

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de licenciado en filosofía.
2. **TÍTULO:** LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA: LA APUESTA ÉTICA DE MICHEL FOUCAULT
3. **AUTOR:** NELSON FERNANDO ROBERTO ALBA
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** 25 Junio 2012
6. **PALABRAS CLAVE:** Proyecto ético, estética de la existencia, genealogía de la ética, relación consigo, técnicas de sí, cuidado de sí, resistencia, libertad.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** Con la publicación de los últimos dos volúmenes de la Historia de la sexualidad (HS): El uso de los placeres (UP) y El cuidado de sí (SS)¹ en el verano de 1984, Michel Foucault ponía fin a un silencio editorial que duró casi ocho años. Lo que llama la atención de dicho silencio es que en 1976 el filósofo anunciaba en la Voluntad de saber (VS), primer tomo de la HS, el despliegue de todo un proyecto investigativo, que debía incluir varios tomos más, en torno a la cuestión de la constitución de la sexualidad como dispositivo normalizador en la modernidad. Mas con la publicación de UP y SS dicho proyecto parecía haberse visto modificado por el enorme salto histórico dado por Foucault en los dos volúmenes señalados, en los que su análisis se centraba no en la modernidad, como estaba anunciado, sino en la ética de la antigüedad grecorromana.
En lo que respecta a este cambio de marco cronológico y temático en las investigaciones del filósofo, se ha visto, o bien un abandono total de los postulados que había planteado anteriormente en el curso de sus investigaciones como en el caso de VS, o bien el planteamiento de un campo de investigación que habría pasado inadvertido para el filósofo en sus investigaciones anteriores, y que al ser retomado ahora con tal contundencia constituye, incluso, un nuevo período en su pensamiento, a saber, el llamado período “ético”. Efectivamente, no se entiende cómo después de haber denunciado tanto las prácticas discursivas que subyacen al saber y a los juegos de verdad (como la producción pasiva de los sujetos en la modernidad mediante el uso de sofisticadas técnicas de normalización) Foucault se plantea ahora la pregunta por la constitución del sujeto a partir de sí mismo. Ahora bien, más allá de establecer si hubo o no un cambio abrupto y contradictorio en las investigaciones, o si se inaugura un periodo nuevo en el itinerario filosófico de Foucault, lo cierto es que con el arribo de UP y SS se pone de presente una “dimensión ética” en el pensamiento del filósofo que se acentuó en sus últimos años de producción intelectual.
8. **LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía Contemporánea
9. **FUENTES CONSULTADAS:** FOUCAULT, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. (2005). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno. ; _____ . (1984a). *Histoire de la sexualité II : L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard. (2005). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. México: Siglo veintiuno. : _____ . (1984b). *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris: Gallimard. (2004). *Historia de la sexualidad II: La inquietud de sí*. México: Siglo veintiuno.; _____ . (2001). *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard. ; _____ . (2001a). Á propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N326, 1202-1230.
10. **CONTENIDO:** Ciertamente, la divergencia o polémica entre los estudiosos y comentaristas de Foucault sobre cómo explicar este giro pone en primer plano la problemática sobre la existencia o no de un proyecto o propuesta ética pensada por el autor, explicitada en sus últimas obras. En esta medida, se dice que afirmar tal proyecto ético es inconsistente con lo pretendido por el filósofo francés, quien nunca concibió la tarea de la filosofía como prescripción de normas de conducta a los demás. Además, se señala en la misma dirección que a los análisis de Foucault les subyace un determinismo y un nihilismo, resultado de todos sus señalamientos respecto a los efectos del poder en nociones como la “biopolítica” y a la constitución pasiva del sujeto moderno, que no le permitirían concebir a un sujeto relativamente autónomo o libre como para que pudiera constituirse a partir de la relación que establece consigo mismo. En esta perspectiva, asumir la existencia de un proyecto ético en Michel Foucault resulta problemático, más aún cuando se busca establecer que el mismo converge en una noción recurrente en las últimas obras y discusiones del filósofo francés, a saber, la “estética de la existencia”, tema de reflexión central que señala la investigación respecto a las técnicas de constitución de sí mediante la relación consigo en la antigüedad grecorromana, presente en dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad: II El uso de los placeres, III El cuidado de sí*.
11. **METODOLOGÍA:** El trabajo investigativo se propuso varias estrategias para desarrollar el problema anteriormente señalado. En primer lugar, fue necesario delimitar y acceder a las principales obras de Foucault, en lengua original, en las que el tema de la “estética de la existencia” encontró su inscripción fundamental, a saber, los tres tomos de la HS: VS, UP, SS, así como en el curso de 1984 *El coraje de la verdad* y la compilación *Dits et écrits II*, en la que se encuentra un número considerable de entrevistas, notas y conferencias que el filósofo impartió entre 1978 y 1984. Tras establecer estas fuentes primarias se accedió a

¹ Las siglas obedecen al título de la obra en francés *Le souci de soi*.

otras obras del autor, necesarias para la comprensión del recorrido trazado por él mismo: *SP* y a algunos apartados del curso de 1976 *Hay que defender la sociedad*. En segundo lugar, se realizó un “arqueo bibliográfico” en las principales bases de datos disponibles en la Internet, así como en las bibliotecas Luis Ángel Arango y Fray Alberto Montealegre buscando establecer los principales comentaristas y estudiosos del tema de la “estética de la existencia” en español, francés e inglés. De dicho arqueo bibliográfico surgió una jerarquización de autores que permitió desarrollar, cuestionar y, en últimas, problematizar el proyecto ético de la “estética de la existencia”. En tercer lugar y gracias a las anteriores estrategias, se establecieron tres capítulos para el desarrollo y demostración de la hipótesis de trabajo, a saber, que existe y que por lo tanto es posible, demostrar un proyecto ético en Michel Foucault bajo la categoría de la “estética de la existencia” y que además dicho proyecto ético fue la respuesta que el filósofo propuso de cara al problema de *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?*

12. RESULTADOS : Este trabajo investigativo busca delimitar y caracterizar el proyecto ético de Michel Foucault en torno a la categoría de “estética de la existencia”.

LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA: LA APUESTA ÉTICA DE MICHEL
FOUCAULT

NELSON FERNANDO ROBERTO ALBA

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
Bogotá, D.C.
2012

LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA: LA APUESTA ÉTICA DE MICHEL
FOUCAULT

Nelson Fernando Roberto Alba

Tesis de grado

DIRECTORA
Diana María Muñoz González
Ph.D.

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
Bogotá, D.C.
2012

A mis padres

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D.C. 21 de junio de 2012

AGRADECIMIENTOS

A la profesora Diana Muñoz por todo su atento trabajo de dirección, sus agudas observaciones e interrogantes me hicieron repensar constantemente la presente investigación. Al profesor Víctor Florián por las inagotables horas de conversación sobre aspectos fundamentales del pensamiento de Michel Foucault, sus escritos al respecto fueron de gran utilidad para concebir la “estética de la existencia” como la propuesta ética del filósofo francés. A los profesores Manuel Prada y Miguel Ángel Villamil por su juiciosa revisión del texto, sus comentarios y preguntas abrieron nuevas rutas para investigar prospectivamente al autor. A la profesora Tatiana Castañeda por facilitarme el acceso a la obra de Foucault en francés y su incansable escucha. A mis profesores en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, Tulia Almanza, Giovanni Púa, José Luis Luna, Alejandro Rojas, Luisa Barrera. A mis compañeros de Facultad Héctor Fabio González, David Angarita, Leonardo Salinas, y a quienes siempre procuran estar ahí, Carolina Cárdenas, Oscar Montenegro, Cesar Fabián y a Diego Montenegro.

A mi padre Nelson Roberto del Valle, a mis hermanos, John, Esperanza, Nelson y Efraín, ejemplos dignos de superación y realización personal.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
1. DE LA “ANALÍTICA DEL PODER” A LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA	9
1.1. La hipótesis represiva	11
1.2. La analítica del poder y el biopoder	12
1.3 La hipótesis de Nietzsche	15
1.4. El gobierno y la gubernamentalidad	17
1.4.1. El poder pastoral	17
1.4.2. La gubernamentalidad	18
1.4.3. El poder como gobierno	20
2. LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA, LA RELACIÓN CONSIGO Y LAS PRÁCTICAS DE SÍ	26
2.1. La relación consigo	27
2.1.1. La historia de la sexualidad	28
2.2. Las técnicas de sí	30
2.3. La genealogía de la ética	33
2.3.1. La moral, la ética y los aspectos fundamentales de la “relación consigo”	36
2.4. La ética: una práctica de libertad	39
3. LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA COMO UN ARTE PARA LA VIDA	45
3.1. La estética de la existencia y su inscripción en la obra de Foucault	46

3.1.1. Ethos: la estilización de la conducta	47
3.1.2. El cuidado de sí	52
3.1.3. La parrhesía ética: el decir veraz	56
3.2. La apuesta ética	61
3.3. Alcances y límites de la estética de la existencia como apuesta ética	67
3.3.1. Los peligros que amenazan la constitución de la subjetividad	68
3.4. Alcances de la estética de la existencia como propuesta ética	72
3.4.1. Las técnicas de sí	73
3.4.2. La estilización de la conducta y el decir veraz	76
3.5. Límites de la estética de la existencia como propuesta ética	78
3.5.1. Algunas objeciones y malentendidos	79
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86

INTRODUCCIÓN

Con la publicación de los últimos dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad (HS): El uso de los placeres (UP)* y *El cuidado de sí (SS)*² en el verano de 1984, Michel Foucault ponía fin a un silencio editorial que duró casi ocho años. Lo que llama la atención de dicho silencio es que en 1976 el filósofo anunciaba en la *Voluntad de saber (VS)*, primer tomo de la *HS*, el despliegue de todo un proyecto investigativo, que debía incluir varios tomos más³, en torno a la cuestión de la constitución de la sexualidad como dispositivo *normalizador* en la modernidad. Mas con la publicación de *UP* y *SS* dicho proyecto parecía haberse visto modificado por el enorme salto histórico dado por Foucault en los dos volúmenes señalados, en los que su análisis se centraba no en la modernidad, como estaba anunciado, sino en la ética de la antigüedad grecorromana.

En lo que respecta a este cambio de marco cronológico y temático en las investigaciones del filósofo, se ha visto, o bien un abandono total de los postulados que había planteado anteriormente en el curso de sus investigaciones como en el caso de *VS*, o bien el planteamiento de un campo de investigación que habría pasado inadvertido para el filósofo en sus investigaciones anteriores, y que al ser retomado ahora con tal contundencia constituye, incluso, un nuevo período en su pensamiento, a saber, el llamado período “ético”. Efectivamente, no se entiende cómo después de haber denunciado tanto las prácticas discursivas que subyacen al saber y a los juegos de verdad (como la producción pasiva de los sujetos en la modernidad mediante el uso de sofisticadas técnicas de normalización) Foucault se plantea ahora la pregunta por la constitución del sujeto a partir de sí mismo. Ahora bien, más allá de establecer si hubo o no un cambio abrupto y contradictorio en las investigaciones, o si se inaugura un periodo nuevo en el itinerario filosófico de Foucault, lo cierto es que con el arribo de *UP* y *SS* se pone de presente una “dimensión ética” en el pensamiento del filósofo que se acentuó en sus últimos años de producción intelectual.

Ciertamente, la divergencia o polémica entre los estudiosos y comentaristas de Foucault sobre cómo explicar este giro pone en primer plano la problemática sobre la existencia o no de un proyecto o propuesta ética pensada por el autor, explicitada en sus últimas obras. En

² Las siglas obedecen al título de la obra en francés *Le souci de soi*.

³ La contraportada de *La voluntad de saber* anunciaba los siguientes tomos de la *Historia de la sexualidad*: II *La chair et le corps*, III *La Croisade des enfants*, IV *La femme, la mère et l'hystérique*, V *Les pervers*, VI *Populations et races*. A pesar de que estos nunca fueron publicados, Frédéric Gros señala que los cursos dictados por Foucault en el Collège de France entre 1973 y 1976: “abundaban en desarrollos susceptibles de alimentar estos estudios” (2002a, p. 480).

esta medida, se dice que afirmar tal proyecto ético es inconsistente con lo pretendido por el filósofo francés, quien nunca concibió la tarea de la filosofía como prescripción de normas de conducta a los demás. Además, se señala en la misma dirección que a los análisis de Foucault les subyace un determinismo y un nihilismo, resultado de todos sus señalamientos respecto a los efectos del poder en nociones como la “biopolítica” y a la constitución pasiva del sujeto moderno, que no le permitirían concebir a un sujeto relativamente autónomo o libre como para que pudiera constituirse a partir de la relación que establece consigo mismo.

De manera que no es tarea fácil establecer la existencia de un proyecto de carácter ético en Foucault, más aún si se atiende a sus propias consideraciones respecto al papel del intelectual –en últimas, el rol que desempeñó en buena parte de su vida-: “el papel de un intelectual no es decir a los otros lo que tienen que hacer. ¿Con qué derecho lo haría? [...] el trabajo de un intelectual no es el de modelar la voluntad política de los otros” (2001f, p.1495). Para el filósofo, la función del intelectual no es prescribir a los demás las normas o reglas de conducta para la acción. El intelectual debe “describir el campo de batalla” o “determinar el peligro principal”, en el cual el sujeto puede ser individualizado, normalizado e, incluso, atado a una verdad con el fin de ser sometido por el Estado, la ciencia o la religión. La razón de ser del intelectual es modificar su propio pensamiento y el de los otros por el permanente trabajo que realiza en un ejercicio constante de permanencia y desprendimiento de sí mismo.

En este sentido, varios comentaristas y estudiosos se han abstenido, y más aún, han cuestionado y problematizado la existencia de un proyecto ético en Foucault. Atendiendo a las objeciones del mismo filósofo francés, el profesor Rafael Gómez Pardo (1992) indica que en Foucault no se puede plantear la cuestión de una ética como se podría plantear en cualquier otro autor pues: “Foucault no propone una ética a la cual los hombres deban acomodar sus actos y conciencias [...] no se propone fundar la posibilidad de un discurso ético a partir de un discurso universal que supere los anteriores discursos” (pp. 136, 138). Del mismo modo, respecto a la existencia de tal propuesta, el profesor Víctor Florián señala: “No, en sentido estricto no existe; más preciso, creo, sería plantear una problemática ética, si bien [Foucault] diferenció claramente entre ética y moral (*El uso de los placeres*) y sobre todo al final de su vida estuvo muy marcado por la búsqueda de un nuevo arte de vivir retornando a los griegos de la antigüedad” (2010, p.87).

Por su parte, ciertos autores (Badiou; Wollin; Hadot; Rochlitz) señalan varios malentendidos que a su juicio constituyen una posible objeción a la existencia de un proyecto ético en el filósofo. Sin embargo, lo que llama fuertemente la atención es que todos focalizan sus comentarios en la categoría “estética de la existencia”, tema central de reflexión en los análisis que el filósofo francés hace de la antigüedad grecorromana. Se suele ver en ella un “retorno al sujeto” (Badiou, 2009), es decir, un retorno a la categoría clásica del sujeto que, no obstante, tanto cuestionó previamente Foucault. Y en verdad,

resulta paradójico y poco comprensible que el filósofo francés hable en sus últimas obras del sujeto o de la constitución de la subjetividad mediante la relación consigo. Del mismo modo, se señala que la “estética de la existencia” mienta la búsqueda de una “identidad profunda” que el individuo debe descubrir mediante la introspección. Lo cual supone un “esteticismo amoral” (Wollin, 1986) o un “neodandysmo” (Hadot, 1988) por cuanto designa exclusivamente el predominio del “enfoque artístico de la vida” en “oposición” a la ciencia y la moral. Sumado a esto, se ha querido ver en la “estética de la existencia” un “apolitismo”, es decir, una vuelta de lo político al reducto de lo privado, en la cual prima una “indiferencia total frente al otro”. Finalmente, no se deja de señalar que si hubiera una propuesta ética en la “estética de la existencia”, ésta supondría la defensa de una postura “nihilista” que niega los valores universales y que estribaría por lo mismo en una “moral posconvencional” que sólo compete a algunas élites por su carácter anarquizante (Rochlitz, 1988).

Por otra parte, se suele señalar la posible existencia de un proyecto ético en Foucault partiendo de las investigaciones que el filósofo francés hizo en sus últimos años de producción intelectual. En tanto que las obras *UP* y *SS* tratan la problematización de la actividad sexual en la Antigüedad y dicha problematización es de carácter ético, se ha visto en las obras una “ética” que aparentemente Foucault busca “ejemplarizar” o establecer como punto de referencia para la actualidad. En todo caso, lo cierto es que el mentado proyecto ético se asume con cierta dificultad en el momento de explicitarlo y de poner en evidencia sus ejes centrales de análisis para la acción moral; se habla de una “ética del cuidado de sí” (Gros, 2002), así como también de “la Ontología crítica del presente” y de la “parrhesía” como “prácticas éticas” para la actualidad (Perea, 2011), mas no se establece con unanimidad una categoría para entender, en lo general, la propuesta ética del filósofo francés. Esto obedece, en cierta medida, a la pluralidad de temas, problemas y autores que él mismo investiga y que nutrirían su reflexión sobre la ética en las dos obras en cuestión.

En esta medida, atendiendo a la objeción del mismo Foucault en cuanto al limitado papel del intelectual pero, a la vez, señalando que es posible caracterizar su trabajo respecto al tema de la “estética de la existencia”, varios comentaristas y estudiosos sugieren la posibilidad de entender dicho tema como un posible proyecto ético en Foucault⁴. Entre ellos sobresalen por la pertinencia y concreción de sus análisis Wilhem Schmid, Rodrigo Castro Orellana y Frédéric Gros, por lo cual vale la pena enunciar la caracterización que éstos hacen de la “estética de la existencia”.

⁴ De este modo caracterizan la estética de la existencia: una “nueva fundamentación de la ética” (Wilhem Schmid, 2002), una “actualización” (Rodrigo Castro Orellana, 2006), una “apuesta ética” (Frédéric Gros, 2002), una “ética del arte de vivir” (Alexander Nehamas, 2005), un “proyecto inédito” (Santiago Castro-Gómez), un “modelo de vida” (Pierre Hadot, 1988), una “práctica ética de producción de la subjetividad” (Judith Revel, 2002), una “ética filosófica” (James Bernauer, 1988), una “ética” (Jacqueline Russ, 1995), un “diagnostico del peligro que nos amenaza hoy” (Dreyfus y Rabinow, 1988) y como un “diagnostico de nuestra actualidad moral” (Jorge Dávila, 2004).

En efecto, la obra de Schmid titulada *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, tal vez sea uno de los estudios más rigurosos y completos del tema, publicado en alemán a tan sólo seis años de la muerte de Foucault y hace una década editado en español (2002). Para Schmid la nueva fundamentación de la ética hecha por Foucault toma cuerpo al hilo de dos conceptos: el arte de vivir, término que designa una serie de prácticas y técnicas (*tecnē tou biou*) que el individuo se procura para dar a su vida y a la de los otros una forma bella, y la “estética de la existencia”. Dicha fundamentación además comporta tres aspectos formales y centrales: el estilo de la existencia (*ethos*), el sujeto de la experiencia, el cual es concebido como un “yo múltiple” (es decir, no ya un sujeto (como el trascendental kantiano) que existe como única forma de experiencia posible, sino un sí-mismo (*soi*) múltiple constituido en retículas transversales que pueden organizarse de un modo agonal), y finalmente, el cuidado de sí. En lo que respecta a la “estética de la existencia”, ésta se interrelaciona con el principio del cuidado de sí como una forma de fundamentación y como forma de vida (sustrato y aspiración de dicho principio según Schmid), a su vez se relaciona con la estilística de la existencia como resultado de ésta, es decir, de la forma particular como cada individuo se constituya en continuo trabajo consigo mismo. Si bien Schmid advierte cierta “vaguedad” en el uso de la expresión “estética de la existencia”, distingue por lo menos tres aspectos esenciales que componen la misma: a) *como forma de saber modificada*: definida por una elevada sensibilidad, capacidad de observación y una apertura a la experiencia, b) *como forma de fundamentación*: asigna, dentro de una ética como arte de vivir, una función constitutiva a la cuestión de la elección personal y c) *forma de vida*: que estriba en el arte de la formación y transformación de sí. En últimas, para Schmid: “la estética de la existencia es un *arte*, para el que la *reflexión* constituye una dimensión esencial; además, aspira a conseguir una *libertad* que, sin embargo, continuamente ha de afirmarse y construirse en confrontación con determinadas *relaciones de poder*” (2002, pp.267-268).

