cuyo destino último es la errancia, ya que el sujeto desfondado siempre está fuera de sí (en éxtasis), tendiendo a la apropiación de lo extraño que del otro habita en él. Lo más propio es la diseminación y la desaparición: el darse retirándose. Por consiguiente, la identidad alcanzada en la comunidad –la única posible– supone un viaje continuo en torno a nosotros mismos sin que pueda ser alcanzada una reconciliación absoluta. Fundar una comunidad implica des-fondarla y en esa medida, el vivir en común implica que no sea posible escapar de la precariedad, del desarraigo y la finitud. Por esta razón la comunidad ha sido vista como un peligro del que el ser humano ha de inmunizarse, siendo contra tal riesgo –de comunidad– que trabaja el liberalismo individualista.

El intento de protegerse de los peligros de la comunidad, de inmunizarse contra ella, requiere de la eliminación del *munus*¹⁵, estado que se logra cuando uno queda exonerado de cualquier obligación respecto del otro, de cualquier atención que le debiera dispensar. La inmunidad supone una exención de toda preocupación. El inmune es aquél que no tiene que cumplir un deber que le es obligado a todos –que es común a todos–, interrumpiendo el circuito de relación de donación recíproca que pertenece a la comunidad.

Desde este sentido inmunitario podemos entender mejor la disolución de la comunidad que se practica en el individualismo liberal –donde cada uno debe preocuparse de sí

¹⁴ Es importante hacer notar la marcada influencia heideggeriana en esta noción de existencia como existencia, como un continuo oscilar entre el estar dentro y el salir afuera, dada esa presencia ausente, que hace que la existencia propia esté marcada por la impropiedad, la identidad por un vacío incolmable que provoca que la comunidad, como ese espacio en el que se entra en contacto con el otro, no pueda ser entendida nunca como una totalidad cerrada, de sujetos perfectamente definidos que traban relaciones básicamente funcionales entre sí.

¹⁵ Cfr. ESPOSITO, R.: *Immunitas*. Trad. cast. de L. Padilla López. Madrid, Amorrortu, 2006.

mismo compitiendo con el otro, al que se ve como un rival y no como un objeto de cuidado y de mutua atención—. De hecho, en el citado paradigma se entiende a la comunidad —y la carga o deber que supone para con el otro— como una enfermedad que amenaza la libre voluntad del individuo, debiendo vacunarse contra ella. La inmunidad se consigue a partir de la institución de un cuerpo normativo (el derecho y el aparato jurídico-policial que lo constituye) y de una lógica biopolítica, que hace de la comunidad una continua amenaza, un peligro a evitar o una enfermedad que curar. El *yo* (que se pretende inmunizar) debe entender al *Otro* (la comunidad) como un extraño de sí mismo, una carga de la que no ha de hacerse responsable y para con la que no tiene ningún deber más que la asunción de la insalvable distancia que los separa; en definitiva, un lastre del que hay que desprenderse. Con el objetivo de defender los derechos privados heredados naturalmente, la lógica policial inmunitaria tiende a la salvaguarda de las identidades estables, ya que, en esta perspectiva, el sentido más propio de las relaciones sociales humanas se produce cuando cada uno mantiene incólume su radical individualidad.

Será trabajando en la vuelta de la noción originaria de *munus* que el pensamiento nihilista, tal y como lo hemos expuesto líneas atrás, nos intente *inmunizar* contra el peligro de la inmunidad liberal. Sólo en base a un retorno del cuidado recíproco de los sujetos divididos internamente, y por tanto siempre singulares, que asumen su radical diferencia y a la vez su honda semejanza, es posible oponerse a la lógica destructiva del paradigma liberal —tanto más violento cuanto más se despliega el sistema económico que lo define (que no sólo provoca una insondable distancia entre la acumulación de bienes de la elite enriquecida respecto de una mayoría empobrecida, sino que amenaza gravemente el equilibrio que hace posible la vida en la biosfera)—.

Expresándolo sintéticamente, en la perspectiva nihilista el cuidado de sí ya no puede tener al ego como centro porque éste *ya no es el centro*, de hecho el “yo” ni *es*, sino que *acontece*. En esta medida es mucho más sencillo abrirse a la diferencia —tanto a la propia como a la ajena— para hacerse cargo del *munus*.