Por su parte, Rodrigo Castro Orellana (2006) considera que del trabajo realizado con la “genealogía de la ética” surge la “estética de la existencia” como “dato histórico” pero a su vez como una “necesidad de actualización” en función de los problemas del presente. En lo que respecta al trabajo artístico que sugiere la “estética de la existencia” Castro Orellana ve en él un intento por destacar el contenido técnico de la propuesta en juego, en el cual dicha noción se presenta como una “oscilación” entre el *desprendimiento* y la *formación de sí mismo*. Esto es así, pues a toda la propuesta subyace una comprensión de la subjetividad como un *constitutum*, es decir, el sujeto es visto como el resultado inestable de una serie de condiciones que se configuran en la experiencia y no como la condición de posibilidad de cualquier experiencia. En suma, Castro Orellana ve cuatro propuestas que operan en la “estética de la existencia”: 1) *respecto a la verdad y el saber*: la verdad es concebida como un trabajo que el individuo realiza sobre sí mismo, como la producción de un modo de ser: un *ethos*, 2) *respecto a la cuestión del poder*: la relación con la libertad ya no es entendida como una lucha por llegar a ser lo que somos, sino como una labor de desprendimiento de

la identidad que se nos impone, 3) *respecto a la tematización del cuerpo*: desexualización del cuerpo, concepción de un cuerpo anárquico que aboga por la creación de un nuevo arte erótico no disciplinado. Sin embargo, Castro Orellana advierte que no se trata de un nuevo hedonismo, la “estética de la existencia” no puede concebir como elemento central el placer pues le restaría todo su potencial político como alternativa frente a las lógicas imperantes del modelo biopolítico y 4) *respecto al cuidado del otro*: la transformación del individuo deriva como consecuencia del encuentro con el otro, la subjetividad ética posee una connotación extrovertida, se halla volcada hacia la exterioridad.

Finalmente, Frédéric Gros (2002a) caracteriza el trabajo efectuado por Foucault en sus últimos años, particularmente de 1980 a 1984, como una “apuesta ética” susceptible de ser caracterizada en tres aspectos: 1) *como una ética de la inmanencia*: inscribir la propia vida en un orden *inmanente*, es decir, no sostenido por valores trascendentes ni condicionado desde afuera por normas sociales, de modo tal que la elaboración ética de sí se concibe como: “hacer de la propia existencia, ese material esencialmente mortal, el lugar de construcción de un orden que se sostenga gracias a su coherencia interna (ibíd., p. 502), 2) *como una ética de la vigilancia*: la inmanencia de la ética se marca por la *conversión de sí*, la cual designa un movimiento de *retroversión* que se caracteriza por una *introspección vigilante* pero que, sin embargo, no estriba ni en un goce narcisista ni en una hipocondría enfermiza, y 3) *como una ética de la distancia*: como práctica intensificadora de relaciones sociales la ética del cuidado de sí es atravesada por la presencia del otro; a su vez se habla de *distancia* con respecto a la acción, pues dicha ética no busca anularla, sino regularla.

Tal como lo sugieren los comentaristas anteriormente enunciados, la “estética de la existencia”, como “apuesta ética” de Foucault, no opera en un universo lúdico de deseo y placer, en el cual el individuo se consume en su *ego* en un goce narcisista que se abstrae de toda relación social y de toda preocupación por el otro. La “estética de la existencia” se constituye, en cambio, en una propuesta que invita a repensar la forma como el individuo se constituye como un sujeto moral frente a las lógicas imperantes del capitalismo y la sociedad de consumo. En efecto, de cara a los efectos nocivos de la constitución de individuos autómatas en serie, la “estética de la existencia” supone un replanteamiento radical de la teoría clásica del sujeto y de la constitución de la subjetividad: el sujeto no es *cogito* ni conciencia de sí, ni mucho menos un sujeto trascendental condición de posibilidad de toda experiencia. De manera que la “estética de la existencia” no se refiere al principio de una ética intuicionista, la cual niega la existencia de realidades objetivas en los valores y por lo tanto postula que éstos sólo pueden ser captados mediante la intuición. Así como tampoco se constituye en la evidencia de una “experiencia interior” o de un análisis del yo pues rechaza la existencia de cualquier tipo de “entidad profunda” en el sujeto, como la consciencia o el ello. No tiene nada que ver con el eudaimonismo o con el voluntarismo, sino exclusivamente con la posibilidad de transformación de sí estrechamente emparentada

con el trabajo del saber y con la relación con la verdad que el sujeto establece en su vida cotidiana (Schmid, 2002).

Ahora bien, no sólo resultan un tanto difíciles de entender, a primera vista, los cambios de marco cronológico y metodológico en los análisis de Foucault, sino que también cuesta trabajo entender cómo un autor que cuestionó tanto la idea de hombre o de naturaleza humana -tal como lo hizo en *Las palabras y las cosas* (1968)-, buscara actualizar un proyecto ético centrado en el sujeto. Si se tienen en cuenta los planteamientos de *Vigilar y castigar* (SP)⁵ (2009) y, en general, los de la reflexión foucaultiana respecto a los regímenes de poder, es válido preguntarse cómo conciliar la idea de una ética que otorga al individuo la posibilidad total de constituirse a sí mismo, con la de una sociedad disciplinaria que busca “normalizarlo” con diversos dispositivos de control, con técnicas tan avanzadas y complejas como lo refiere la idea “biopolítica” y “anatomopolítica. ¿Acaso no era el mismo Foucault el que afirmaba que el individuo no debía concebirse como el núcleo central en las relaciones de poder, que el individuo no estaba frente al poder sino que era uno de sus primeros efectos?

Enunciados estos fuertes interrogantes, no es sin embargo oportuno erigirlos como impedimentos insuperables para hablar de un proyecto ético en Foucault. Más bien, éstos exigen un análisis más detenido de los presupuestos de su obra. Es más, éstos ponen en evidencia una preocupación, mayor y transversal, con claras resonancias éticas, que subyace a sus análisis de los últimos años: *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?* En otras palabras *¿cómo puede el individuo asumir una actitud activa frente a su propia constitución como sujeto?* En efecto, a lo largo de un número considerable de entrevistas y en los mismos cursos dictados en el *Collège de France* entre 1978 y 1984, Foucault no duda en expresar dicha preocupación y, a partir de ella, busca reformular su trabajo en curso: “todos mis análisis van contra la idea de necesidades universales en la existencia humana. Ellos subrayan el carácter arbitrario de las instituciones y nos muestran de cuál espacio de libertad disponemos todavía y cuáles son los cambios que todavía pueden efectuarse” (2001w, p. 1598)⁶. Ahora bien, no se trata de pensar la libertad como un estado por descubrir o por conquistar. Para Foucault, la libertad es entendida como una “condición ontológica de la ética”, es decir, como una práctica que el individuo se procura

⁵ Las siglas obedecen al título de la obra en francés *Surveiller et punir*

⁶ Del mismo modo el filósofo advierte: “lo que yo trato de analizar, son prácticas, es la lógica inmanente a la práctica, son las estrategias que sostienen la lógica de esas prácticas y, por consecuencia, la manera como los individuos, libremente, en sus luchas, en sus enfrentamientos, en sus proyectos se constituyen como sujetos en sus prácticas o rechazan al contrario las prácticas que se les propone. Yo creo sólidamente en la libertad humana” (2001f, p.1512). En lo sucesivo emplearé mi traducción directa del francés al español en las obras de Foucault *VS*, *UP*, *SS* y los demás escritos pertenecientes a la compilación *Dits et écrits II*. No obstante, sin desatender las traducciones de Ulises Guñazú (*VS*), Martí Soler (*UP*) y Tomás Segovia (*SS*). Para los textos de *Dits et Écrits II* en el caso de existir ediciones en español éstas se anuncian en la lista de Referencias bibliográficas.

reflexivamente en la cual la libertad es vista como un “campo de posibilidades donde varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar” (2001k, p. 1056). Esto no silencia sino que supone la existencia permanente de los efectos de las relaciones de poder (normalización, individualización, sexualización e identificación, entre otros) y de los juegos de verdad (desciframiento de sí y sometimiento al otro mediante la búsqueda de una verdad propia y primigenia), los cuales acechan la constitución del sujeto en la actualidad.

En esta perspectiva, la reflexión de Foucault no debe ser vista como una suerte de hipocondría enfermiza que sólo señalara la constitución pasiva del sujeto, sometido, individualizado y normalizado por relaciones de poder y juegos de verdad en la modernidad. Si bien es cierto que el filósofo hizo dichos señalamientos en buena parte de su producción intelectual, también es cierto que en el curso de los años y tras replanteamientos y desplazamientos progresivos en ciertas categorías de análisis, como la del poder, su investigación prosiguió una serie de reflexiones que permiten pensar “otra forma” de constituir la subjetividad, es decir, otra manera en la que el individuo puede hacerse un sujeto ético de su acción, ya no recurriendo a la fundamentación moral del Estado, de la religión o de la ciencia, sino atendiendo a una estrecha relación consigo mismo y con los demás. Más exactamente, a un trabajo permanente de cuidado de sí mismo, el cual reviste ciertos matices estéticos al concebir la vida o la existencia como una obra de arte, tal como lo designa la noción “estética de la existencia”.

De manera que para nosotros Foucault llega a la noción de “estética de la existencia” tras un recorrido que lo pone frente a la pregunta por la posibilidad de la libertad del individuo respecto a las relaciones de poder. En este orden de ideas, defenderemos que sí es posible afirmar la existencia de un proyecto ético –bajo el nombre de “apuesta ética”- en Foucault. Pese a las reticencias del filósofo en asumir una empresa tal, e incluso, pese a las objeciones y reproches de los mismos comentaristas y estudiosos de su obra. Pero no basta solamente con afirmar en líneas generales la existencia de un proyecto ético en el autor, si bien esto es posible de sostener atendiendo al análisis de sus principales obras. Lo que buscaremos será defender la existencia de dicho proyecto ético pero expresado bajo la categoría “estética de la existencia”. En tanto que ésta es vista por el filósofo como un “diagnóstico de nuestra actualidad moral”, como una posible respuesta ante el problema de la posibilidad de la libertad del individuo frente los efectos del poder.

En esta medida, en lo que sigue haremos una reconstrucción del recorrido seguido por Foucault hasta llegar a la noción de “estética de la existencia”, pues hay que decir que el filósofo halla dicha noción tras emprender la empresa de una “genealogía de la ética”, esto es, un estudio del proceso de autoconformación del individuo desde la perspectiva de su génesis y en el nivel de su dispersión histórica. En dicha “genealogía de la ética” Foucault

advierte la existencia de la relación consigo⁷ que el individuo se procura mediante las llamadas “prácticas de sí” para constituirse como sujeto de acción moral. De este hallazgo el filósofo sustrae el dato histórico, en la antigüedad, de la “estética de la existencia”. Pero no se trata solamente de una temática resultado de un ejercicio investigativo, es decir, no es solamente un hallazgo conceptual propio de tantos análisis que hizo el filósofo durante su extensa producción, así como tampoco es una cuestión azarosa que se le pueda imputar a Foucault póstumamente. Lo que buscaremos probar es que con esta noción el filósofo pretende, en cierto modo, responder a la pregunta de cómo vivir para ser libres, cómo en la actualidad el individuo se puede constituir como sujeto propio de su acción y de la relación que establece con sí mismo y con los demás. Para lo cual se hace necesario dar cuenta de varios elementos presentes en la reflexión de Foucault de los últimos años y que se encuentran en las obras más importantes del llamado “período ético”: *UP* y *SS*, tomos II y III de la *HS*, así como de un número considerable de entrevistas, notas e intervenciones comprendidas en la compilación *Dits et écrits II*, correspondiente al periodo 1976-1984.

En el capítulo indicaremos la evolución del concepto de poder en Foucault y sus implicaciones en el proyecto genealógico de la ética. En otras palabras, se buscará responder a la inquietud de ¿cómo llega Foucault a la idea de una “genealogía de la ética”? En el segundo capítulo mostraremos por qué dicha “genealogía de la ética” conduce a Foucault al estudio de la antigüedad grecorromana y al hallazgo de la noción de “relación consigo” y las llamadas “prácticas de sí”. En el tercer capítulo señalaremos los lugares puntuales donde el filósofo hace referencia a la “estética de la existencia”, tratando de establecer qué entiende por ella, además de indicar su posible articulación como una “apuesta ética”. Finalmente, en el último apartado del mismo capítulo “Alcances y límites de la “estética de la existencia”, anunciaremos algunas conclusiones que se derivan del análisis y tratamiento del problema abordado en el presente escrito.

⁷ En francés : *rapport à soi*.

1. DE LA ANALÍTICA DEL PODER A LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA

Si hay un tema a partir del cual se ha tratado de caracterizar el trabajo investigativo de Michel Foucault, ése es el del poder. En efecto, buena parte de las obras e investigaciones que hizo el filósofo en los años setenta daban cuenta de la constitución, caracterización y funcionamiento del poder entre los siglos XVI y XIX en Europa. Los análisis de aquellos años indicaban cómo la modernidad se constituyó como un intento por formar una sociedad netamente disciplinaria a través del empleo de todo un conjunto de procedimientos que el filósofo francés denomina *tecnologías de control*. En su obra *SP* (1975) Foucault establece cómo en el caso de Europa, en plena modernidad, los hospitales, escuelas, colegios, ejércitos y hasta los talleres fueron los escenarios donde se desarrolló toda una nueva tecnología –la disciplina– encargada de controlar, evaluar y dirigir a los individuos “constituyéndolos” en sujetos útiles y dóciles al sistema de dominación. Foucault se centra particularmente en la aparición histórica de la prisión en un periodo de tiempo relativamente corto tras la desaparición de la aplicación en público de la pena de muerte. Un cambio tan repentino sugiere toda una revolución en la manera como el poder se manifiesta. En últimas, para el filósofo francés una *sociedad disciplinar* subyace a todas las conformaciones políticas, sociales, culturales y económicas del continente europeo. Sin importar cuál sea su designación: prisión, asilo, hospital, fábrica, o colegio, la *institución disciplinaria* cumple la función de hacer del hombre un animal predecible en función de su *normalización* y en beneficio de un *régimen disciplinario* que ha permanecido escondido, casi imperceptible, para la teoría.

Ahora bien, pese a ello cabe señalar que Foucault en ningún momento se consideró un teórico del poder. Contra la tendencia de hacer ver su producción intelectual como una suerte de “fundamentación” del poder, el filósofo siempre se mostró reticente en aceptar dicha apreciación, más aún porque su comprensión del tema cambió progresivamente con el curso de los años: bien sea como “poder soberano”, “relaciones de poder”, “biopoder” o “gobierno”, la noción acompañó constantemente la reflexión del filósofo y fue revaluándose en la medida en que sus análisis se ocuparon de un tema u otro. De manera que no es oportuno considerar, por ejemplo, que la concepción del poder inicialmente anunciada, aunque tal vez sea una de las más conocidas, sea la única o la más acabada que el filósofo haya desarrollado en sus investigaciones. No obstante, en el momento de objetar un posible proyecto ético en Foucault, los señalamientos más polémicos vienen dados en términos de “insatisfacción” al no comprender las razones aducidas por el filósofo para explicar el cambio en el marco cronológico y temático de sus análisis (Rochlitz, 1988). No

se entiende cómo Foucault luego de denunciar, en las obras de la década del setenta, que el refinamiento tecnológico de los dispositivos de control surgidos en la sociedad disciplinaria de la modernidad no permitían concebir al individuo como el núcleo central en las relaciones de poder, pues el individuo no estaba frente al poder sino que era uno de sus primeros efectos. Afirme, en la obras de la década del ochenta, que el individuo puede constituirse a sí mismo como sujeto ético mediante la práctica de una serie de técnicas de sí, ignorando, aparentemente, todos los mecanismos de la sociedad disciplinar y sus dispositivos de control. En estas dos posiciones del filósofo, que no se refutan necesariamente, se ha querido ver una probable “contradicción”, un entrecruce de posiciones “irreconciliables” que plantea un serio problema para la comprensión sistemática de Foucault. Pues, se afirma, que al no hallar continuidad en ciertas categorías que permitan establecer un hilo conductor entre las diversas obras del autor se asiste al modo de proceder propio de un filósofo relativista que nunca estuvo interesado en dar cierta coherencia interna a sus investigaciones. Valiéndose de este malentendido se ha querido fraccionar y periodizar la obra de Foucault en función de sus múltiples temas y recursos metodológicos. De manera que se afirma que uno es el Foucault que habla sobre el saber, otro sobre el poder y otro sobre el sujeto, ignorando que un sólo individuo estuvo detrás de las ideas y las obras. Si bien, es comprensible objetar una posible “contradicción” en los postulados del filósofo y esto debido a que se desconoce su obra totalmente, dicha objeción se vuelve inconsistente cuando se analizan sus argumentos y se advierte que, por ejemplo, la concepción del poder, elemento central de la discusión sobre la coherencia y continuidad del pensamiento de Foucault, en las últimas obras ha cambiado considerablemente tras una serie de reformulaciones sucesivas hasta el punto de ser concebido como un “un modo de acción de unos sobre otros”. En esta medida, nos interrogamos sobre si acaso el pensamiento de Foucault debe suspenderse estáticamente en cada una de sus obras para la comprensión por parte de sus lectores, como si cada afirmación, cada argumento o cada análisis fuera una respuesta totalmente acabada e inamovible para el filósofo. En el caso de Foucault esto es inconcebible, si se presta atención a sus entrevistas, conferencias y a sus mismas obras, lo que se encuentra es un trabajo constante e inacabado, una inquietud presente que se ensaya y se reinventa en formulaciones y reformulaciones. Pareciera ser que cuando se objeta la mentada “contradicción”, que no es sino un malentendido generado por no conocer de cerca el desarrollo de ciertas categorías de análisis del autor, se desatiende al carácter divergente y dinámico del pensamiento y del método de Foucault. No en balde Frédéric Gros (2002a) señala que el filósofo no procede jamás por yuxtaposiciones temáticas, sino que, sigue una “espiral hermenéutica”, en la cual pone de manifiesto como nuevo pensamiento aquello que encuentra como impensado en su obra precedente.

En esta medida, nos ocuparemos de los posibles cambios o desplazamientos que sufrió la comprensión del poder por parte de Foucault en algunos textos de los años setenta, no buscando realizar un trabajo exegético de dicha categoría, sino procurando mostrar cómo en el cambio en su concepción del poder va dejando un espacio abierto para la posibilidad

de la acción del individuo en su constitución activa como sujeto, dimensión en la que se vislumbra el proyecto ético del autor. No obstante, sin perder de vista el problema que, según lo anunciábamos, motiva la reflexión del filósofo francés respecto a la ética: *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?* En efecto, es en este momento de la obra de Foucault en donde este problema empieza a adquirir relevancia en tanto que se convierte, hasta cierto punto, en un “obstáculo” que le exige reformular varios aspectos en sus análisis de la relación entre el poder y el sujeto. Un último elemento que es necesario tener en cuenta es que buena parte de estos análisis convergen en la cuestión de la “genealogía de la ética”, marco general de investigación que le permitirá a Foucault identificar el tema de la relación consigo y las prácticas de sí, presupuesto esencial para comprender la “apuesta ética” de la *estética de la existencia*.

1.1. La hipótesis represiva

En *VS* (1976), el primer volumen de la *HS*, el filósofo hace todo un despliegue teórico en lo que respecta a la configuración de la sexualidad como un dispositivo normalizador en la modernidad. Ahora bien, más allá de la discusión en torno al sexo, su análisis se centra en la problematización de la “hipótesis represiva”, atribuible a autores como, Hegel, Marx, Freud y Reich, según la cual la represión ha sido por excelencia el modo fundamental de la relación entre poder, saber y verdad en Occidente. En esta perspectiva, se afirma que el poder es esencialmente lo que reprime, anula y silencia los instintos, los individuos, las clases sociales y cualquier otro tipo de manifestación que se encuentra, de algún modo, “oculta” por los mecanismos dominadores y coercitivos que nutren al poder.

En efecto, según la “hipótesis represiva”, el siglo XVII marcaría el inicio de una edad de represión, propia de las sociedades burguesas, y de la cual aún no nos habíamos liberado. Ya en la época victoriana, anota Foucault, cobró plena vigencia un mecanismo que, operando sobre la sexualidad, la circunscribió a una función específicamente reproductora y la limitó al reducido espacio de la alcoba de los padres de familia. En este sentido, concebir otra conducta sexual no tendría lugar dentro de la sociedad, pues ésta sería considerada como anormal y condenada al más profundo de los silencios. Dicha hipótesis represiva acerca del sexo opera con un esquema que contrapone la sexualidad, concebida como un impulso que surge desde el interior de los sujetos, a un poder que proviene del exterior y que es esencialmente represivo, el cual impone un tope al sexo, se le opone y lo limita. En esta reducida visión, propia de un esquema jurídico-discursivo, el poder es visto como una “antienergía”, como mera negatividad, pobre en recursos, ahorrativo en procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse perpetuamente (Foucault, 1976). En tanto que para esta visión del poder el único mecanismo posible es la represión, el sexo se ve prohibido, silenciado y ocultado en el nivel del discurso, pues hablar de sexo implicaría hablar en contra del poder, lo cual supondría identificar los mecanismos del poder y “luchar” en contra de los mismos para, en definitiva, “liberarse” de su vasta opresión.

A dicha “hipótesis represiva” el filósofo francés opone tres preguntas que buscan poner en evidencia su inconsistencia: ¿la represión es una evidencia histórica? ¿La mecánica del poder es del orden de la represión? ¿El discurso contra la represión libera o en realidad forma parte del mismo poder que denuncia? En esta perspectiva, Foucault desarrolla una idea completamente contraria. A su juicio, la historia de los últimos tres siglos respecto de la sexualidad es totalmente diferente; en el nivel discursivo, más que a una “represión”, Occidente asiste a una extraordinaria proliferación discursiva en torno al sexo. Del sexo se debe hablar públicamente, ya no como algo que se debate entre lo lícito y lo ilícito, o como algo que se debe condenar o tolerar, sino como algo que se debe gestionar e insertar en un sistema de utilidad, se lo debe regular para el mayor bien común. En definitiva, no sólo se juzga el sexo, sino que además se lo administra. De suerte que más que un discurso sobre el sexo, lo que señala Foucault es una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de mecanismos que funcionan en diferentes instituciones y que incitan constantemente la aparición de diversas “sexualidades periféricas”. Gracias a la medicina surgen varias patologías (orgánicas, funcionales o mentales) que nacen de prácticas sexuales “incompletas” y que se clasifican bajo formas de placer, las cuales son integradas al “desarrollo” o a las “perturbaciones” del instinto. Así las cosas, el filósofo advierte que ya no se trata del mismo mecanismo de poder que plantea la “hipótesis represiva”, se trata, en cambio, de un poder que para ejercerse exige presencias constantes, atentas y curiosas que suponen proximidades y proceden mediante exámenes y observaciones incesantes. Dicho poder supone además intercambios de discursos a través de preguntas que demandan confesiones, como en el caso del examen médico, la investigación psiquiátrica, la relación pedagógica entre el profesor y los estudiantes o la relación familiar. En últimas, el poder del que habla Foucault es un poder que tiene un papel directamente “productor” en relación con la sexualidad, sus técnicas polimórficas ya no son de rechazo, sino de incentivación e intensificación.

1.2.La analítica del poder y el biopoder

En esta perspectiva, en *VS* Foucault pone en evidencia que el esquema jurídico-discursivo al cual subyace la “hipótesis represiva”, resulta insuficiente en el momento de analizar los mecanismos de poder que, como en el caso del dispositivo sexual⁸, ya no se limitan a la prohibición, sino que se encargan de producir e incrementar las fuerzas que dominan a los

⁸ Con esta expresión Foucault hace referencia al conjunto de técnicas o mecanismos que producen la vinculación y la efectación del discurso sobre el sexo en lo real. Tal como lo expresa en *VS* (Cap. IV, pp. 99-173) a partir del siglo XVIII surge en las sociedades occidentales modernas un dispositivo de sexualidad que funciona mediante técnicas móviles, polimórfas y coyunturales del poder. Su objetivo es extender incesantemente su dominio y engendrar nuevas formas de control y para ello su reflexión gira en torno a las sensaciones del cuerpo, la cualidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones. En últimas, el dispositivo de sexualidad procura la penetración y el control del cuerpo individual y social mediante la cuestión de la sexualidad.

individuos⁹. De ahí la problematización de la hipótesis represiva y la sustitución de ésta por una comprensión del poder que dista mucho de una *teoría del poder* y se aproxima más a una *analítica del poder*.

Ciertamente, se habla de *analítica del poder* debido a que el poder no es entendido como un concepto general abstracto —el Poder— que amerite el hallazgo de un punto de génesis a partir del cual sea posible deducir la lógica que lo constituye. Por lo mismo, el poder no es entendido como el conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado dado. Tampoco como un sistema general de dominación ejercido por un individuo o por un grupo sobre otro. El poder, visto como una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes, exige una analítica por cuanto ésta presupone un conjunto abierto de relaciones en el que convergen el campo en el que se forjan las relaciones de poder y los instrumentos que facilitan su análisis. Si el mecanismo del poder ya no es fundamentalmente la represión, sino por el contrario, éste se ejerce a partir de innumerables puntos en un juego de relaciones móviles no igualitarias, lo cual explica por qué se afirma que “está en todas partes (...) viene de todas partes” (1976, p. 122), entonces cabe entender la sexualidad como “un punto de tránsito particularmente denso para las relaciones de poder” (Ibíd. p. 136).

Ahora bien, si el poder es analizado como un “campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación” (Foucault, Ibíd. p.135), Foucault propone el “modelo estratégico” o “modelo bélico” para analizarlo. Ciertamente, el filósofo considera que: “ahí donde hay poder, hay resistencia y que por tanto, o mejor por lo mismo, ésta nunca está en oposición de exterioridad respecto al poder” (Ibíd. p.126). En esta perspectiva, el individuo siempre está “en” el poder y no puede escapar a él, pues no existe un exterior absoluto al poder. De manera que las relaciones de poder sólo pueden existir en función de una multiplicidad de “puntos de resistencia”, los cuales, presentes en todo el entramado reticular del poder, tienen carácter: posible, necesario, improbable, espontáneo, salvaje, solitario, concertado, violento e irreconciliable. En todo caso, en lo que respecta a las relaciones de poder, las resistencias: “se inscriben allí como el irreductible cara a cara” (Ibíd. p.127) al jugar el rol de adversario permanente que se distribuye de forma irregular y se disemina, con cierta densidad, en el tiempo y en el espacio, dirigiendo tanto a grupos como a individuos de manera definitiva e iluminando ciertos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida y ciertos tipos de comportamiento. En suma, así como Foucault ve en el poder una serie de relaciones que forman un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse

⁹ Al respecto de la discusión y del desarrollo de la categoría de poder: Paola Benavides (2011) “Mutismo e inversión: lo bélico en el poder político”. El texto muestra un análisis detallado del “viraje” en las investigaciones del filósofo posteriores a 1976, además señala ciertas implicaciones del modelo bélico de análisis del poder en relación con el tema de la biopolítica, particularmente en lo relacionado con la “guerra de razas”.

exactamente en ellas, ve en las “resistencias” una diáspora de puntos móviles y transitorios que atraviesan las estratificaciones sociales y las unidades individuales, y que tienen por objeto suscitar reagrupamientos, surcar¹⁰ a los individuos, cortándolos y remodelándolos para trazar en ellos, en su cuerpo y en su alma, regiones irreductibles. Incluso, el filósofo llegar a afirmar que: “es sin duda la codificación estratégica de estos puntos de resistencia la que hace posible una revolución, un poco como el Estado reposa sobre la integración institucional de las relaciones de poder” (Ibíd.). De manera que así como el Estado se constituye y se mantiene gracias a una compleja articulación de múltiples relaciones de poder en torno a ciertos mecanismos institucionales, políticos y sociales, una revolución, a pesar de no poseer la misma articulación de las relaciones de poder y los mecanismos institucionales que el Estado, puede llegar configurar estratégicamente sus puntos de resistencia al punto de derrocar al Estado o una estructura jurídico-social similar.

Siguiendo el desarrollo de Foucault, sobresale su consideración respecto a las relaciones de poder, pues éstas no son exteriores a otras relaciones a las cuales se imponen, como plantea la hipótesis represiva, en la cual la represión se ejerce desde el exterior, poniendo un tope a la libertad sexual. Si no existe un improbable “afuera” –lugar donde se pensaría que reside una deseada “libertad” que escapa al poder-, es posible concebir entonces la relación entre poder y libertad ya no como un enfrentamiento, sino como un vínculo indisoluble, en el cual el poder juega un rol productivo y en el interior del mismo se generan todos los fenómenos de libertad que pretenden revertir sus efectos. En el caso de la sexualidad no es que ésta sea “reprimida” por el poder, es el poder que, mediante diversos mecanismos, produce la sexualidad.

Pero el filósofo francés no se detiene en la problematización de la “hipótesis represiva”, en el capítulo final de *VS* “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, ahonda en sus análisis y radicaliza la comprensión del poder como una fuerza que se ejerce positivamente (productivamente) sobre la vida de los individuos en su sentido biológico. En efecto, con el término *biopoder* el filósofo hace referencia a la manera como los estados modernos han generado y desarrollado técnicas para someter los cuerpos de los individuos y para controlar a la población. El poder productivo, encargado de constituir sujetos, es el poder al que más exactamente se refiere Foucault al hablar de *biopoder*. Para el filósofo se distinguen dos clases de técnicas de poder que, surgidas entre los siglos XVII y XVIII, se ajustan a este nuevo concepto: la *anatomopolítica* que, según Foucault, indica la penetración del poder en el examen y modificación tanto del cuerpo como de la conducta de los sujetos, mediante la vigilancia y el control. El cuerpo es visto como una máquina que ha de ser sometida a una estricta disciplina para corregir sus defectos y optimizar su utilidad, ya sea mediante la instrucción militar, la formación religiosa o el confinamiento solitario en el panóptico (Foucault, 2009). Por otro lado, con *biopolítica* se refiere al grupo de técnicas de poder, o también *tecnologías de gobierno*, que tienen por objeto asegurar el

¹⁰ En francés: *sillonner*

control y la dirección de las poblaciones humanas. La visión biológica del *cuerpo-especie*, núcleo central de la biopolítica, invade enteramente la vida, no solo la del individuo particular, sino la de toda la población, mediante el establecimiento de *controles reguladores*, intervenciones que lo acompañan a lo largo de todo el ciclo de la vida.

Si bien esta es una de las comprensiones del poder más conocida de Foucault, ella misma se vuelve problemática en la medida que el filósofo señala que el esquema del cual surge, comporta ciertas inconsistencias en su formulación.

1.3. La hipótesis de Nietzsche

En efecto, en la clase del 7 de enero de 1976 del curso *Hay que defender la sociedad* (2003), Foucault se presta a reconsiderar el curso de sus investigaciones en el marco del análisis de dos grandes sistemas de análisis del poder. Por un lado, el filósofo encuentra cierto “economicismo” en la comprensión del poder presente en la teoría jurídica clásica y en la concepción marxista. Para la primera, el poder es visto como un derecho que se posee como un bien y que por consiguiente se puede transferir o enajenar mediante la cesión o el contrato. En la segunda, el papel del poder es visto como el mantenimiento de las relaciones de producción y, a la vez, como la prórroga de la dominación de clase que hace posible el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas. Ya sea para la “operación jurídica del orden del intercambio contractual” de la teoría jurídica clásica, o para la “funcionalidad económica del poder” del marxismo, el poder es visto, según Foucault, esencialmente como un órgano de represión de la naturaleza, los instintos, las clases sociales o los individuos. A este respecto el filósofo francés agrupa dicho sistema de análisis del poder bajo la expresión “hipótesis de Reich”¹¹ o “hipótesis represiva”, tal como lo hace en *VS*, en tanto que para esta concepción el poder es un derecho originario que se cede, es constitutivo de la soberanía y se vincula con el contrato como matriz del poder político. Dicho esquema del poder operaría bajo la bina contrato/opresión y estaría presente en una pluralidad de autores como Hobbes, Hegel, Freud y Marx.

En el desarrollo de la clase, el filósofo francés, insistiendo en su propósito de liberarse de los esquemas economicistas para el análisis del poder, se pregunta de qué dispone para hacer un análisis no económico del poder y responde contundentemente afirmando que éste no se da ni se intercambia ni se retoma, sino que se ejerce y sólo puede existir en acto. Es más, llega a afirmar que el poder no es ni mantenimiento ni prórroga de las relaciones económicas. Por el contrario, el poder es una “relación de fuerza en sí mismo” (2003, p.23). En efecto, a la hipótesis represiva Foucault contrapone la hipótesis de que “el poder es la

¹¹ Con dicho apelativo Foucault se refiere a Wilhelm Reich, discípulo disidente de Freud que propuso en su obra (1974) *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón*, que el funcionamiento energético del organismo, como unidad funcional que engloba desde los sentimientos psíquicos más elevados hasta las reacciones biológicas más profundas, es conducido por la pauta prototípica del orgasmo.

guerra, es la guerra proseguida por otros medios” (Ibíd. p.24). En esta medida, el filósofo acude a la proposición de Carl Von Clausewitz: “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”. Sin embargo, Foucault invierte los términos de dicha proposición para afirmar que: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”, afirmación de la cual cabe inferir que las relaciones de poder tienen esencialmente por punto de anclaje una relación de fuerza establecida en un momento dado e históricamente identificable. De manera que el papel del poder político sería el de reinscribir perpetuamente dicha relación de fuerza en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje y hasta en los cuerpos de los individuos, mediante una “guerra silenciosa”. Otro elemento que se deriva de la inversión de la proposición es que dentro de la “paz civil” las luchas políticas y los enfrentamientos respecto al poder deberían interpretarse como las secuelas de la guerra y en tanto tales deberían ser descifrados como episodios, fragmentaciones y desplazamientos de la guerra misma. Precisamente, a dicha inversión del aforismo de Clausewitz, Foucault la denomina la “hipótesis de Nietzsche”, según la cual “el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas” (Ibíd. p.25).

En esta medida, y luego de haber contrapuesto la “hipótesis de Nietzsche” a la “hipótesis de Reich”, el filósofo francés establece el segundo sistema de análisis del poder, para el cual la represión es el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. Operando bajo la bina lucha/represión este esquema considera que la represión no es sino la puesta en acción, dentro de una pseudo paz, socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua. Lo que llama notablemente la atención es que en el marco de todo el análisis de los esquemas de poder el filósofo afirme:

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a media que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado –diría, incluso, que carece por completo de elaboración- y también porque creo que las nociones de “represión” y guerra deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. (2003, p.26).

En últimas, Foucault reconoce expresamente que la noción de “represión” tan corriente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder es completamente “insuficiente” para delimitarlos. Si atendemos a estas afirmaciones del filósofo no es difícil entonces sugerir que éste debió modificar su esquema de análisis para la categoría de poder con el fin de atender a las objeciones que él mismo se plantea y, más importante aún, con el objetivo de repensar el papel del individuo en relación con el poder.

Tal como lo enunciábamos inicialmente, obras como *SP* y *VS* hicieron de Foucault el filósofo del poder *par excellence* y de sus implicaciones en la constitución de una *sociedad disciplinar* que produce individuos normalizados en serie. En este panorama descrito por

Foucault, el individuo se halla sujetado y sometido a una serie de refinadas *tecnologías de control* que lo constituyen pasivamente como sujeto desde su nacimiento hasta su misma muerte. En definitiva, su posibilidad de acción real frente al poder y sus efectos se ve disminuida y casi silenciada por la complejidad y la articulación de las relaciones de poder que constantemente lo sobrepasan y determinan.

Si bien el filósofo francés trata de desmarcar su comprensión del poder del esquema “economicista”, también llamado “jurídico discursivo”, por el “modelo bélico de análisis” o “hipótesis de Nietzsche”, pareciera que este último no le permitía concebir a un sujeto relativamente independiente de las relaciones de poder, saber y verdad. Más aún cuando el filósofo advierte que el poder al que se ve sometido el individuo es un poder tal que es capaz de constituirlo como sujeto sexual, jurídico y social, tal como lo sugiere la noción de biopoder. Aunque la reflexión en torno al biopoder, la biopolítica y la anatomopolítica supone toda una comprensión diferente de las relaciones entre el sexo, la verdad, el poder, el cuerpo y el individuo, ésta no resultaba adecuada para pensar el problema de las resistencias al poder. Ciertamente, al atender al conjunto de las observaciones de Foucault enunciadas anteriormente, se advierte cierta inquietud por la suerte del individuo en lo que respecta a los efectos del poder, a tal punto que el filósofo plantea la dinámica del poder y la resistencia –por parte del individuo- en términos de un “campo de batalla”, de un “irreductible cara a cara”, en el cual hay tácticas, movimientos estratégicos y cambios de posición en el enfrentamiento. No obstante, toda esta analítica del poder como modelo bélico le resulta insuficiente e inacabada a Foucault por lo cual es, en parte, abandonada en provecho de un modelo de análisis de relaciones de poder más complejo, a saber, el de la “gubernamentalidad” (Judith Revel, 2002).

1.4. El gobierno y la gubernamentalidad

Vale la pena hacer una breve mención de cómo en los cursos dictados por el filósofo en el *Collège de France* entre 1978 y 1980 se da cierto desplazamiento hacia el tema del gobierno y, particularmente, al tema de la gubernamentalidad. Se trata de una cuestión fundamental dentro de la presente exposición, pues al interior de ésta se vislumbra el proyecto de una “genealogía de la ética”, el cual genera la apertura de un campo abierto de posibilidades en lo que respecta a la relación del individuo, el saber y el poder.

1.4.1. El poder pastoral

En el curso de 1978 *Seguridad, territorio y población* (2006), la exposición de Foucault se centra en la génesis de un saber político que asume como foco de su preocupación la noción de población y los mecanismos susceptibles de asegurar la regulación de ésta. Se trataba para el filósofo de establecer el desplazamiento progresivo de un “Estado territorial” a un “Estado de población” en el cual el acento recaía en la aparición de nuevos objetivos, problemas y técnicas para el control de los individuos en tanto población. Para dar cuenta

de dicha génesis el filósofo tomó como hilo conductor la cuestión del gobierno, particularmente la pregunta ¿qué significa gobernar a los hombres?

En su investigación Foucault encuentra que para las sociedades griegas y romanas el ejercicio del poder político no estaba ligado a la conducción de los individuos bajo la tutela de una autoridad estatal. Advierte que este tipo de gobierno fue introducido en Occidente por el cristianismo bajo una forma institucional, la del *poder pastoral*, noción con la cual se refiere a cómo el gobierno de las almas se constituye en la Iglesia cristiana como una actividad esencial para la salvación del individuo en el otro mundo. Es claro el hecho de que para la pastoral cristiana todos los individuos, sin importar su edad o su condición social, debían ser gobernados y debían dejarse gobernar, esto es, dejarse dirigir por alguien hacia su salvación en una relación íntima, detallada y obediente. De igual manera, en esta operación de obediencia a alguien, dirigida hacia la salvación del individuo, era necesario que éste último estableciera una relación con la verdad en tres sentidos: como dogma, como modo de conocimiento particular e individualizante y como una técnica reflexiva que comporta reglas generales, preceptos, conocimientos particulares, métodos de examen, confesiones, etc. Se trataba, en suma, de hacer del individuo objeto de un trabajo de desciframiento, de develamiento de la verdad y de configuración con un juego de verdad¹² (Foucault, 2001r).

1.4.2. La gubernamentalidad

El punto neurálgico para el filósofo en el curso de 1978 es el hallazgo de un cambio en la forma de gobierno gestado en los siglos XVI y XVII al hilo de la reforma y de la contrarreforma, a saber, la *gubernamentalidad*, término que designa la manera en la que la conducta de los individuos se encuentra implicada, cada vez más, dentro del ejercicio del poder soberano (Foucault, 2001r). Ella obedece a la emergencia de diferentes “artes de gobernar” inscritas en una nueva matriz de racionalidad, la *razón de Estado*, según la cual el Príncipe debe ejercer su soberanía gobernando a los hombres en tanto *población*. Por lo cual, ésta última se convierte en el objeto de una política dirigida a la intervención y a la modificación del modo de vivir del individuo con la ayuda de un saber específico y mediante técnicas de sometimiento (Schmid, 2002).

Ahora bien, no se trata de afirmar una ruptura profunda entre los dos tipos de poder anunciados anteriormente, el poder pastoral y la gubernamentalidad. Si bien existen ciertas diferencias entre ambos (uno está orientado hacia la salvación extraterrena, el otro asume dicha noción en el sentido de salud, bienestar y seguridad terrena; uno es oblativo, se da como una ofrenda a Dios, el otro se establece como principio de soberanía que exige el sacrificio de los súbditos con el fin de salvar el trono; uno es individualizante en tanto

¹² Por juego de verdad entiende Foucault: “un conjunto de reglas de producción de la verdad [...] conjunto de procedimientos que conducen a cierto resultado, que tal vez es considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no válido, como ganador o perdedor” (2001e, p. 1544).

implica el conocimiento tácito de la consciencia y del alma de cada sujeto, el otro, como poder jurídico, se interesa en la regulación de la totalidad de los individuos -población-, éstos convergen en el Estado moderno, el cual deviene en una nueva forma de poder pastoral que refuerza la administración de la vida mediante instituciones públicas (como la policía, el hospital, la escuela y el ejército, entre otras) con el doble propósito de la individualización de los sujetos y la totalización de las poblaciones.

Por su parte, el curso de 1979 *El nacimiento de la biopolítica* ahonda en los análisis del año anterior. No sólo basta con anunciar la emergencia de una nueva forma de gobernar, la gubernamentalidad, sino que ahora le resulta necesario a Foucault señalar tanto la vinculación de ésta con el tema de la regulación de la poblaciones, como los problemas que la misma impone bajo una nueva forma de racionalización, a saber, la biopolítica, tema que, como se ha mencionado líneas atrás, ya era objeto de análisis en *VS*. Ahora, la diferencia en la enunciación de este año es que el filósofo pone de relieve cómo han de ser entendidas las prácticas de la biopolítica en relación con el liberalismo. Pues éste, más que una doctrina, teoría o ideología, es visto por Foucault como una práctica, como una “manera de hacer” orientada hacia determinadas metas y que se regula a sí misma mediante una reflexión continuada (Foucault, 2001ñ). En esta medida, el liberalismo rompe con la “razón de Estado” como forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental, pero al mismo tiempo supone “una tecnología particular de gobierno” puesto que ya no es el Estado el que gobierna, sino que son ahora los individuos los que se procuran un gobierno para sí mismos al plantearse el hecho de “cómo no ser demasiado gobernados” por parte del Estado. Esto se convierte en la imposición de la forma vida de unos sobre la forma de vida de otros y, en últimas, lleva a la emergencia del neoliberalismo¹³, en la configuración de nuevas técnicas de sí orientadas a hacer de la propia vida una empresa. El filósofo habla en esta instancia de las “técnicas de la vida íntima”, las cuales están estrechamente emparentadas con la práctica biopolítica.