A nuestro juicio, la ética que se desprende del nihilismo, en tanto reducción del “yo”, tal y como se ha planteado, y cuyo objeto es el cuidado de sí, cabalmente ha de elaborar un trabajo de aligeramiento que tenga por objetivo la disminución de las tentaciones autoritarias que pretenden imponerse a toda costa respecto de quién los difiere. De hecho, el cuidado de sí desde una perspectiva *an-árquica* (ya que se trata de reducir la violencia impositiva de las identidades estables que se manifiestan como fundamentos primeros que hay que respetar y mantener cueste lo que cueste) ha de intentar *recordar la diferencia*, tanto de los *diferentes de la historia*, quiénes fueron vencidos, sepultados y olvidados a lo largo de ella, como de los *diferentes de hoy*, éstos que no encajan en el molde de las subjetividades normalizadas, que no son acordes con el patrón estandarizado que define a las mismas.

Cuidar supone *dejar ser* a todos los que conforman el extraño grupo de los dejados-de-lado, los directamente desagraviados por la recuperación de la *diferencia*, intentando reponerles su dignidad. Ahora bien, no se trata de reubicar al marginado dejándolo entrar en la esfera cultural previamente establecida, sino de que, como sugiere Jacques Rancière,

los *sin-parte* tomen la parte que les corresponde. Lo cual quiere decir, sintéticamente, que el poder dominante –la cultura establecida– debe dejar que los excluidos articulen su propio discurso, más allá de lo pensado previamente *para ellos* desde el interior, para facilitar su integración –que generalmente refiere al proceso por el que se intenta reducir al diferente igualándolo al que ya está dentro–. En cambio, la propuesta nihilista propone permitir entrar al *afuera* con todos los peligros que ello conlleva –el disenso siempre supone un potencial conflicto– poniendo como único límite irrebasable la no violencia¹⁶. De modo tal que todo pase a ser discutible, todo debe ser objeto de disputa al disponer los marginados de la voz que les había sido arrebatada. La inscripción de los sujetos precarios se produce en el momento en el que entran en el debate normativo inscribiendo la situación marginal en la cual se encontraban, exigiendo, a la vez, *tomar parte* en los temas objeto de litigio.

La ética, donde cobra sentido el análisis del “cuidado de sí”, es el ámbito donde se exige una nueva repartición, otra distribución y organización de lo sensible, vinculada con la toma de la palabra de aquéllos que se creía que debían estar al margen, los *sin-parte*. En consecuencia, la entrada de los *otros* tiene un alcance ontológico, su llegada provoca la distorsión del orden establecido capaz de generar un proceso litigioso donde lo habitual deja de tener un valor eterno. Este proceso, como es de suponer, es inagotable. Por lo tanto, la ética –y por extensión, la política– es el significante que nombra esa actividad que nunca concluye y a través de la cual se quebranta el orden vigente dislocándolo con la potencia de lo acallado que toma la palabra, inquietando e invalidando *lo tenido por costumbre*. Dice Rancière: “*la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte*”.¹⁷

Cuidar supone, por tanto, *tomarse menos en serio*, pensar que el otro puede tener la razón, dar más libertad, disentir, discutir, conversar, dejar decidir. Abrirse, en definitiva, a la diferencia.

¹⁶ El litigio se abre a la escucha del otro, respetando la alteridad, sin destruirla, sin anularla, o sin asimilarla intentando reducir, en definitiva, la diferencia que expresa. Una discusión interesantísima acerca del problema de la hospitalidad –en tanto valor que representa la actitud que pretende acoger al diferente es objeto de reflexión en la obra de Jacques Derrida (Cfr: DERRIDA, J.: *Políticas de la amistad*. Trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte. Trotta, Madrid, 2008; *El otro cabo; La democracia para otro día*. Trad. cast. de P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992). En estos textos el filósofo franco-argelino defiende que la apertura al otro debe ser incondicional, abierta al acontecimiento radical de aquél que llega, dado que sólo ésta permite no entrar en el régimen de lo calculable, de lo esperable y, en definitiva, en un régimen de control por parte del anfitrión. Para Gianni Vattimo, en cambio, la hospitalidad ha de imponer algún límite que determine lo inaceptable –la frontera que sitúa el pensador italiano es la no-violencia–, porque, como él mismo asevera, ¿qué pasa si el que llega es Hitler? ¿Debe ser acogido con la misma incondicionalidad que cualquier otro?

¹⁷ RANCIÈRE, J.: *El desacuerdo*. Trad. cast. de H. Pons. Buena Visión, Buenos Aires, 1996, p. 25.