En estos dos cursos se advierte cierta evolución en la concepción del poder que cada vez se aproxima más a la cuestión de la gubernamentalidad. En efecto, el gobierno le sirve a Foucault como noción general para designar las técnicas y procedimientos que hay que determinar con el objeto de dirigir el comportamiento de los hombres; él mismo puede adoptar la forma de conducción de un Estado o de una casa, así como también la de conducirse a uno mismo, a su alma o a su conciencia (Schmid, 2002). A este respecto, en la conferencia dada ante la Sociedad Francesa de Filosofía *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)* (2006) Foucault señala que el movimiento de gubernamentalización, descrito en los cursos de 1978 y 1979, se presenta, dentro de la realidad de una práctica social, como

¹³ Para un análisis de las prácticas del neoliberalismo, su relación con la gubernamentalidad y la ética en Foucault puede leerse: Trent H. Hamann (2009) “Neoliberalism, Governmentality, and Ethics”. A su vez existe un interesante análisis y contraste entre las prácticas del neoliberalismo y del cuidado de sí: Andrew Dilts (2011) “From ‘Entrepreneur of the Self’ to ‘Care of the Self’: Neo-liberal Governmentality and Foucault’s Ethics”

un intento “de *sujetar* a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad” (2006, p. 10). Ahora, si el arte de gobernar se constituyó en la modernidad en un poder laicizado y multiplicado en varios dominios (cómo gobernar a los niños, a la familia, a la casa, a los ejércitos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo y el espíritu), el filósofo francés contrapone la crítica (de la cual ve un eco en el acontecimiento histórico de la *Aufklärung*) como un movimiento en el que el individuo se atribuye la potestad de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad, en últimas: “la crítica tendría como función la *desujeción* en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (ibíd. p.11).

¿Qué ha pasado ahora respecto al papel pasivo de un sujeto constituido por relaciones de poder y juegos de verdad? Se podría pensar que acaso Foucault ha vislumbrado una posibilidad distinta para la resistencia al poder por parte del sujeto, o tal vez que esa misma posibilidad distinta para la resistencia al poder deriva de una comprensión más amplia de este último por parte del filósofo. Precisamente, en el postfacio del estudio *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1988) “El sujeto y el poder” (2001k), Foucault hace una de sus exposiciones más acabadas de la “analítica del poder” y de la relación de ésta con la cuestión de la gubernamentalidad, que llevarán a aceptar este último interrogante.

1.4.3. El poder como gobierno

El poder que es objeto de análisis en la exposición mencionada es aquél que se ejerce sobre la vida cotidiana, clasifica a los individuos en categorías, les designa una individualidad propia, los ata a su identidad y les impone una ley de verdad que les exige reconocerse a sí mismos y ser reconocidos por los otros, en últimas, es “una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos” (2001k, p.1046). De manera que, el término “sujeto” sugiere una forma de poder que subyuga y somete al tener dos sentidos: o bien como sometido al otro por control y dependencia, o bien como atado a su propia identidad por la consciencia y el conocimiento de sí. Ante este tipo de poder y de individuo sujetado por el poder, Foucault plantea un modelo de análisis que persigue no ya descifrar *qué* es el poder, sino indicar *cómo* se ejerce. Como es sabido, no existe un ente tal que considerado como “el poder” se distribuya global y masivamente; por el contrario, existe una serie de “relaciones de poder” que indican que el poder “es un modo de acción de unos sobre otros”. Sólo hay poder y es en acto, es decir, éste “opera sobre el campo de posibilidad donde se inscribe el comportamiento de los sujetos que actúan” (ibíd. p. 1056). Visto en esta perspectiva, el ejercicio del poder consiste en “conducir las conductas”, pues la conducta es un acto de dirigir a los otros y a su vez es una “manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades” (ibíd.).

En esta medida, el filósofo se plantea una serie de preguntas que permiten determinar el *cómo* del funcionamiento del poder: a) ¿qué sistemas de diferenciación permiten que unos actúen sobre otros? (diferencias jurídicas, tradicionales, económicas, competencias cognitivas), b) ¿qué objetos persiguen? (mantener un privilegio, acumular riquezas, ejercer una profesión), c) ¿qué modalidades instrumentales se utilizan? (las palabras, el dinero, la vigilancia, los registros), d) ¿qué formas de institucionalización están involucradas? (las costumbres, las estructuras jurídicas, los reglamentos, la burocracia) y e) ¿qué tipo de racionalidad está en juego? (económica, tecnológica). Como se ve, cada una de las instancias busca analizar modos de acción que actúan directamente no ya sobre otros individuos, sino sobre sus acciones. Pues si el poder consiste en “conducir conductas”, su objetivo es disponer de la posibilidad de éstas ya sea o induciéndolas, apartándolas, facilitándolas o impidiéndolas. Lo interesante del desarrollo que hace Foucault a este respecto es que sus afirmaciones no coinciden con la idea de lucha como dinámica de las relaciones de poder, es decir, con el “modelo bélico de análisis” o la “hipótesis de Nietzsche”. Tal como señala Edgardo Castro (2002) pareciera ser que las nociones de “lucha” y “liberación” son remplazadas por el concepto de gobierno y gubernamentalidad, es más, si Foucault habla de “luchas” y “resistencias” lo hace a partir del concepto de gobierno para oponerlas como prácticas de libertad.

De igual manera, llama la atención la forma como se formula la comprensión del poder ahora referido a la cuestión de la acción y del control de la conducta, pero no es de extrañar, si se tiene en cuenta las temáticas tratadas en los cursos previamente. De hecho, Foucault define, en el postfacio “El sujeto y el poder” (2001k), ahora al gobierno como “la manera de dirigir la conducta de individuos o de grupos”; ya sea el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades o de los enfermos, el gobierno se constituye en un “modo de relación propia del poder”, es más, como el encargado de “estructurar el campo de acción eventual de los otros”. Si bien no se desconoce que el gobierno cobija formas instituidas y legítimas de sometimiento político y económico, su punto focal converge en modos de acción reflexionados, calculados y destinados a actuar sobre las *posibilidades* de acción de otros individuos. Así las cosas, Foucault no duda en advertir –y ahí reside el elemento esencial de la exposición- que: “el poder sólo se ejerce sobre “sujetos libres” en tanto que son libres” (ibíd. p.1056). Por “sujetos libres” entiende el filósofo: “sujetos individuales o colectivos que tienen delante un campo de posibilidades donde varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar” (ibíd.).

Si se atiende a la anterior formulación se advierte el cambio en la comprensión del poder y, a partir de dicho cambio, la apertura que se da a la acción del individuo, no desde la mirada de la constitución pasiva (represiva) del sujeto, sino desde un campo de múltiples posibilidades. Ahora bien, no se trata de afirmar que hubo un cambio abrupto en la comprensión del poder por parte de Foucault, sino que ahora desde la cuestión del gobierno, dicha comprensión se amplía y se genera en ella una posible dimensión en la que

el individuo puede actuar decididamente para contrarrestar los efectos del poder. En efecto, la relación entre poder y libertad se plantea ya no en términos de un enfrentamiento cara a cara –como se hacía en VS–, sino como un “juego más complejo” en el que la libertad aparece como “condición de existencia del poder”. Se trata de un “agonismo” en el que la relación poder-libertad se presenta como una incitación a la lucha recíproca, como una provocación permanente. A este respecto, el filósofo plantea la posibilidad de “estrategias de enfrentamiento” puesto que: “no hay relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o fuga, sin retorno eventual; toda relación de poder pues, al menos de manera virtual, es una estrategia de lucha, sin que, sin embargo, ellas se superpongan, pierdan su especificidad y finalmente se confundan” (ibíd. p. 1061).

Si el Estado, en tanto estructura política gestada en Occidente desde el siglo XVI, se convirtió en una compleja combinación de técnicas de individualización y de procedimientos totalizadores, si las relaciones de poder han sido gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas bajo la forma de instituciones estatales, la empresa de Foucault consiste en señalar, en advertir, la existencia de ciertas luchas o resistencias frente a los efectos del poder o del “gobierno por individualización” que es lo mismo. En este sentido en el postfacio “El sujeto y el poder” (2001k), el filósofo caracteriza lo que tienen en común estas luchas: a) *son luchas transversales*, es decir, no se limitan a un país específico o a algún tipo de gobierno político o económico, b) *el objetivo de estas luchas es el efecto del poder en tanto que tal*, por ejemplo, si se genera una lucha en contra de la profesión médica, el objetivo de la lucha no es cuestionar que la medicina sea una empresa lucrativa, sino en poner en evidencia que la medicina ejerce sin control un poder sobre el cuerpo, al salud y la vida y la muerte de los individuos, c) *son luchas inmediatas que critican la estancia del poder más próxima*. Además de estas características, Foucault define la especificidad de estas luchas como: d) *son luchas que cuestionan el estatus del individuo*, o bien afirman el derecho a la diferencia y subrayan todo lo que puede volver a los individuos verdaderamente individuales, o bien atacan todo lo que puede aislar al individuo y escindirlo de la vida comunitaria. En últimas, dichas luchas no son por o contra el individuo, sino que se oponen al “gobierno por individualización”, e) *estas luchas oponen una resistencia de cara a los efectos del poder que están ligados al saber*, es decir, buscan cuestionar la manera como el saber circula y funciona y sus relaciones con el poder, f) todas las luchas giran alrededor de la misma pregunta: *¿quiénes somos?* es decir, todas las luchas suponen un rechazo a las abstracciones y a la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, así como a su vez suponen un rechazo a la “inquisición” científica y administrativa que determina la identidad de los individuos.

Ahora bien en el mismo texto (2001k), Foucault no se limita a hablar en general de las luchas, sino que procura clasificarlas en tres tipos: 1) *las luchas que se oponen a las formas de dominación* (étnicas, sociales y religiosas), 2) *las luchas que denuncian las formas de*

*explotación que separa al individuo de lo que produce y 3) las luchas contra el sometimiento*¹⁴, es decir, contra las diversas formas de subjetividad y de sumisión. En particular, el filósofo llama la atención sobre el último tipo de lucha, el cual no desatiende la forma de poder político que ha analizado en sus investigaciones y responde de manera concreta al tipo de mecanismo del poder que tanto ha permeado en la modernidad, tal como lo afirma:

Podríamos decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no es el de tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es necesario promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos (Ibíd. p. 1051).

Visto el trabajo de Foucault desde esta perspectiva no resulta entonces problemática la afirmación: “no es el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones” (Ibíd. p. 1042). Es más, el filósofo no duda en señalar que lo que ha buscado en el curso de sus investigaciones es hacer “una historia de los diferentes modos de subjetivación en nuestra cultura” (Ibíd.) de manera que se ha concentrado en tres modos de subjetivación que transforman los seres humanos en sujetos, a saber, los modos de investigación que buscan acceder al estatuto de la ciencia (por ejemplo la objetivación del sujeto hablante en la gramática, la filología y la lingüística), los modos de objetivación del sujeto mediante “prácticas divisorias”¹⁵ (por ejemplo la división entre el loco y el hombre sano o entre el enfermo y el individuo de buena salud) y la manera como el ser humano se transforma en sujeto (por ejemplo la manera como el hombre ha aprendido a reconocerse a sí mismo como sujeto de una “sexualidad”).

En esta media, es evidente que Foucault ha reformulado considerablemente su esquema de análisis del poder, el cual ya no responde al modelo bélico de análisis que había problematizado años atrás. Ahora, si el filósofo se vio llevado a hacer dicha reformulación fue para tratar de encontrar otro tipo de relación entre el sujeto y el poder. Es más, lo hizo pensando en el problema de *cómo llegar a ser libre del efecto del poder*. Para esto debió reconsiderar la noción de poder y de libertad. En efecto, el poder ya no es entendido como un “campo de fuerza en sí mismo”, sino como “un modo de acción de unos sobre otros”, en el cual la acción del individuo está dada en términos de posibilidad, es decir, de libertad, pues ésta no es entendida como el resultado de una lucha, como una meta por alcanzar al estar fuera de la dimensión opresora del poder, sino que es concebida como “un campo abierto de posibilidades” al interior de los mecanismos de poder, en el cual diversas conductas, reacciones y modos de comportamiento tienen lugar. De ahí que el filósofo considere la relación entre poder y libertad en términos de “agonismo”, es decir, de una

¹⁴ En francés : *assujettissement*

¹⁵ En francés: *divisantes*

provocación permanente y de “relaciones estratégicas”. Pues si no hay relaciones de poder sin “estrategias de lucha” es porque las unas constituyen el límite permanente de las otras, entre las dos hay un llamado recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. Y esto se debe a que ambas operan en un esquema que obedece a la dinámica de la guerra o del juego, en el cual cada una a su manera busca actuar sobre la otra¹⁶, es decir, o bien la “estrategia de lucha” se constituye como un conjunto de procedimientos utilizados en un enfrentamiento para privar al adversario de sus medios de combate y reducirlo hasta que éste renuncia a la lucha, o bien la relación de poder, pensada en términos de “estrategia de poder”, deviene como un conjunto de medios aplicados para hacer funcionar o mantener un dispositivo de poder, objetivo que se hace evidente cuando se afirma que las relaciones de poder se constituyen como “modos de acción sobre la acción posible, eventual y supuesta de los otros” (Ibíd. p. 1060).

Siguiendo este renovado esquema de análisis del poder cabe preguntarnos cuáles son sus implicaciones en cuanto al papel del sujeto y los efectos del poder. Se podría pensar acaso que en esta concepción ampliada del fenómeno del poder han quedado atrás todos los postulados que Foucault señaló en investigaciones anteriores. No obstante, esto supondría una salida fácil del asunto pues, para el filósofo francés, todas las amenazas que supone el ejercicio del poder en tanto biopoder siguen latentes y al acecho en una compleja estructura reticular. Lo que ha cambiado ahora es el rol del sujeto ya que éste puede dar cuenta de los movimientos y del funcionamiento del poder de una manera comprensiva. Si el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas y acondicionar su probabilidad”, en últimas, en “gobernar” los modos de acción mediante variados sistemas de diferenciación con unos objetos, unas modalidades instrumentales, unas formas de institucionalización y un tipo de racionalidad propia, y si esto se da en un campo de múltiples posibilidades, en el cual no hay un exterior, un interior o un centro fundante, entonces el sujeto puede vislumbrar que la manera como se ha constituido no es la única ni la más esencial, es decir, que existen otras posibles formas de ser sujeto relacional, sexual, jurídico, médico, etc. y de pensar su identidad. Sin embargo, esto no supone que el sujeto deba derrocar el Estado, aniquilar las instituciones o abstraerse de la vida comunitaria para saberse como un individuo capaz de ser de otra manera. No se trata de promover un “anarquismo” como respuesta ante los mecanismos de sujeción del Estado, la religión o la ciencia, sino de promover formas inexploradas de constituir una dimensión compleja en la que convergen diversos elementos del individuo, a saber, la subjetividad.

Es evidente que quedan ciertas dudas por resolver y más cuando sólo se ha dado el primer paso, pero tal vez el más fundamental, para entender la trayectoria que debió cursar el pensamiento de Foucault para llegar a reflexionar sobre el tema de la ética y particularmente para concebir una “apuesta ética” susceptible de ponerse en práctica en

¹⁶ En francés: « *avoir prise sur l'autre* »

nuestra actualidad. Ahora bien, si atendemos las anteriores consideraciones respecto al poder y al sujeto podemos plantear la “analítica del poder” como una suerte de “condición de posibilidad”¹⁷ de la acción (pensada en términos de lucha) y por lo mismo de la reflexión ética en el filósofo. En esta perspectiva, concibiendo el poder en términos de “modos de acción sobre la conducta de otros” no es difícil para Foucault pensar la cuestión de la ética, más aún cuando ésta está referida al tema del gobierno o a “la manera de dirigir la conducta de individuos o de grupos”. Tal como lo señala Edgardo Castro (2002) los cursos dictados por el filósofo entre 1981 y 1984 dan cuenta de la reflexión en torno al tema del gobierno y la gubernamentalidad, reflexión dentro de la cual se vislumbra el proyecto de una “genealogía de la ética” o una “genealogía del hombre de deseo”, es decir, del análisis de las prácticas mediante las cuales los individuos son llevados a prestar atención a sí mismos y a descifrarse como sujetos de deseo. De modo similar, Judith Revel (2001) señala que los análisis de Foucault respecto al poder efectúan dos desplazamientos considerables, por un lado el filósofo habría efectuado toda una “genealogía del poder” en buena parte de su producción bibliográfica de la década del setenta y, por otro lado, el mismo análisis del poder habría conducido al filósofo a emprender una “historia de la subjetividad”, la cual estaría estrechamente relacionada con el tema del gobierno. Si bien es posible suponer, en líneas generales, la cercanía del tema del poder, referido en términos de “gobierno” con el de un estudio sobre la “genealogía de la ética”, dicha cercanía exige precisar puntualmente en qué momento de su investigación el filósofo llegó a considerar un estudio tal, además de establecer si existe algún tema o problema que lo hubiera aproximado a dicho estudio y de determinar su relación con las últimas obras publicadas por Foucault *UP* y *SS*. En esta medida, es necesario reconstruir y explicitar la empresa de la “genealogía de la ética”, así como indicar tanto las implicaciones del concepto de poder en dicha “genealogía de la ética” como la implicaciones de ésta en la “apuesta ética” de la “estética de la existencia”, razón por la cual nos ocuparemos en el siguiente apartado de las inquietudes anteriormente anunciadas.

¹⁷ A este respecto autores como Wilhelm Schmid (2002) y Rodrigo Castro Orellana (2006) señalan que la fundamentación de la ética en Foucault debe pensarse en términos de una crítica que opera como “condición de posibilidad de la ética”. De manera que inicialmente el filósofo operaría una crítica al “sujeto epistemológico” en obras como *Las palabras y las cosas* –hay que tener en cuenta lo dicho allí respecto a la “muerte del hombre”- y posteriormente operaría la crítica al “sujeto normativo” o sujeto producto de las relaciones entre saber y poder en obras como *SP* y *VS*.

2. LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA, LA RELACIÓN CONSIGO Y LAS PRÁCTICAS DE SÍ

Con el análisis del poder en términos de “un modo de acción de unos sobre otros”, Michel Foucault centra su atención en las categorías de gobierno y gubernamentalidad, pues ve en ellas el “modo de relación propia del poder”. En esta medida, la reflexión que prosiguió en los cursos dictados en el Collège de France entre 1980 y 1984 daba cuenta de un detallado estudio sobre la cuestión del gobierno de sí y de los otros, referido ahora sin embargo, a un marco cronológico un poco inusual para las investigaciones del filósofo francés. Ya no se trataba de la época clásica, es decir, de los siglos XVII, XVIII y XIX, sino de la Antigüedad grecorromana en un extenso periodo que iba desde el siglo IV a. C. hasta el siglo IV d. C. En este amplio lapso las temáticas abordadas parecían diversificarse: la relación del sujeto con la verdad y las prácticas de confesión en los primeros siglos del cristianismo, la problematización de la actividad sexual en la Grecia clásica y en el helenismo, la “parrhesía” o el coraje de decir la verdad como práctica política y como práctica constitutiva del *ethos* del sujeto en la polis. Si bien estas temáticas guardaban el fondo común de la cuestión del gobierno o control de la conducta de los individuos, para los lectores habituales del filósofo, obras como *UP* y *SS* se configuraban en una clave nada fácil de descifrar en tanto que Foucault analiza en ellas elementos que están más próximos al tema de la ética y la moral que de la descripción habitual de las instituciones modernas y sus mecanismos de poder.

En esta medida debemos interrogarnos acerca los cambios de marco cronológico y temático en las obras de Foucault ¿cómo explica el filósofo dicho cambio? Es más, ¿qué relación tiene toda esta “nueva reflexión” en torno a la ética con las investigaciones anteriores? ¿con la llamada “genealogía de la ética” y con la posible “apuesta ética” de la “estética de la existencia”? Aunque hay que afirmar que estos interrogantes remiten a una discusión difícil de sortear por la diversidad de elementos que en ella convergen, por nuestra parte buscamos demostrar que Foucault llega a la empresa de la “genealogía de la ética” tras el hallazgo de la noción de “relación consigo”, la cual está estrechamente ligada a las llamadas “técnicas de sí”¹⁸, constituyéndose en una categoría fundamental para los desarrollos del conocido “periodo ético”. Para nosotros dicho hallazgo condujo al filósofo francés al estudio de la antigüedad grecorromana (cambio de marco cronológico) y le permitió reformular la

¹⁸ En francés: *techniques de soi*

hipótesis de partida de la *Historia de la sexualidad* (cambio de marco temático). Tan importante fue el hallazgo de la “relación consigo” que consideramos que Foucault pudo a partir de ella conceptualizar el tema de la ética y establecer ciertas categorías de análisis para el fenómeno de la conducta moral. Es más, creemos que toda esta novedosa conceptualización de la ética y la moral se constituyó en una herramienta para delimitar la “apuesta ética” de la “estética de la existencia”. De manera que en lo que sigue presentaremos inicialmente el tema de la “relación consigo” y el de las “prácticas de sí”, posteriormente reconstruiremos la empresa de la “genealogía de la ética” y, finalmente, presentaremos algunas implicaciones que se derivan de dicha “genealogía de la ética” para el tratamiento de nuestro problema puntual *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?*

2.1. La “relación consigo”

En el curso de 1980 *El gobierno de los vivos* Foucault se presta a examinar las prácticas cristianas de examen de conciencia y de confesión. Analizando los textos de los primeros padres cristianos (por ejemplo, Casiano) el filósofo señala cómo en ciertas comunidades monásticas se introduce la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, estructurada por la tematización del otro y de la muerte, y presente en técnicas como el bautismo, las proclamaciones de fe, la catequesis y la penitencia. A este respecto el filósofo expresa su intención de escribir una “historia de los actos de verdad”, esto es, una serie de procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad, con el fin de señalar cómo gracias al cristianismo se gesta por primera vez “el destino del sujeto veraz en Occidente”. Según esto: “el gobierno de los hombres demanda de la parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y de sumisión, “actos de verdad” que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino la verdad a propósito de él mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma” (2001d, p. 944). Se trataba entonces de exigir al sujeto buscar su “verdad íntima”, lo cual suponía que éste obedeciera plenamente a su director espiritual o maestro ya que para este esquema de relación entre el sujeto y la verdad el individuo se hacía sujeto de la verdad sólo al principio y al final del sometimiento al otro. En este contexto el filósofo francés identifica dos técnicas de revelación de sí anteriores al examen de conciencia y la confesión: la *exomologêsis* y la *exagoreusis*. La primera designaba el acto ritual mediante el cual un individuo se reconocía como pecador y como penitente, no ya como una práctica verbal, sino como una expresión simbólica, ritual y teatralizada de su estatus corrupto. En cambio, la segunda práctica designaba el conjunto de ejercicios de verbalización analítica y continua de los pensamientos que el individuo practicaba en el marco de una relación de obediencia absoluta al maestro. En ambas prácticas la revelación de la verdad no podía ser concebida sin la renuncia del sujeto a su voluntad y a sí mismo.

Atendiendo a esta hipótesis, según la cual el destino del sujeto veraz en Occidente fue trazado por el cristianismo debido a que éste estableció una comprensión del sujeto como un individuo que debía someterse a actos de verdad con el fin de descifrarse a sí mismo

mediante el uso de ciertas técnicas de revelación de sí, Foucault advierte en la Antigüedad tardía la existencia de otro tipo de técnicas en las cuales el tipo de relación entre el director y el dirigido se da en otros términos¹⁹. En efecto, en los textos de Pitágoras, Séneca, Marco Aurelio y Epicteto la relación entre el maestro y el oyente estriba más en el desarrollo de una autonomía por conquistar que de una sujeción por afirmar. Es más, la relación del individuo con la verdad se establecía en términos de una “práctica de sí” que procuraba liberarlo de sus temores y pasiones al ser una elección irreductible de existencia. De suerte que Foucault identifica en la tradición estoica una serie de técnicas (las epístolas a los amigos y lo que éstas revelan de sí, el examen de sí mismo y la disciplina, entre otras) encaminadas a abrir el acceso al conocimiento de sí utilizando la memorización de reglas para hacer aparecer la verdad del individuo sobre él mismo. En esta medida, la relación entre el maestro y el discípulo comportaba un carácter utilitario y profesional, pues se fundaba en la capacidad del maestro de guiar a su discípulo hacia una vida feliz y autárquica por medio de juiciosos consejos. Ahora bien, dicha relación tenía cierto carácter contingente, pues cesaba desde el mismo momento en el que el discípulo encontraba la vía de acceso a la vida descrita por su maestro. En suma, el filósofo francés encuentra en los antiguos una manera distinta del sujeto veraz, la cual ya no se piensa como un sometimiento, una *sujeción* tal como se refiere en la vida monástica propia del cristianismo, sino como una *subjetivación*, es decir, como un proceso mediante el cual el individuo se constituye en sujeto a partir de un cierto número de prácticas, reglas, estilos y convenciones que se encuentran en su medio cultural (Foucault, 2001u).

2.1.1. La *Historia de la sexualidad*

En esta medida, el elemento que introduce el paganismo a la reflexión de Foucault respecto al cristianismo no sería el de las prohibiciones, sino el de unas formas distintas de experiencia sexual y de relación del individuo consigo mismo. A este respecto es tal la sorpresa de Foucault al reflexionar sobre estos elementos en la Antigüedad que encontró una dimensión demasiado implícita en sus análisis, la de la “relación consigo mismo”, la cual lo condujo a cambiar el marco cronológico de sus investigaciones, particularmente el trazado con la publicación de *VS* en 1976, tal como lo señala en el *Prefacio a la Historia de la sexualidad* (2001o) en su versión inglesa:

“el lugar muy importante asumido al final del siglo XVIII y XIX por la formación de *dominios de saber* que concernían a la sexualidad desde el punto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico y el rol determinante también desempeñado por los *sistemas normativos* impuestos al comportamiento sexual, por intermedio de la educación, la medicina, la justicia, hacían poner de relieve, en su singularidad, la forma y los efectos de la *relación consigo* [*rapport à soi*] en la constitución de esta experiencia [...] Para

¹⁹ Tal como lo señala Frédéric Gros (2002a, p. 482) la comparación entre las técnicas antiguas y cristianas de dirección de existencia y examen de conciencia había sido esbozada por primera vez en la clase del 22 de febrero de 1978 en el marco del análisis de la gubernamentalidad pastoral.

analizar mejor en sí mismas las formas de *relación consigo*, me vi en la necesidad de remontarme en el tiempo cada vez más lejos del marco cronológico que me había fijado: a la vez para dirigirme a períodos en los cuales el efecto de los saberes y la complejidad de los sistemas normativos eran menos grandes y también para poder eventualmente sacar [dégager] formas de la *relación consigo* diferentes de aquellas que caracterizan la experiencia de la sexualidad” (2001o, pp. 1402-1403, la cursiva es mía).

En efecto, Foucault expresa en el artículo *Usage des plaisirs et techniques de soi*²⁰ (2001v) la intención de analizar la sexualidad como una “experiencia” históricamente singular. Para lo cual establece los “elementos fundamentales de toda experiencia” e inscribe en los mismos su trabajo investigativo: los juegos de verdad, las relaciones de poder y las formas de *relación consigo* y con los otros. Lo que llama la atención y el mismo filósofo reconoce es que el tercer eje o foco de análisis le resultaba aún inexplorado. De manera que plantea la necesidad de emprender un “desplazamiento teórico” de las prácticas discursivas que articulan el saber y las relaciones de poder, a la cuestión del sujeto, para determinar: “cuáles son las formas y las modalidades de *relación consigo* por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (ibíd. p. 1360). Ahora bien, el tema de la relación consigo no solo le permite a Foucault concebir una nueva dimensión para sus análisis, sino que además, como se ampliará más adelante, lo conduce a explorar un aspecto de las prescripciones morales que generalmente no se aísla, aquél en el que el individuo se constituye en sujeto moral de sus propias acciones, lo cual supone que el fenómeno moral no solamente esté referido al comportamiento efectivo del individuo o a códigos o reglas de conducta para la acción, sino también a la relación que el individuo establece consigo mismo para constituirse en un sujeto ético.

Por otra parte, en lo que respecta al cambio de marco temático en la *Historia de la sexualidad* es evidente que el hallazgo, como se sugiere líneas atrás, de la noción de la “relación consigo”, estrechamente ligada con la cuestión de las “prácticas de sí” en la Antigüedad, condujo a Foucault a cambiar su hipótesis de partida según la cual la elaboración de las técnicas de análisis y de control de sí eran una invención cristiana²¹. El filósofo había previsto comenzar el segundo tomo de la *HS*, *Les Aveux de la chair*²² con un análisis de las prácticas de confesión desde los inicios del cristianismo debido, a que, según él, éstas establecieron en Occidente una *hermenéutica del deseo*. Para ello proyectaba incluir un capítulo de introducción sobre las relaciones entre la sexualidad y el dominio de sí en la cultura antigua. Pero dicho capítulo resultó problemático por dos razones: en primer lugar, no pudo encontrar un desarrollo concreto de la “sexualidad” y mucho menos de la

²⁰ *Uso de los placeres y técnicas de sí*. El texto posteriormente aparecerá como prefacio de *UP*.

²¹ Foucault señala por lo menos en dos entrevistas el cambio de hipótesis de partida para el proyecto de la *HS*: *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, (2001a, p. 1203) y *Le retour de la moral*, (2001h, pp. 1523-1524).

²² *Las confesiones de la carne*. Texto aún no publicado.

naturaleza sexual en los autores antiguos. En segundo lugar, Foucault advierte que los pensadores grecorromanos estaban más interesados en las técnicas del cuidado de sí que en la sexualidad, a pesar que dichas técnicas hubiesen cambiado con el paso de los siglos (Dreyfus & Rabinow, 1984).

2.2. Las técnicas de sí

Ciertamente, en el marco de sus análisis sobre la Antigüedad, Foucault señala que así como existe un modo particular de relación que el individuo establece consigo mismo y con los otros, dicho modo de relación supone un conjunto de prácticas o técnicas de las que también se sirve él mismo para constituirse como sujeto. Precisamente en la intervención *Technologies of the self*²³ (2001m) el filósofo francés discrimina cuatro tipos de técnicas que han sido utilizadas por el individuo para constituirse a lo largo de la historia en Occidente: a) *técnicas de producción* gracias a las cuales el individuo puede producir, transformar y manipular objetos, b) *técnicas de sistemas de signos* que permiten al individuo utilizar signos, sentidos, símbolos o el significado, c) *técnicas de poder* que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan el sujeto, y d) *técnicas de sí* las cuales: “permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas, su modo de ser; de transformarse con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (2001m, p.1604). En el caso particular de la antigüedad grecorromana el filósofo francés denomina a las prácticas vinculadas con la relación que el individuo establece consigo mismo *técnicas de sí* o “artes de la existencia” y entiende por ellas: “prácticas reflexionadas o voluntarias por las cuales los hombres no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que porta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (2001v, p. 1364).

Ahora bien, dichas prácticas de sí no son exclusivas del mundo griego y romano. Para Foucault las mismas pueden ser encontradas en todas las culturas bajo diferentes formas y manifestaciones que incluso tienen sus raíces en prácticas chamánicas. Lo que llama la atención del mundo antiguo es que para entonces dichas prácticas se desligaban de la religión y emergían en una estrecha relación con la filosofía bajo una forma de relacionarse consigo mismo, propia e independiente de una moral convencional. En esta medida, la mayor dificultad que el filósofo encuentra en el momento de analizar las prácticas de sí es que éstas no necesitan del mismo aparato material, como en el caso de las técnicas de producción de objetos, pues son técnicas invisibles y, en tanto tales, suelen estar vinculadas con las técnicas de poder o de administración de los otros. Es en esta perspectiva que

²³ *Tecnologías del yo*. Seminario impartido en la Universidad de Vermont en octubre de 1982.

Foucault define el tema de la gubernamentalidad como: “el encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (2001m, p.1604) en tanto que percibe cierta evolución y articulación en las técnicas de sí con el control de la conducta de los individuos desde la Antigüedad, la Edad Media o el “poder pastoral” y particularmente en la Modernidad con la configuración de la “Razón de Estado”. Pero ¿cuáles son esas técnicas de sí que Foucault identifica en cada periodo de tiempo y qué tipo de evolución han sufrido en relación con la cuestión de las técnicas de poder?

En la Antigüedad las técnicas de sí se articulaban en torno al precepto délfico *epimeleisthai sautou* “cuida de ti mismo”, el cual era uno de los grandes principios para la polis y una de las grandes reglas de conducta para la vida social y personal, en últimas, se constituía como uno de los fundamentos del “arte de vivir”. Si bien dicho precepto se veía acompañado de la máxima *gnôti seautón* “conócete a ti mismo”, en el mundo grecorromano este último era la consecuencia del “cuidado de sí”, es decir, un individuo que cuidaba de sí atendía al consejo técnico “no imagines que eres un dios”, conócete antes de consultar al oráculo. En este contexto Foucault señala una gran evolución en lo que respecta a las técnicas. El arte de vivir o la *tekhnê tou biou* del siglo V a.C. se constituyó en la edad imperial en una *tekhnê* de sí, es decir, que lo que en la Grecia clásica era visto como un principio fundamental: “ocuparse de sí” para ocuparse de los asuntos de la polis, en la época del helenismo dicho principio fundamental no fue visto más como un medio, sino como un fin en sí mismo: “hay que ocuparse de sí mismo” sin importar el sexo, la edad o el estatus social.

En el amplio panorama del mundo grecorromano las técnicas de sí versaban sobre múltiples aspectos de la vida cotidiana como la “Dietética” o el arte de la relación del individuo con su cuerpo, la “Económica” o el arte del gobierno de la casa por parte del hombre y la “Erótica” o el arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en la relación de amor. En el interior de estas prácticas el filósofo francés discrimina ciertas técnicas relacionadas con la ejercitación propia del individuo: *técnicas de escucha* orientadas a la creación de un hábito, lo cual supone una postura física de inmovilidad y silencio, *técnicas de escritura* bajo dos modalidades, los *hypomnemata* o cuadernos donde los iniciados consignaban las lecciones de su maestro y los eventos de su diario vivir, y las *epístolas* o correspondencia que el individuo escribía con el fin de establecer un diálogo consigo mismo y para generar una apertura hacia el otro, *técnicas de verificación de las representaciones* como la meditación, el examen de sí mismo y la interpretación de los sueños, *técnicas de presentificación* o de simulación experiencial que buscan que el individuo se sitúe en su presente como la *premeditatio malorum*, según la cual el individuo se sobrepone a la adversidad imaginando lo peor que le puede pasar en su ahora, así como la *meditatio mortis*, imaginar la muerte inminente, y la *advocatio* y *revocatio*, presentificar, es decir, hacer presentes los mejores recuerdos y anular los peores.

No obstante, analizando la espiritualidad cristiana que se desarrolla en los siglos IV y V d.C., Foucault advierte una inversión en la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad. Pareciera que el principio “cuida de ti mismo” hubiera sido eclipsado por la máxima “conócete a ti mismo”, la cual para el ascetismo cristiano se convirtió en una “obligación” central que suponía una serie de prácticas y técnicas que conducían al individuo a descifrarse en una suerte de “hermenéutica de sí” en detrimento del cuidado de sí. En este periodo se empiezan a gestar, tal como referíamos páginas atrás, las técnicas de desciframiento de sí: la *exomologêsis* y la *exagoreusis*, así como el examen de conciencia y la confesión. Todas ellas encaminadas a la sujeción del individuo mediante la constante obediencia a su maestro y la contemplación de la verdad de sí mismo. En dichas técnicas Foucault señala la fractura de los dos principios de la Antigüedad y, más aún, la génesis de toda una comprensión del sujeto en Occidente en clave de “desciframiento” debido a que el individuo es concebido como portador de una verdad por descubrir, lo cual supone la articulación de las técnicas de sí con las técnicas de poder o dominación. Ciertamente, lo que más llama la atención a Foucault es que en la modernidad el principio “conócete a ti mismo” se constituyó en el principio fundamental con autores como Descartes y su idea de *cogito* o sujeto pensante. En todo caso es en este período en el que parece intensificarse la relación entre las técnicas de sí, ahora vistas como un develamiento del sujeto, y las técnicas de dominación en tanto refinadas tecnologías de disciplinamiento, normalización e individualización del sujeto presentes en un sinnúmero de conformaciones políticas, sociales, culturales y económicas en Occidente.

Atendiendo a la evolución de las prácticas de sí en Occidente, Foucault encuentra en la pregunta *¿qué somos hoy?*, surgida a finales del siglo XVIII al interior del movimiento de la *Aufklärung*, particularmente en Emmanuel Kant, el marco general de las técnicas de sí. Ahora bien, dicha pregunta no supone un develamiento de una entidad profunda que habite en cada individuo, tal como lo sugiere la idea de “hermenéutica de sí” propia del cristianismo. Por el contrario, a la pregunta subyace el interrogante: “*¿cómo constituimos directamente nuestra identidad por ciertas técnicas éticas de sí que se han desarrollado desde la Antigüedad hasta nuestros días?*” (2001g, p. 1633, la cursiva es mía). Con la reformulación de este interrogante pareciera que el filósofo francés pone de presente que dado que las técnicas de sí, propias de la Antigüedad grecorromana y fieles al precepto delfico “cuida de ti mismo”, han sido desplazadas, reconfiguradas como técnicas de desciframiento de sí por el cristianismo, y mezcladas con las técnicas de dominación en la modernidad, el principio moral de la sociedad occidental tiene un carácter riguroso y austero que no da cabida al precepto de que hay que cuidar de sí mismo por encima de otra cosa. El cristianismo, como una religión que hace de la renuncia de sí la condición de salvación para los individuos, ha constituido el precepto “conócete a ti mismo” como un medio de “renuncia de sí”. En esta perspectiva, el filósofo señala que Occidente ha sido heredero de una tradición secular que ve en la ley el fundamento de la moral, de una moral social que funda las reglas de un comportamiento aceptable sobre las relaciones con los

otros. En una condición tal, la tradición se ha inclinado a considerar el “cuidado de sí” como algo inmoral: una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o al sacrificio de sí que es necesario, y como un medio para escapar a todas las reglas posibles, lo cual explica porqué no ha sido posible hacer de la relación que un individuo establece consigo mismo la base de la moral en Occidente.

En esta medida, tanto el hallazgo de la “relación consigo” como el análisis que hace Foucault de la evolución de las técnicas de sí le permiten concebir una forma distinta de fundamentación de la reflexión ética y moral, en la que en vez de acudir a las instituciones, la legislación, la ciencia o la religión, acude al individuo mismo para hacer de él el centro de articulación de todo el fenómeno de la acción y la conducta moral, tal como lo expresa:

“no creo que haya moral sin un cierto número de prácticas de sí. Puede suceder que estas prácticas de sí estén asociadas a numerosas estructuras de código, sistémicas y coactivas. Incluso que casi se difuminen en beneficio de este conjunto de reglas que aparecen entonces como lo esencial de una moral. Pero también es posible hacer que ellas constituyan el foco más importante y el más activo de la moral y que alrededor de ellas se desarrolle la reflexión. Las prácticas de sí adquieren de este modo la forma de un arte de sí, relativamente independiente de una legislación moral” (2001j, pp. 1490-1491).

2.3. La genealogía de la ética

Es tal la expectativa de Foucault generada por la cuestión de la “relación consigo” y de las “prácticas de sí” que en la entrevista *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*²⁴, afirma: “debo confesar que me intereso mucho más en los problemas planteados por las técnicas de sí o por las cosas de este orden que en la sexualidad... La sexualidad, es bastante fastidiosa” (2001a. p.1202). El filósofo anuncia además que trabaja en un libro que no hace parte de la serie de la *HS* y que está destinado al estudio de las técnicas de sí en el mundo pagano antiguo, dicho libro llevaría el título *Le souci de soi*²⁵. Sumado a éste a su vez anuncia la publicación de un libro destinado al tema de la sexualidad en la Antigüedad: *L'usage des plaisirs* que junto con *Les Aveux de la chair* constituirían los dos primeros tomos de la renovada *HS*. En esta medida, pareciera que el filósofo estaba pensando en dos proyectos distintos: por un lado, el de la historia de la sexualidad, ahora operando en el marco cronológico de la antigüedad grecorromana y, por el otro lado, el de una serie de estudios centrados en el análisis de las técnicas de sí en el mismo período de tiempo. Sin embargo, al leer la segunda versión de la entrevista²⁶

²⁴ (2001a) “Sobre la genealogía de la ética. Entrevista a Michel Foucault” en Tomas Abraham et al (1988). Entrevista concedida en abril de 1983 a los profesores Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en Berkeley.

²⁵ *El cuidado de sí*

²⁶ (2001b, p. 1430),

reeditada por el mismo Foucault, se advierte con una enorme sorpresa que el filósofo omite totalmente cualquier referencia al proyecto del estudio de las técnicas de sí. De hecho, la única alusión que hace es para anunciar la próxima aparición en Gallimard de la *HS* distribuida en tres tomos así: un primer volumen, *UP*, destinado a la problematización de la actividad sexual en el pensamiento griego clásico a propósito de la dietética, la económica y la erótica. Un segundo volumen, *SS*, centrado en la reelaboración de dichos temas en los primeros dos siglos del Imperio y, finalmente, un tercer volumen, *Les Aveux de la chair*, pensado en la problematización de la actividad sexual en el cristianismo durante los siglos IV y V d. C.

A este respecto se llegó a preguntar qué pasó entonces con el proyecto de las técnicas de sí, si acaso Foucault, ante la apremiante enfermedad, se vio en la tarea de “fundir” los dos proyectos en uno solo. Dar respuesta a estos interrogantes sería más tarea de los biógrafos que del presente análisis. No obstante, sí es posible señalar algunas hipótesis que se tejen al respecto. Frédéric Gros indica la existencia de varios *dossiers* en el archivo de Foucault que contienen: “páginas enteras de redacción terminada y referidas a puntos que hasta hoy no tienen ninguna inscripción definitiva: ni en la *Historia de la sexualidad* ni en *Dits et écrits*, y ni siquiera en el curso de 1982 aquí presentado” (2002a, p. 489). Para Gros no es extraña la idea de una investigación inédita del filósofo francés que estribaría particularmente sobre la cuestión de las prácticas de sí. En esta misma línea, el profesor Santiago Castro-Gómez²⁷ señala, *grosso modo*, la existencia de un proyecto inédito en Foucault referido a la “genealogía de las técnicas del yo”. Dicho proyecto se trazaría paralelamente al de la historia de la sexualidad pero convergiría, en líneas generales, en una “historia de la subjetividad”, entendida como una “historia de las prácticas de constitución de sí”, y se alimentaría del archivo suministrado por los cursos dictados en el Collège de France entre 1982 y 1984. Por su parte, los profesores Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1984) configuran en su estudio sobre Foucault la idea según la cual el filósofo francés se dio a la tarea, desde la década del setenta, de hacer una “genealogía de sujeto moderno”. En un primer momento dicha genealogía habría tomado al individuo moderno como objeto -de esto da cuenta los trabajos de *SP* - y, en un segundo momento, la misma genealogía habría tomado al individuo como sujeto -lo cual se evidencia en trabajos como la *VS*, y los dos tomos de la *HS*-. En lo que respecta a los análisis de la cuestión de la relación consigo, para Dreyfus y Rabinow, el filósofo francés procura hacer una “analítica interpretativa de la ética” que procede a partir del diagnóstico de un peligro que nos amenaza hoy y para ello se sirve específicamente de la genealogía como una estrategia de análisis. Finalmente, comentaristas como Ian Hacking (1988), Rodrigo Castro Orellana (2004) y Wilhelm Schmid (2002), señalan como elemento fundamental, para comprender la cuestión de las prácticas de sí en Foucault, la “proyección genealógica de la ética” o la “genealogía de la

²⁷ Hipótesis desarrollada en el seminario *La estética de la existencia y el cuidado de sí*, realizado durante el segundo semestre de 2011 en la Universidad javeriana, Sede Bogotá.

ética” como trabajo operado por el filósofo francés en el curso de sus últimas investigaciones.

En efecto, tras el hallazgo de la “relación consigo”, el análisis de la evolución de las técnicas de sí y atendiendo a la forma como el individuo fue conducido a concebirse como un sujeto sobre el cual es necesario hacer todo un trabajo de desciframiento de sí, Foucault establece su empresa investigativa para la *HS* como una “genealogía de la ética” o una “genealogía del sujeto deseante”. En la introducción de *UP* el filósofo francés señala que para analizar la formación y el desarrollo de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII le era necesario emprender un trabajo histórico y crítico a propósito del deseo y del sujeto deseante, es decir, una genealogía del sujeto deseante para la que procura: “analizar las prácticas por las cuales los individuos han sido llevados a prestar atención a ellos mismos, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse como sujetos del deseo, desempeñando entre unos y otros cierta relación que les permite descubrir en su deseo la verdad de su ser, sea natural o caído” (1984a, p.13). De hecho, Foucault advierte que para comprender cómo el individuo moderno puede tener la experiencia de sí mismo como sujeto de una sexualidad es necesario vislumbrar la forma como a través de los siglos el hombre en Occidente fue llevado a reconocerse como sujeto del deseo, bien sea en la misma concepción cristiana o en prácticas modernas como la psiquiatría o el psicoanálisis. De esta manera se puede entender el trabajo de Foucault en el último periodo de su obra: como un análisis de las formas como el individuo se ha constituido como sujeto de una verdad, de un deseo y de una sexualidad que lo determina completamente y que permite disciplinarlo, normalizarlo, individualizarlo e identificarlo con certeza. Ahora bien, todo esto bajo la perspectiva de la relación consigo y de las técnicas de sí, es decir, del conjunto de prácticas que en determinado contexto sociocultural un individuo realiza buscando establecer una estrecha relación consigo mismo que le permita hacerse sujeto de una conducta, de una forma de sexualidad y de una forma de verdad. Es en esta perspectiva que el filósofo afirma: “sí, escribo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto de acciones éticas o la genealogía del deseo como problema ético”²⁸ (2001a, p. 1216). En esta medida, la genealogía, circunscrita a su vez como recurso metodológico, está vinculada con la descripción de las modalidades de uno mismo; busca anunciar cómo el individuo se articula como sujeto de una experiencia moral en una constante confrontación con relaciones de poder y en relación con los juegos de verdad en un horizonte de múltiples emergencias en la historia (Castro Orellana, 2006).

²⁸ A su vez refiere un comentario similar pero en términos de una “genealogía de la moral” en “Une esthétique de l’existence” [Una estética de la existencia] (2001u, p. 1550). Además, el filósofo señala la existencia de tres dominios de genealogías posibles en los cuales ha establecido su obra (2001b, 1437): una “ontología histórica de nosotros mismos” que permite al individuo constituirse en sujeto de conocimiento (presente en obras como *La historia de locura en la época clásica* (1976)); una “ontología histórica de nosotros mismos” en relación con un campo de poder donde el individuo se constituye en un sujeto que actúa sobre otros (presente en obras como *El nacimiento de la clínica* (1985) y *La arqueología del saber* (2007)) y, por último, una “ontología histórica de nosotros mismos” en relación con la moral que permite constituir al individuo en agente ético (presente en *HS II y III*).

Como genealogista, el trabajo de Foucault estaría concentrado, entonces, en poner en evidencia que en lo que respecta al sujeto no existe ninguna esencia o unidad originaria por descubrir; por el contrario, la genealogía señala que todo lo que se interpreta como racional, portador de la verdad se halla sobre la base de la dominación, de las relaciones de fuerza, es decir, del poder (Davidson, 1988). Por ejemplo, el análisis genealógico en la *VS* indicaba cómo la misma noción de sexualidad se constituyó en Occidente en un parámetro de normalización e identificación como resultado de una práctica no represiva, sino productiva del poder. Como resultado del análisis genealógico: no hay tal naturaleza sexual, no existe un basamento ontológico que permita identificar determinadamente a un individuo como tal. Ahora bien, con el hallazgo de la relación consigo y las prácticas de sí que se vinculan a ésta, el recurso metodológico de la genealogía permitió al filósofo enfocar sus análisis en las formas como el individuo se constituye en sujeto ético mediante el uso de ciertas prácticas constitutivas de sí. De manera que, en el caso de la Antigüedad grecorromana el análisis permite identificar más que una teorización sobre el sexo, una serie de técnicas de sí que, asegurando el dominio de los placeres y los deseos, constituyeron la actividad sexual en un problema moral.

Precisamente, lo que tomó por sorpresa al filósofo en su investigación fue que para los griegos su mayor preocupación estaba dada en relación con su conducta moral, con su relación consigo y con los otros. No obstante, la preocupación moral de éstos no obedecía a ningún vínculo religioso, institucional o a algún sistema legal. Por el contrario, se trataba más de constituir una clase de moral que fuera una *estética de la existencia*. Esto es, una serie de prácticas mediante las cuales el individuo procuraba tener una vida bella y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia (Foucault, 2001a, p. 1203).

Ahora, ante dicho hallazgo la genealogía operada por Foucault se configura tras una comprensión de la moral y de la ética que le permite analizar de una forma más adecuada los elementos encontrados y responder a la pregunta conductora de su investigación en *UP* y *SS*: ¿cómo el comportamiento sexual, en la medida que implicaba diferentes tipos de relación –que el filósofo señala como *formas de problematización* de la actividad sexual: la relación del hombre libre con su cuerpo, con su esposa y con los muchachos- fue reflexionado como dominio de experiencia moral en la antigüedad grecorromana?

2.3.1. La moral, la ética y los aspectos fundamentales de la “relación consigo”

Para dar cuenta de dicha problematización de la actividad sexual como experiencia moral Foucault procura hacer algunas consideraciones de lo que entiende por moral y por ética. Por moral entiende: a) un código moral: “un conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc.” (1984a, p.32), b) la conducta real de las personas: “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen” (ibíd.), es decir, la forma en que se someten o se

resisten a un principio de conducta, prohibición o prescripción, respetando o dejando de lado todo un conjunto de valores. En esta perspectiva, se hace evidente que el hallazgo de la “relación consigo” y las técnicas de sí le permiten a Foucault aislar, como un aspecto esencial de la prescripción moral, la dimensión del sujeto en su relación consigo mismo. Lo cual no sólo se constituye en un insumo para plantear una particular noción de ética, sino que además lo lleva a postular cuatro aspectos principales en la “relación consigo”. De manera que la ética, como parte del estudio de la moral, es entendida como: “elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo construirse como sujeto de una conducta moral” (Ibíd. p.275). Además los cuatro ejes fundamentales de análisis para la experiencia moral según el filósofo: la *sustancia ética*, el *modo de sujeción*²⁹, las *formas de elaboración o ascética* y la *teleología* del sujeto moral.

Para Foucault existen diversas maneras mediante las cuales el individuo puede “conducirse” moralmente no sólo buscando actuar como agente, sino como sujeto moral de su acción. Es a este respecto que considera una “determinación de la sustancia ética”, es decir: “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia prima principal de su conducta moral” (Ibíd. p.33). A su vez, el filósofo habla de una forma en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce vinculado con la obligación de ponerla en obra, a la que denomina “modo de sujeción” o “modos de subjetivación”; también señala una “elaboración del trabajo ético” o “prácticas de sí” que el individuo realiza a sí mismo no sólo para que su comportamiento sea conforme a una regla dada, sino para transformarse a sí mismo en sujeto moral de su conducta. Finalmente, indica la existencia de una “teleología del sujeto moral” que designa cómo una acción moral, a demás de tender a su cumplimiento, intenta por medio de éste, constituir una conducta moral que lleva al individuo a realizar tanto acciones siempre conformes a una regla como a un cierto modo de ser, característico del sujeto moral. (Ibíd.)

No obstante, a pesar de la distinción de la moral en los dos aspectos señalados por Foucault -código moral y conducta real de las personas-, éstos nunca pueden dissociarse del todo. La acción moral particular siempre ha de referirse a la unidad de una conducta moral y esta última siempre ha de reclamar la constitución de sí misma como sujeto moral. Bajo este aspecto Foucault señala que existen ciertas morales “orientadas hacia el código” cuya riqueza y sistematicidad recae en su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y otras “orientadas hacia la ética” en las cuales su elemento fuerte y dinámico radica en las formas de subjetivación y las prácticas de sí (Ibíd. pp.36-37). De hecho, en relación con ésta distinción el filósofo descarta la posibilidad de hacer una “historia de las moralidades” o una “historia de los códigos”, por el contrario, opta por inscribir su empresa, la “genealogía de la ética”, en el marco de: “una historia de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral [...] una historia de la “ética” y

²⁹ En francés: *mode d'assujettissement*

de la “ascética”, entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla” (Ibíd. p.36).

Ahora bien, ¿por qué o para qué tener en cuenta las anteriores consideraciones? En primer lugar, permiten entrever el trasfondo general en el cual opera la “genealogía de la ética”, estableciendo además los ejes de análisis para la experiencia moral no solamente para la antigüedad grecorromana, sino para cualquier periodo histórico que se quiera analizar, como la Edad Media (el poder pastoral) o la Modernidad (la gubernamentalidad y la biopolítica). En segundo lugar, porque estudiando la ética y no la moral, tal como la comprende el filósofo, se pone en evidencia que no hay una ruptura grande entre los códigos morales griego y cristiano lo cual le permite, al aislar la relación con uno mismo como un componente separado de la ética, abrir un campo de análisis que puede ser investigado sin importar si los códigos morales son estables o sufren grandes cambios (Davidson, 1988). De hecho, hay que recordar que esta fue la hipótesis que el filósofo debió cambiar para reiniciar el proyecto de la historia de la sexualidad. En efecto, Foucault consideraba que la moral de los antiguos comparada con la moral del cristianismo se presentaba un poco más liberal y tolerante respecto a la actividad sexual. En esta medida, asociaba el carácter rigorista y austero de la sexualidad a la moral cristiana, no obstante, tras el análisis de la “relación consigo” y las “técnicas de sí” el filósofo identifica en la moral antigua ciertos criterios de austeridad y rigorismo, los cuales encuentran continuidad en el cristianismo. De manera que si Foucault advierte un cambio entre la moral antigua y la cristiana lo hace señalando que éste se da en términos de una restructuración de las formas de “relación consigo” y una transformación de las “prácticas de sí” sobre las cuales dicha relación se apoya. En tercer lugar, porque posibilitan comprender de una forma más adecuada el modo como opera la “genealogía de la ética”, campo en el que, como se verá más adelante, se juega el carácter de “actualización” de la “apuesta ética” del filósofo.

Asignándole el valor que merecen las afirmaciones de Foucault en torno a la “genealogía de la ética” y a sus ejes fundamentales de análisis es posible, entonces, sugerir la existencia de un proyecto general, el de la “genealogía de la ética”, en el cual se vislumbra la “estética de la existencia”, como el resultado del análisis genealógico de la ética. A su vez todo ello permite comprender de una forma más adecuada el trabajo efectuado en sus últimas obras y cursos. Tal como hemos señalado, con el hallazgo de la noción de “relación consigo” y el análisis del continuo desplazamiento de las prácticas de sí en Occidente, el trabajo efectuado por Foucault se constituye en una empresa de carácter genealógico que busca establecer cómo el individuo se constituye en un sujeto de deseo y de verdad con el paso de los siglos. Ahora bien, lo que llama la atención es que tanto dicho hallazgo como el recorrido trazado en el análisis de las técnicas de sí, condujeron al filósofo a la tematización de la moral y, particularmente, de la ética y al establecimiento de una serie de categorías de análisis para el fenómeno de la acción o la conducta. Tema esencial en el que recae una de las últimas comprensiones del poder como “un modo de acción de unos sobre otros”, es

decir, como el control y determinación de cualquier tipo de conducta posible en los individuos. A este respecto vale la pena presentar algunas implicaciones que se derivan de la genealogía de la ética para el tratamiento del problema *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?* y en lo relacionado con la “apuesta” de la “estética de la existencia”.

2.4. La ética: una práctica de libertad

En la entrevista *L'éthique du souci de soi comme une pratique de la liberté*³⁰ Foucault hace unas reconsideraciones respecto del problema de la posibilidad de la acción del sujeto frente a los efectos del poder. En efecto, tras el emprendimiento de la “genealogía de la ética” y el análisis de las “técnicas de sí”, el filósofo francés encuentra una forma novedosa pero coherente con sus análisis anteriores de formular la relación entre el sujeto, las relaciones de poder y la libertad. Si bien años atrás se formulaba el problema en términos de *¿cómo llegar a ser libre del efecto del poder?* con toda la reflexión en torno a la “relación consigo” y las “técnicas de sí” en la antigüedad grecorromana Foucault advierte que el problema debe plantearse en otros términos: *¿cómo se puede practicar la libertad?* Ciertamente, Foucault advierte que la misma formulación del problema *cómo llegar a ser libre del efecto del poder*, sugiere la existencia de una libertad entendida como una meta por alcanzar al estar fuera de la dimensión opresora del poder, lo que a su vez supone que existe una estancia externa al poder. Mas como el mismo filósofo ha señalado en sus análisis del poder, éste no se halla en un exterior o un interior, ni mucho menos en algún centro fundante respecto del individuo, así como tampoco la libertad es concebida como un estado o como el resultado de una lucha frontal por parte del individuo con el poder. Por el contrario, si el poder es concebido como “un modo de acción de unos sobre otros” que está en todas partes y viene de todas partes al distribuirse reticularmente por toda la sociedad y si, además, la libertad es vista como un campo abierto de posibilidades donde diversas conductas, reacciones y modos de comportamiento tienen lugar, entonces no tiene sentido cuestionarse cómo liberarse del poder, sino cómo practicar la libertad, es decir, cómo puede el individuo asumir una conducta, una reacción y un modo de comportamiento que no ha sido establecido o controlado por el poder. En esta perspectiva, la idea de libertad remite a un cambio de tácticas dentro del mismo juego donde continuamente operan las relaciones de poder, las estrategias de lucha y el individuo.

Atendiendo a la comprensión de la ética como la “elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo construirse como sujeto de una conducta moral” (1984a, p.275), Foucault define la libertad como: “la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad” (2001i, p 1531). Ciertamente, si la ética es una forma de relación que el individuo establece consigo mismo para constituirse

³⁰ *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (2001i, pp. 1527-1548). Entrevista concedida el 20 de enero de 1984.

como un sujeto, es gracias a la manera como el individuo establezca dicha relación, es decir, al conjunto de prácticas y técnicas que emplee para conducirse en diversas relaciones (sentimental, familiar, política, social, etc.) que puede procurarse cierta libertad, la cual no supone una “liberación absoluta” de un estado de represión, sino un cambio en las tácticas y estrategias que se empleen en la dinámica de las relaciones de poder que bien puede ser entendido como libertad o una práctica de libertad, tal como lo refiere el filósofo: “¿qué es la ética, si no la práctica de la libertad, la práctica reflexionada de la libertad?” (Ibíd., p. 1530).

Pero dicha comprensión de la libertad no es azarosa, por el contrario, es el resultado de los análisis de Foucault de la Antigüedad grecorromana. Hay que recordar que para los antiguos el “cuidado de sí” fue el modo mediante el cual la libertad individual se reflexionó como ética. En este contexto, para conducirse bien y para practicar la libertad debidamente era necesario cuidar de sí mismo así como también conocerse a sí mismo para formarse, sobrepasarse y para dominar los apetitos que constantemente acechaban y desequilibraban al individuo. La libertad concebida como una práctica ética suponía entonces no ser esclavo de otra ciudad, del gobierno de otro individuo o del gobierno de las propias pasiones, lo cual exigía establecer consigo mismo cierta relación de dominación y señorío. Ahora bien, si la libertad está referida como “condición ontológica” de la ética no es porque Foucault crea que existe una “libertad esencial” con cualidades metafísicas, sino porque considera que la práctica de la libertad es “fundamental” para que el individuo pueda establecer una forma de relación consigo mismo a partir de la cual se constituya como sujeto de una conducta moral, es decir, para que haya una ética. En efecto, Foucault encuentra que en la Antigüedad el *êthos* era la materia prima o bien que era sometida por el gobierno de otro o el gobierno de los apetitos del individuo mismo o bien que era sometida a trabajo de modificación mediante el empleo de diversas técnicas. En todo caso, dicho *êthos* designaba la manera de ser del sujeto, así como una manera de proceder que resultaba visible a los otros. Por lo cual se reflejaba, por ejemplo, en la forma de vestir del individuo, en el aspecto de su forma de caminar o en la calma con la que respondía a cualquier suceso. De manera que un hombre que tenía un *êthos* notable era alguien que practicaba la libertad de una determinada manera, atendiendo a un carácter que el filósofo señala como ascético³¹ y espiritual³² por el continuo trabajo que el individuo hace sobre sí mismo.

En esta medida, si la libertad no es un estado sino una práctica, y está siempre referida al sujeto particular de una acción, para Foucault el cuidado de sí se constituye entonces como “éticamente primordial” en la medida en que la “relación consigo” es “ontológicamente primera”, es decir, es el aspecto fundamental a partir del cual el individuo puede cuidar de

³¹ Por ascetismo Foucault entiende: “un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno trata de elaborarse, de transformarse y de acceder a cierto modo de ser” (2001i, p. 1528).

³² Para Foucault la espiritualidad es: “lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer para acceder a este modo de ser” (2001i, p. 1541).

sí. De manera que cuidar de sí, es decir, saber fundamentalmente lo que se es, de qué se es capaz y cuáles son los límites que se poseen se constituye en un principio regulador para la conducta del sujeto para no abusar de su poder sobre los otros; quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes con los otros llega a establecer con éstos una relación debida, lo cual supone que si bien el cuidado ético que se procura el individuo no está centrado en los otros sino en sí mismo, en tanto que obedece a una relación propia y particular que el sujeto establece consigo mismo, dicho cuidado de sí debe resultar beneficioso para los otros al constituirse como una “conversión del poder”, como una manera de controlar y limitar el poder de los otros sobre uno mismo y de uno mismo sobre los otros. Cuidar de sí en esta medida no supone un abuso del poder o un gobierno tiránico de sí mismo y de los otros; si un individuo se aprovecha de su condición social o sus conocimientos para controlar la conducta de los otros, es decir, para imponerles su poder, está al mismo tiempo perdiendo el gobierno de sí al convertirse esclavo de sus deseos y apetitos.

En esta perspectiva, Foucault ve en las prácticas de libertad, propias de una ética del cuidado de sí, la posibilidad de contrarrestar los efectos de las relaciones de poder atendiendo al esquema de “poder como gobierno” planteado años atrás en el curso de sus investigaciones. Lo que llama la atención ahora es que pareciera que el filósofo ha agregado otro elemento a la formulación de dicho esquema y ha ampliado el carácter de la lucha o resistencia por parte del sujeto que practica la libertad. Para Foucault ahora el tema del poder se desenvuelve en tres niveles que permiten analizarlo de una forma más adecuada, a saber, los “estados de dominación”, las “tecnologías de gobierno” y las “relaciones de poder”.

En efecto, las relaciones de poder, como estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir y determinar la conducta de los otros, se presentan en todas las relaciones humanas (amorosas, institucionales, económicas, etc.) y tienen un carácter móvil, reversible e inestable en tanto que ante ellas existe la posibilidad de resistencia (de resistencia violenta, de huída, de engaño, de estrategias que inviertan la solución). En esta perspectiva Foucault sigue considerando que: “si existen relaciones de poder en todo el campo social es porque en todas partes hay libertad” (Ibíd.p.1539): no es posible ejercer una relación de poder si una de las dos partes implicadas no tiene cierta forma de libertad. Lo cual explica que el filósofo considere las relaciones de poder como “juegos estratégicos entre libertades”, pues hacen que unos intenten determinar la conducta de otros, a lo que estos responden a su vez intentando no dejarse determinar en su conducta o intentando determinar la conducta de aquéllos.

Por otra parte en el mismo esquema relacional del poder, el filósofo ubica a los “estados de dominación” y entiende por ellos: estados en los cuales las relaciones de poder son fijadas de modo tal que son perpetuamente disimétricas de manera que la margen de libertad es extremadamente limitada. Foucault advierte que en dichos “estados de dominación” las

relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes implicados una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijas. De suerte que cuando un individuo o una colectividad logran bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de éstas algo inmóvil, fijo e impidiendo una mínima reversibilidad de sus movimientos, ya sea por instrumentos económicos, políticos o militares, asistimos a un “estado de dominación”. Foucault señala que el problema ante dichos “estados” es que no se puede precisar dónde se formará la resistencia: en una clase obrera que va a resistir la dominación económica, en el sindicato o el partido político, y bajo cuál forma: la huelga general, la revolución o la lucha parlamentaria. En todo caso advierte que este tipo de articulación del poder exige un análisis pertinente que atienda el tipo y la forma precisa de dominación.

Entre las “relaciones de poder” o “juegos estratégicos” y los “estados de dominación” el filósofo francés ubica las llamadas “tecnologías de gobierno” referidas a la cuestión de la gubernamentalidad. Foucault entiende por dichas “tecnologías de gobierno” el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener unos respecto a los otros. No hay que olvidar que son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y que para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. En todo caso, para Foucault las llamadas “tecnologías de gobierno” desempeñan un papel central en las relaciones de poder, pues mediante ellas los juegos estratégicos pueden o bien cerrarse -como en el caso de un “estado de dominación”- o bien abrirse -como en el caso de una “relación de poder”-; es por el ejercicio de una “tecnología de gobierno” que un “estado de dominación” se puede fijar en relaciones asimétricas (institucionalizadas) y también es por el mismo ejercicio de una “tecnología de gobierno” que una “relación de poder” tiene un carácter fluido, reversible y abierto de modo tal que permite la creación de otras formas de constitución de la subjetividad para escapar, de cierta manera, del poder biopolítico.

Ante el anterior esquema relacional de niveles de poder Foucault postula la posibilidad de una lucha ético-política como una forma organizada de resistencia. Ciertamente, el mismo esquema de poder permite pensar que atendiendo a la forma como se articulen las “tecnologías de gobierno” es posible solidificar o desestabilizar una relación de poder. No obstante, Foucault ve en la acción ética, en tanto que se trata del control de las conductas de los individuos, el vínculo entre las “relaciones de poder” y las “tecnologías de gobierno”, el cual comporta dos finalidades³³: a) permitir “relaciones de poder” o “juegos estratégicos” con el mínimo posible de dominación y para ello ve necesario darse reglas de derecho, técnicas relacionales de gobierno, de *êthos*, de prácticas de sí y de libertad, así como

³³ Señala Foucault que el problema consiste: “en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *êthos*, la práctica de sí, que permiten en estos juegos de poder jugar con el mínimo de dominación (...) yo creo que, en efecto, ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual” (Ibíd. pp. 1546-1547).

técnicas de gestión de la relación consigo y con los otros, y b) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de las “relaciones de poder” ,pues dichas características son las condiciones de la resistencia.

Ahora bien, lo que describe Foucault no se da esencialmente en un plano teórico desde el cual sea posible establecer ciertas conjeturas en lo que respecta a la acción de los individuos. Si bien es cierto que el filósofo francés concibe la dinámica entre el individuo, la libertad y las relaciones de poder como una suerte de “juego” donde múltiples movimientos son posibles, esto lo hace para resaltar que, en tanto tal, si los individuos conocen las “reglas del juego” es posible que respondan de un modo distinto a las estrategias empleadas por el oponente³⁴. En esta perspectiva, Foucault encuentra cierta relación en las resistencias de algunas agrupaciones sociales como el movimiento gay, los movimientos feministas y de ciertos movimientos sociales surgidos en los años setenta que sin un programa político establecido lograron transformar las mentalidades y los modos de vida de muchas personas. Pero dichas resistencias comportan un carácter positivo, no se trata de una mera negación a todas las relaciones de poder, por el contrario, se trata de establecer un proceso de creación y de recreación, de transformar una situación y de participar activamente en un proceso. De modo tal resistir, tomando apoyo de la situación que se combate, se constituye para Foucault en una re-existencia, ya no un soportar hasta el cansancio, sino en un “existir de otra manera”, en un reinventarse de modo tal que la existencia no se vea disciplinada, normalizada e individualizada completamente. Por ejemplo, en lo que respecta al movimiento gay el filósofo ve la necesidad de crear un “arte de vivir” que abogue por la creación de nuevas formas de vida, de relaciones y de amistades que se instauren mediante las elecciones sexuales, éticas y políticas de los individuos en la sociedad, en el arte y en la cultura. De manera que se procure una “desexualización del placer” con la creación real de nuevas posibilidades de placer a partir de objetos extraños, utilizando ciertas partes inexploradas del cuerpo en situaciones muy inhabituales, tal como lo concibe la subcultura del sadomasoquismo. En esta medida, la exhortación de Foucault invita más a una des-identificación que a una identificación del individuo o de los colectivos sociales, lo cual supone que la resistencia no sólo se dé en términos de defensa, sino de afirmación de una fuerza creadora que constantemente se diferencia, crea e innova³⁵. Por ejemplo, en el caso de las prácticas del sadomasoquismo,

³⁴ Al respecto indica Foucault: “En una sociedad como la nuestra –lo que es muy evidente en las relaciones familiares por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas-, los juegos pueden ser extremadamente numerosos y por consecuencia las ganas de determinar la conducta de los otros es un tanto mayor. Sin embargo, cuanto más libre es la gente y más libres son unos con relación a los otros, mayores son las ganas en unos y en otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto el juego, más atractivo y apasionante resulta” (Ibíd. p. 1548).

³⁵ Señala Foucault: “si debemos situarnos con relación a la identidad debe ser en tanto que somos seres únicos. Pero las relaciones que debemos establecer con nosotros mismos no son relaciones de identidad; deben ser más bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser el mismo

éstas tienen el objetivo crear nuevos placeres y con dicha creación generar cierta identidad que converja en creaciones culturales, las cuales permiten desestabilizar tanto los estereotipos como las formas institucionalizadas de asumir los roles sexuales en la relación sexual.

Tras este breve recorrido no es difícil establecer que Foucault señala la marcada necesidad ético-política de constituir nuevas formas de subjetividad ante los mecanismos de las relaciones de poder y sus efectos normalizadores. En esta perspectiva, consideramos que tanto el hallazgo de la “relación consigo” como el análisis de las “técnicas de sí” le permitieron al filósofo francés emprender una empresa de carácter ético-genealógico encaminada a analizar las prácticas que se ha procurado y han procurado otros para la constitución del individuo en Occidente como un sujeto objeto de deseo y de verdad. No obstante, dicho análisis le permitió a su vez al filósofo establecer y caracterizar todo el fenómeno de la acción moral y la ética de modo tal que resultara provechoso para explorar en diversos periodos históricos, desde una perspectiva poco habitual, la forma como el individuo se constituye a sí mismo atendiendo a una serie de técnicas y prácticas presentes en todas las culturas conservando ciertas diferencias entre sí. Resta por lo demás dar cuenta de la “apuesta ética” de la “estética de la existencia” en relación con las categorías de análisis que Foucault establece en la “genealogía de la ética” para ello y, particularmente, en relación con el marco cronológico y temático presente en *UP* y *SS*. Ahora bien, atendiendo a los desarrollos presentados hasta el momento no resulta forzado sugerir que el filósofo francés piense la “estética de la existencia” como una posible respuesta ante las lógicas imperantes de la biopolítica y sus relaciones de poder. Sin embargo, estos aspectos anteriormente enunciados merecen un atento desarrollo y explicitación, el cual se abordará en el siguiente capítulo.

siempre. No debemos excluir la identidad si es por el sesgo [*biais*] de esta identidad que la gente encuentra su placer, pero no debemos considerar esta identidad como una regla ética universal” (2001n, p. 1558).

3. LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA COMO UN ARTE PARA LA VIDA

Luego de emprender una “genealogía de la ética”, es decir, un análisis de tipo genealógico que buscaba dar cuenta de cómo el individuo había sido llevado a descifrarse como un sujeto deseante y objeto de una verdad que le era propia desde los primeros siglos de constitución del cristianismo, Michel Foucault encuentra en la antigüedad grecorromana otro tipo de relación que el individuo establecía consigo mismo, mediante la práctica de ciertos ejercicios y “técnicas de sí”. Como resultado de este hallazgo el filósofo francés establece una conceptualización de la ética y de la moral en torno a las nociones de “relación consigo” y de “técnicas de sí” que le permiten analizar detenidamente el amplio panorama de la ética en la Antigüedad respecto a la problematización de la actividad sexual.

Consecuencia del análisis anteriormente enunciado: Foucault encuentra que el telos del dominio de la moral de la Grecia clásica y de la Edad imperial converge en lo que él denomina una “estética de la existencia”, es decir, una forma de vida y un conjunto de prácticas mediante las cuales el individuo busca tener una vida bella y dejar en los otros la imagen de una memorable existencia. Ahora bien, respecto a la consecuencia del análisis de Foucault nos preguntamos en el presente capítulo ¿cuál es la relación de la “estética de la existencia” con las categorías de análisis de la “genealogía de la ética”? y ¿cuál es la relación del marco cronológico y temático presente en *UP* y *SS* con la “estética de la existencia”? Estos interrogantes exigen una reconstrucción detallada del trabajo emprendido por Foucault en sus últimos años de producción intelectual, particularmente en las obras centrales de su último proyecto editorial de la *Historia de la sexualidad*. Por nuestra parte consideramos que el filósofo no sólo concibió el tema de la “estética de la existencia” como la descripción de un tipo de moral propio de la antigüedad grecorromana, en contraposición con la moral de la “pastoral cristiana de la carne”, sino que sobretodo vio en dicha “estética de la existencia” el *diagnóstico de nuestra actualidad moral*, es decir, una respuesta ante la ausencia en nuestra actualidad de una moral como código de reglas, más aún, nos parece posible entenderla como una salida que el mismo filósofo plantea ante el problema de *cómo se puede practicar la libertad*.

En esta perspectiva, vemos en dicha “estética de la existencia” el lugar donde reside la posible “apuesta ética” de Michel Foucault, la cual, según lo creemos, es susceptible de ser puesta en práctica en la actualidad en tanto que es vista por el filósofo como una

“actualización” de carácter genealógico. De manera que además de las preguntas respecto a la relación que guarda la “estética de la existencia” con la “genealogía de la ética” y con el marco cronológico y temático de las últimas investigaciones de Foucault, nos interrogamos acerca de cómo la “estética de la existencia” es el lugar donde descansa el proyecto ético del autor, en qué consistiría dicho proyecto, cómo se articularía respecto a las categorías de análisis propuestas por Foucault, cuáles serían algunas de las técnicas de sí que un individuo podría procurarse en la actualidad para cuidar de sí y cómo responde la “estética de la existencia” a las objeciones más fuertes que se le han señalado. En este orden de ideas, haremos inicialmente un rastreo de la categoría “estética de la existencia” en obras como *UP* y *SS*, algunas entrevistas y, particularmente, en el curso *El coraje de la verdad*. (2010). Señalaremos con base en estos apartados cuál es la comprensión de Foucault de dicha categoría y mostraremos cómo el filósofo ve en ella un *diagnóstico de nuestra actualidad moral*. Posteriormente, indicaremos por qué es posible entender la “estética de la existencia” como la “apuesta ética” de Foucault, cuál es su relación con otros recursos metodológicos empleados por el filósofo como la “arqueología” y la “genealogía”, y por qué cabe ver en ella una “actualización” de ciertos problemas presentes en la Antigüedad respecto a la moral, además de indicar cuál es la relación de dicha “actualización” con la llamada “ontología crítica del presente”. Finalmente, en el apartado “Alcances y límites de la “estética de la existencia” como apuesta ética”, mostraremos conclusivamente la articulación de la “estética de la existencia” como posible proyecto ético en Foucault con el fin de mostrar cuáles son sus alcances y sus límites. Para lo cual enunciaremos cuáles son las amenazas a las que se ve expuesto el individuo en la actualidad respecto a su constitución como sujeto ético, así como señalaremos algunas prácticas de sí que el mismo autor enuncia en algunas entrevistas y trataremos de dar respuesta a algunas objeciones y malentendidos que se le hacen a la “estética de la existencia”.

3.1. La estética de la existencia y su inscripción en la obra de Foucault

Judith Revel (2002) señala que es posible rastrear el tema de la “estética de la existencia” en los trabajos tempranos efectuados por Foucault en los años sesenta. Se trataba entonces para el filósofo, mediante el análisis de textos literarios de Blanchot, Klossowski, Bataille y Raymond Roussel, de reflexionar en torno a la cuestión de “hacer de la propia vida una obra de arte”. Dicha reflexión sería retomada veinte años después, pero referida a la problematización de la ruptura que representa la pastoral cristiana con relación a la ética de la Antigüedad grecorromana y a los análisis de la actitud moderna caracterizada por la “invención de sí”. Por otra parte, Víctor Florián (2006) señala la estrecha influencia de Nietzsche en la valoración de la estética como verdadera forma de fundamentación de la existencia y en la comprensión de la ética como trabajo estético en el cual el sujeto es visto como obra, forma o potencia que se fabrica a sí mismo: *¿Cómo se llega a ser lo que se es?*

será la expresión de Plutarco que emplea el filósofo alemán para advertir la tarea de crear nuevas formas de autosubjetivación³⁶.

En lo que respecta al último período de la obra del filósofo la noción de “estética de la existencia” encuentra su inscripción fundamental en *UP* y *SS*, en algunas entrevistas como “Sobre la genealogía de la ética...” (2001b), “El retorno de la moral” (2001i), “Une esthétique de l’existence” (2001u) y, particularmente, en *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (2010) último curso impartido por Foucault en el Collège de France en 1984.

3.1.1. *Ethos*: la estilización de la conducta

En efecto, en la introducción de *UP* el filósofo expresa la intención de mostrar cómo en la Antigüedad la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante prácticas de sí según los criterios de una “estética de la existencia” (Foucault, 1984a). En esta medida, la noción designaría un modo de sujeción, es decir “prácticas reflexionadas o voluntarias por las cuales los hombres no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que porta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (Ibíd. p. 16). En el caso de la Grecia clásica del siglo V a. C. el análisis genealógico advierte la existencia de los *aphrodisia* como dominio de preocupación moral. Dicha noción se refiere precisamente a: “actos, gestos, contactos que procuran cierta forma de placer” (Foucault, Ibíd, p.49) y que relacionan en una dinámica indisoluble el deseo, al acto y el placer. No se trataba para los griegos de problematizar ni el tipo de objetos a los que dirigían su actividad sexual ni el modo de práctica sexual que preferían. Se trataba más de cuestionar la intensidad de su actividad y sus gradaciones cuantitativas en tanto que dicha actividad implicaba dos actores, cada uno con su rol y su función, el que ejerce la actividad, en el caso del hombre libre, y aquel sobre quien se ejerce, en el caso de las mujeres, los muchachos y los esclavos. Este primer aspecto se constituye para Foucault en un elemento diferenciador de la doctrina cristiana de la carne, pues en ésta la fuerza excesiva del placer encuentra su principio en la caída y en el defecto que desde entonces marca la naturaleza humana. De manera que el placer es visto como un mal que corrompe al individuo y que por lo mismo es necesario contener y redimir. En cambio, para Platón, Aristóteles y Arístipo la naturaleza puso en el individuo una fuerza necesaria y temible, que está presta siempre a desbordar el objetivo que le fue impuesta, es por eso hay que medirla, imponerle frenos, subordinarla y condicionarla.

³⁶ A propósito de la relación entre Nietzsche y Foucault en torno a la muerte de Dios y sus implicaciones para la ética del cuidado de sí: Milchman, A. & Rosenberg, A. (2007). “The aesthetic and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault”. A su vez, respecto al cuidado de sí y, particularmente, a la ética y la concepción estoica de la filosofía como terapia del alma en Seneca: Michael Ure (2007). “Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self”.

El segundo aspecto relevante en la moral de la Grecia clásica es el de la *chrēsis aphrodisiōn*, el uso de los placeres. La noción refería a la manera como el individuo conducía su actividad sexual, el régimen que se permitía o se imponía, las condiciones en las cuales efectuaba los actos sexuales y la parte que les procuraba en su vida. Práctica de prudencia, de reflexión y de cálculo en la manera como el individuo distribuye y controla sus actos, en el uso de los placeres se reflexionaba sobre el cuidado de una triple estrategia: el hecho de mesurar el placer por la necesidad que suscita el deseo, el momento oportuno (*kairos*) para realizar la actividad sexual y el estatus, modo de vida, mediante el cual se modula el uso de los placeres. Foucault habla a este respecto de una “universalidad modulada” en los griegos, pues no se trataba, a diferencia del cristianismo, de una forma de austeridad que, bajo la forma de una “ley universal” tuviera que someter a todos los individuos de la misma forma. Por el contrario, el individuo se constituía como sujeto ético por una actitud y una búsqueda que individualizaban su acción, la modulaban y por lo mismo podía darse un esplendor singular por la estructura racional y reflexiva de su dominio moral.

El tercer aspecto fundamental en la moral de los griegos era el de la *enkrateia*. Término empleado para designar una forma activa de dominio de sí³⁷ que permite al individuo resistir o luchar y asegurarse su auto-control en el campo de los deseos y de los placeres. Ahora bien, dicho ejercicio de dominación implicaba una relación agonística con los deseos y los placeres en la que la conducta moral era entendida como una batalla por el poder con uno mismo; luchar contra los deseos y los placeres es mesurarse a sí mismo, es hallar la virtud y en tanto que esto supone un tipo de relación que el individuo establece consigo mismo en los términos de “dominación-obediencia”, “mando-sumisión”, “dominio-docilidad”. En esta medida, si la “relación consigo” es vista como una lucha, es necesario entonces que el individuo se entrene, que acceda, por ejemplo, al principio socrático de la *askēsis*, según el cual la exigencia de ejercicio físico viene acompañada de la necesidad de ocuparse de sí para buscar la transformación de sí mismo. Foucault señala otros escenarios donde la necesidad de la *askēsis* era relevante como por ejemplo, el de la vida doméstica (gobernar la casa de la misma forma como se gobierna a sí mismo) o el del gobierno de la ciudad (gobernar a los otros así como se gobierna la casa y a uno mismo). Este tercer aspecto supone cierta diferencia con la pastoral cristiana de la carne, pues para los griegos la *askēsis* es vista como un ejercicio indispensable para que el individuo se constituya en sujeto moral, en cambio, para el cristianismo es vista como “ascética”, es decir, como un corpus de prácticas singulares que constituyen un arte específico del alma con sus técnicas, procedimientos y recetas que establecen la relación del individuo consigo mismo en los términos de “elucidación-renuncia” o “desciframiento y purificación”. De manera que el filósofo no duda en señalar que la relación entre paganismo y cristianismo no se daría en una interiorización progresiva de la regla, del acto y de la culpa por parte de este último,

³⁷ En francés: *maîtrise de soi*

sino como una reestructuración de las formas de “relación consigo” y una transformación de las prácticas y de las técnicas sobre las cuales dicha relación consigo se apoya.

Un cuarto y último aspecto de la moral griega sería el de la *sōphrosunē*, es decir, aquel estado de “temperancia” y “sabiduría” al cual se arribaba tras el ejercicio de dominio y moderación en la práctica de los placeres y que era caracterizado como una *libertad*. Si bien no se desconoce que la libertad que se pretendía preservar era la del conjunto de los ciudadanos de la ciudad, no obstante, para que dicha libertad fuera una realidad era necesaria la libertad individual de los ciudadanos, entendida ésta como el dominio que un individuo es capaz de ejercer sobre sí mismo, como el poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los otros. Esto es así pues aquel que debe dirigir a los otros deber ser un individuo capaz de ejercer una autoridad perfecta sobre él mismo, buscando dominar sus apetitos y regulando sus deseos, en últimas, debe ser aquel *hombre* que posee la virtud de la temperancia. Ahora bien, lo que encuentra Foucault es que el hombre temperante, es decir, el hombre que caracteriza su modo de ser por la libertad y el poder que ejerce sobre sí mismo y los otros, debía establecer una relación particular con la verdad, con el *logos*. El individuo no podía constituirse como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirse al mismo tiempo como sujeto de conocimiento, es decir, sin establecer una relación con el *logos* en la cual éste último permanecía bajo la forma de una estructura jerárquica que permitía someter los deseos y regular el comportamiento, así también bajo una forma de práctica de prudencia o de conocimiento de sí mismo para practicar la virtud, tal como se constata en Platón, Aristóteles y Jenofonte.

Pero no se trataba de una relación con la verdad que implicara un desciframiento de sí o de una hermenéutica del deseo, tampoco de una obligación que llevaría al sujeto a decir la verdad sobre sí mismo como en el caso del cristianismo. Señalando estas enormes diferencias entre la moral antigua y la pastoral cristiana de la carne en lo que respecta a la relación con la verdad para la constitución del sujeto moral, Foucault indica que dicha relación con la verdad conduce a una *estética de la existencia*, entendiendo por tal:

Una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el *logos*, por la razón y la relación con la verdad que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo (1984a, p.103).

Se trataba entonces para el individuo de tener una existencia temperante fundada en la verdad, de realizarse como sujeto moral en la práctica de una conducta mesurada, muy visible para todos y digna de una larga memoria. En esta medida y en el marco de análisis de cómo la práctica sexual fue constituida como campo moral en la Antigüedad, Foucault

establece los elementos que constituyen dicho campo moral y en los cuales se halla la estética de la existencia en función de las categorías de análisis de las “genealogía de la ética”: los *aphrodisia* o actos mediante los cuales el comportamiento sexual era reconocido como *sustancia ética*, el principio mediante el cual se regulaba la actividad sexual *chrēsis aphrodisiōn* que se constituye en el *modo de sujeción*, la *enkrateia* o trabajo que el individuo debía ejercer sobre sí mismo para constituirse en sujeto moral que corresponde a las *formas de elaboración* y, finalmente, el modo de ser al cual el individuo accedía por medio del dominio de sí, caracterizado por una libertad activa en estrecha relación con la verdad, el de la *sōphrosunē* que se establece como *teleología del sujeto moral* y, más importante aún, que inscribe la noción de *estética de la existencia* como el *telos* del dominio moral de la Grecia clásica del siglo V. a. C.

Ahora bien, la reflexión moral de la Antigüedad no solamente estaba orientada hacia la “estética de la existencia”, sino que según Foucault ésta era acompañada además por una *estilización de la actitud*. En efecto, dicha estilización obedece a un modo de ser del sujeto, el cual se traduce en sus costumbres, sus gestos, su forma de afrontar la vida, en suma, corresponde a lo que los griegos denominaban *ethos* (Castro, E. 2006). Wilhelm Schmid señala precisamente que dicho *ethos* se materializa en prácticas, costumbres y relaciones de dominio en las cuales y contra las cuales se forma, de manera que: “si el estilo es una técnica, la estética de la existencia es su resultado, siempre y cuando esto se comprenda bajo el aspecto de la existencia” (2002, p.209). Entre estilo y estética de la existencia se gesta entonces cierta relación funcional, pues si bien el objetivo del individuo es tener una vida bella, la *forma* como procure dotar su existencia de dicha belleza ha de variar en función de su *estilo* de existencia, de las *técnicas de sí* que emplea para ejercitarse y, como se indicará más adelante, del *cuidado de sí* que se suministra constantemente. En el caso particular de la reflexión moral en la Antigüedad, presente en *UP* Foucault encuentra un “enrarecimiento de la actividad sexual” pues ésta se presenta como una especie de exigencia abierta, ni los médicos dan consejos sobre el régimen ni los moralistas ofrecen exhortaciones a los maridos sobre respetar sus esposas y esto obedece a que: “la temperancia sexual es un ejercicio de la libertad que toma su forma en el dominio de sí; y éste se manifiesta en la manera como el sujeto se mantiene y se contiene en el ejercicio de su actividad viril, la manera como se relaciona consigo mismo en la relación que tiene con los demás” (Foucault, 1984a, p. 107). En esta medida, el filósofo francés opta por analizar tres prácticas constantes en la Antigüedad, el régimen, el gobierno doméstico y el cortejo en el comportamiento amoroso, con el fin de señalar cómo dichas prácticas fueron reflexionadas por la medicina y la filosofía no ya para codificar la conducta sexual, sino para *estilizarla*. De manera que analiza estilizaciones en la *Dietética*, como arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo, estilizaciones en la *Económica*, como arte de la conducta del hombre como jefe de familia, y estilizaciones en la *Erótica*, como arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en la relación de amor (Ibíd.).

En lo que respecta al individuo y su relación con los placeres, la *Dietética*, en la moral del siglo V a. C., se centraba en torno a la inquietud de definir un uso de éstos en función de cierta forma de ocuparse de su cuerpo: los ejercicios, los alimentos, las bebidas, el sueño y las relaciones sexuales se integraban entonces en un régimen que procuraba no tanto una terapéutica, es decir, una cura de las formas patológicas, como una técnica de existencia que buscaba integrarse de la mejor forma posible a la gestión de la salud y a la vida del cuerpo. De manera que la dieta de los placeres sugería una oscilación de la práctica sexual entre lo menos y lo más en una búsqueda constante de la temperancia; un uso medido y oportuno de los *aphrodisia* daría cuenta de la relación entre los estados variables del cuerpo y las propiedades cambiantes de las estaciones, así como advertiría los riesgos y peligros vinculados a la violencia del acto, al gasto del esperma y a la relación de la procreación con la muerte y la inmortalidad.

Por su parte, la *Económica* constituía todo un arte para el gobierno del *oikos*; daba cuenta del tipo de relación que establecía tanto el marido como la mujer en la vida matrimonial y procuraba una estilización de la conducta de ambos en el hogar. Si bien existía la exigencia de renunciar a toda actividad sexual exterior al matrimonio, ésta se daba en términos distintos para sus miembros. El hombre, en tanto jefe del hogar, ejercía un poder directo sobre su mujer y al sólo tener relaciones con ella revelaba la temperancia propia de un individuo capaz de gobernarse a sí mismo, de gobernar su hogar (la mujer, el patrimonio y los esclavos) y, en últimas, de mantener su estatus de ciudadano dentro de la *polis*. Entre tanto, la mujer al estar bajo el poder de su marido sólo podía tener relaciones con éste pero a su vez este mismo hecho la hacía la señora³⁸ de la casa y madre de futuros ciudadanos libres. En esta medida, el tipo de fidelidad presente en la relación matrimonial y en el gobierno de la casa no está mediado por una obligación directa, simétrica y recíproca, sino por una *disimetría esencial* en la cual la relación del marido y de la mujer obedece a un modo diferente de relación consigo, temperancia para uno y virtud para el otro respectivamente.

Finalmente, la *Erótica* comprendía buena parte de la problematización de la actividad sexual de los hombres adultos libres con los muchachos. Se trataba para los griegos de discutir el “juego abierto” de la relación entre aquellos hombres que por su disposición (de edad y de estatus social principalmente) podían yacer con los jóvenes muchachos en una actividad sexual en la cual éstos eran objeto del placer, sin embargo, la dificultad radicaba precisamente en que los muchachos a su vez se convertirían en hombres libres, sujetos en la relación: ¿cómo del objeto de placer hacer el sujeto maestro de sus placeres? era la pregunta que conducía dicha reflexión. De manera que la *Erótica* designaba precisamente toda una estilización de la conducta de ambos, del cortejo, los regalos, las promesas y los compromisos entre el hombre y el muchacho, en un juego complejo que implicaba el dominio de sí del amante y del amado.

³⁸ En francés : *maîtresse*

En estos tres campos de problematización de la conducta sexual en el mundo griego del siglo V a.C. Foucault encuentra cierta exigencia de austeridad implicada en la constitución de un sujeto señor de sí mismo. No obstante, dicha exigencia de austeridad no obedecía a una ley universal ante la cual todos debían someterse, se trataba en cambio de seguir un *principio de estilización* de la conducta sólo para aquellos que querían dar a su existencia la forma más bella y más acabada posible. Es en este contexto que el filósofo formula la ética como “la elaboración de una forma de relación consigo que permite al individuo constituirse en sujeto de una conducta moral” (1984a, p.275).

Cabe resaltar de lo visto hasta el momento que en *UP* se halla esbozada, en líneas generales, el tema de una “estética de la existencia” como la descripción de un tipo de moral, la de la Grecia clásica, en contraposición con la moral de la pastoral cristiana de la carne. Hay que decir que dicha contraposición es transversal no solamente en *UP* sino también, como se verá, en *SS* y en el *Coraje de la verdad*. Pero no se trata de mantenerse en la comprensión de la “estética de la existencia” como descripción de un tipo de moral, sino que además, es necesario mostrar cómo el filósofo amplía dicha comprensión y ve en la “estética de la existencia” el “diagnóstico de nuestra actualidad moral”, diagnóstico que es posible comprender como una suerte de “apuesta ética”. Pero antes de arribar a dicho punto es necesario desarrollar otros aspectos subsecuentes al tema en cuestión, particularmente el del “cuidado de sí”, presente en *SS*, y el de la “parrhésia ética”, cuestión neurálgica de reflexión en el *Coraje de la verdad*.

3.1.2. El cuidado de sí

Del mismo modo que en *UP* en *SS* Foucault se presta a anunciar la problematización sexual de los placeres en el dominio moral, médico y filosófico, pero ahora centrado en el marco cronológico de los dos primeros siglos del Imperio romano. En esta media, el filósofo advierte una serie de cambios, desplazamientos e incluso ciertas fisuras que se empiezan a gestar entre la moral sexual de la Grecia clásica y la moral sexual de un número considerable de escuelas de la llamada “filosofía imperial” o “filosofía helenista”. De manera que, con la atención puesta en el tipo problematización de la actividad sexual en este período, el análisis le permite identificar, sino el surgimiento, por lo menos el desarrollo de una *cultura de si* estrechamente relacionada con la cuestión del “cuidado de sí”³⁹ y fuertemente sujeta a ciertas técnicas de estilización de la conducta que responden, o por lo menos Foucault procura hacerlas responder, a los tres dominios de problematización trazados en *UP*: la Dietética, la Económica y la Erótica, a saber, el Cuerpo, la Mujer y los Muchachos respectivamente.

³⁹ Cabe señalar que el curso dictado en 1982 *La hermenéutica del sujeto* (2002) Foucault analiza el tema del cuidado de sí en relación con sus formulaciones teóricas y, particularmente, en relación con un conjunto de prácticas, técnicas y procedimientos mediante los cuales el individuo se constituye como un sujeto ético en una relación determinada consigo mismo.

Si hay una problematización mucho más intensa de los *aphrodisia* respecto a la Grecia clásica, la cual se traduce en un aumento en la reflexión sobre la austeridad sexual, insistencia en los efectos de los abusos de los placeres para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto a los significados espirituales del amor por los muchachos. Es porque en la época imperial se intensificó la relación consigo por la cual el individuo se constituye como sujeto de sus actos y no, o por lo menos no totalmente, por la manifestación de un individualismo creciente o la valorización de la vida privada.

En esta medida, en *SS* Foucault no vacila en señalar que: “en el lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo del cuidado de sí, los dos primeros siglos de la época imperial pueden ser considerados como la cumbre de una curva: *una manera de edad de oro en la cultura de sí*” (1984b, p.59, le cursiva es mía). En efecto, dicha cultura de sí se caracteriza por el hecho de que la *tecnē tou biou*, el arte de la existencia bajo sus formas diferentes, se encuentra dominado por el principio “hay que cuidar de sí mismo”⁴⁰, el cual funda la necesidad, comanda el desarrollo y organiza la práctica en general desde la Antigüedad. Precisamente el filósofo habla de curva puesto que dicha cultura de sí ya se gestaba en la Grecia clásica aunque con ciertos matices diferentes.

Sócrates en *El Alcibíades I* muestra al joven Alcibíades que es presuntuosa su ambición de querer encargarse de los destinos de la ciudad y de gobernar a los otros, sino no ha aprendido a gobernarse a sí mismo. No basta el estatus, la herencia o la belleza, el gobierno es una cuestión de técnica [*tecnē*], de un saber hacer y éste se aprende mediante la disciplina [*askesis*]. Sumado a la relación política y pedagógica el cuidado de sí demanda un conocimiento de sí: “conócete a ti mismo”, para gobernar a los otros es necesario conocerse a sí mismo y para esto la *tecnē* es esencial pues permite establecer un vínculo entre el sujeto y la verdad dado en los términos de un modo de vida cuyo objetivo es que lo que el sujeto hace sea el resultado de lo que piensa y cree. Por su parte, en *La Apología* Sócrates se presenta ante el tribunal ateniense como el maestro del cuidado de sí en tanto que los dioses le han dado del mandato de recordar a los hombres que deben preocuparse no por sus riquezas ni por su honor, sino por ellos mismos y por su alma.

Foucault encuentra que dicho tema del cuidado de sí, consagrado por Sócrates, es retomado por las escuelas filosóficas posteriores pero ahora con fuerza tal que constituye una “verdadera cultura de sí” (Ibíd.). Lo que significa que el precepto “hay que cuidar de sí mismo” se convirtió en la época imperial en un imperativo que circuló en diversas doctrinas (platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo, cinismo, pitagorismo, escepticismo), y que tomó la forma de una actitud, de una manera de comportarse e impregnó las formas de vivir; se desarrolló en procedimientos, prácticas y recetas que los individuos reflexionaban,

⁴⁰ En francés: *prendre soin de soi-même*

desarrollaban, perfeccionaban y enseñaban, en últimas, se constituyó en toda una *práctica social* que daba lugar a relaciones *interindividuales* y a intercambios, comunicaciones e incluso a instituciones. De manera que se convirtió progresivamente en un cierto modo de conocimiento y de elaboración de un saber.

A diferencia de la concepción de la Grecia clásica, el cuidado de sí es visto como un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida. Pero dicho principio no requiere simplemente de una actitud general o una atención difusa, la noción de *epimélēia* [cuidado] no sólo designa una *preocupación*, sino todo un conjunto de *ocupaciones*⁴¹ como las actividades de la casa, la administración de la ciudad, el cuidado de los enfermos o los deberes que se ofrecen a los dioses y a los muertos. Ejercicios, prácticas, actividades son términos que se emplean para designar el conjunto de acciones referidas al cuidado de sí como los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos, las meditaciones, los diálogos, las lecturas y la escritura. Particularmente, Foucault señala la importancia de estas dos últimas actividades: “alrededor del cuidado de sí, toda una actividad de palabra⁴² y escritura se desarrolló, donde están unidos el trabajo de sí sobre sí y la comunicación con el otro” (1984b, p.67). En esta medida, el cuidado de sí no constituye, como se podría pensar, un ejercicio de soledad, sino toda “una *verdadera práctica social*” (Ibíd. la cursiva es mía) por cuanto se desarrolló en estructuras más o menos institucionalizadas, en comunidades, grupos y escuelas, así como también en las relaciones habituales de parentesco, de amistad y obligación. A este respecto, el cuidado de sí aparece ligado intrínsecamente con el “servicio del alma” en el cual se gesta la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas como las que pueden existir entre el maestro y el discípulo. En este sentido, dicho precepto se vincula a su vez con el pensamiento y la práctica médica bajo la idea del cuidado del alma y supone por lo mismo otro tipo de relación con el cuerpo. Sumado a lo anterior, en la práctica del cuidado de sí el precepto délfico “conócete a ti mismo” [*gnothi seautón*] ocupa un lugar importante y genera todo un “arte del conocimiento de sí”, el cual se ve reflejado en toda una serie de prácticas específicas de examen y de ejercicios codificados que tienen por objeto que el individuo establezca un tipo de relación con la verdad. Ahora bien, no sobra señalar que el objetivo común de las prácticas de sí, las cuales pueden ser reagrupadas en la cuestión del cuidado de sí, era el de la *conversión de sí*. Telos

⁴¹ A este respecto vale la pena señalar la desafortunada traducción al español del título del volumen tres de la *HS Le Souci de soi* por *La inquietud de sí*, cuando debería ser traducido como *El cuidado de sí*. En francés el sustantivo *souci* es entendido como preocupación/cuidado tal como lo figuran las expresiones *prendre souci* [cuidar de sí], *se faire du souci* [inquietarse], *avoir souci de* [preocuparse por]. En inglés el título *Le souci de soi* es vertido como *The care of the self*, donde el sustantivo *care* designa el sentido de cuidado, atención, preocupación, inquietud, tal como se entiende en las expresiones *take care*, *take care of* [cuidar, atender, encargarse de, ocuparse de] o en el mismo uso del verbo *to care* [tener cuidado, prestar atención, cuidar, cuidarse].

⁴² En francés: *parole*

en el que la relación consigo es definida como una relación concreta que permite al individuo disfrutar/ alegrarse⁴³ de sí por el placer que toma para sí mismo al desviarse de las preocupaciones del exterior y del temor del porvenir.

Cambio de visión del sujeto político pues ser noble ya no su pone un acceso a la política, por el contrario, ser político es ahora una cuestión de elección personal; cambio de condición de edad y estatuto para la práctica ya que no importa la edad ni la condición social para cuidar de sí; cambio de objetivo pues ahora no es un ejercicio para gobernar a los otros, sino simplemente para gobernarse a sí mismo sin saberse necesariamente en un rol social ya sea en la polis o en el *oikos*. Todos estos desplazamientos, alteraciones y diferencias de acentuación en lo que respecta a la moral sexual de los siglos I y II d.C. respecto a la moral sexual del siglo V a.C. llevan a Foucault a sugerir, por lo menos de manera indirecta, que en el período socrático-platónico no hay propiamente ni *tecnologías del yo* ni *estética de la existencia*. Hay una *tecnē* sobre la vida; la “estética de la existencia” sólo surge cuando el cuidado de si se vuelve un fin en sí mismo, cuando la estilística de la vida se independiza de cualquier otra instancia y el individuo puede cuidar de si, la *tecnē tou biou*, se constituye progresivamente en una tecnología del yo y la “estética de la existencia” surge en la época imperial como construcción de un *ethos* filosófico (Santiago Castro-Gómez).

En lo que respecta a la estilización de la conducta moral de la época, ésta comporta en la Dietética y en la problematización de la salud un cambio marcado por una inquietud más intensa en las correlaciones entre el acto sexual y el cuerpo, así como por la ambivalencia de sus efectos y sus consecuencias perturbadoras. Por su parte, la Económica y su respectiva problematización del matrimonio y de la relación con la mujer se ve modificada en tanto que se valoriza el vínculo conyugal y la relación que lo sostiene, si el marido debe conducirse justamente y moderarse constantemente ya no es por mantener su estatus, sino por la naturaleza del vínculo, su forma universal y las obligaciones recíprocas que de éste se derivan. Ahora bien, si el filósofo habla de principios y de reglas que valen universalmente para aquellos que quieren dar a su existencia una forma honorable y bella, advierte que: “es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que sólo es practicada de todas maneras por algunos” (1984b, p.215). Finalmente, en lo concerniente a la Erótica y la relación con los muchachos la necesidad de abstinencia es percibida cada vez menos como una forma de dar a las formas de amor los más altos valores espirituales, por el contrario, es percibida con el signo de una imperfección pues a ésta subyace una práctica de los placeres organizada alrededor de la relación simétrica y recíproca entre el hombre y la mujer.

En *SS* encontramos un tema estrechamente ligado a la “estética de la existencia”, el del “cuidado de sí”, principio regulador para la vida social y personal y uno de los grandes

⁴³ En francés: *jouir*

fundamentos del arte de vivir de la Antigüedad. Con dicho tema Foucault nutre la reflexión sobre la “estética de la existencia” pues ésta, además de ser vista como el telos del dominio moral de la Antigüedad, adquiere el estatus de una práctica social, de un intensificador de las relaciones interpersonales en el hogar, en la escuela filosófica o en la misma vida en comunidad al interior de las grandes ciudades como Alejandría o Cartago. En esta perspectiva, sobresale que la búsqueda de tener una vida bella en la Antigüedad no suponía un culto exacerbado a la belleza perceptible o a un placer ciego que desatendía por completo la existencia del otro. Con la noción del “cuidado de sí” la “estética de la existencia” deja de ser vista como la práctica restringida de una élite aristocrática del siglo V a. C. Si bien aún en la Edad imperial sigue siendo una práctica de algunas escuelas o de ciertos grupos, Foucault concentra sus esfuerzos en demostrar cómo dicho “cuidado de sí” supuso un cambio progresivo en las prácticas o técnicas de sí, así como también en las formas de “estilización de la conducta”, las cuales cada vez más se fueron enfocando en el individuo mismo y en la relación que éste establecía consigo mismo y con sus próximos. Pero aún hace falta desarrollar un aspecto que en *UP* Foucault señalaba como fundamental de la “estética de la existencia” y es el de la relación que suponía ésta con el tema del *logos* y la relación con la verdad que cada individuo debía establecer para constituirse realmente como sujeto de una conducta moral. Razón por la cual desarrollaremos algunos aspectos presentes al respecto en el curso *El coraje de la verdad*, mediante los cuales Foucault amplía la comprensión de la “estética de la existencia” e inscribe en ella su trabajo investigativo en curso.

3.1.3. La parrhesía ética: el decir veraz

Tal como lo señala Frédéric Gros (2002b) se tiene la costumbre de hacer del último Foucault el de la historia de la sexualidad pero hay que señalar que en los cinco años que el filósofo estuvo concentrado en el análisis de la Antigüedad sólo uno⁴⁴ fue consagrado a la sexualidad griega, en los otros no deja de perseguir un sólo tema y objeto: escribir una historia de aquello que anuda el sujeto con la verdad, determinar *¿cuáles son las formas históricas que aseguran en occidente el anudamiento del sujeto con la verdad?*, *¿según cuáles formas, cuáles procedimientos y con qué efectos de subjetivación un sujeto se liga a una verdad?* En esta medida, en el curso de 1983 *El gobierno de sí y de los otros* (2009) Foucault se concentró en el análisis de la cuestión de la *parrhesía*, es decir, del hablar franco⁴⁵, del coraje de decir la verdad para quien habla y asume el riesgo de decir toda la verdad que concibe, pero a su vez del coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad que escucha. Se trataba entonces, en dicho curso, de dar cuenta de la práctica de la *parrhésía* en la política de la Grecia clásica, *parrhésía política* (Pericles, Solón) que

⁴⁴ En el curso de 1980 *Subjetivité et vérité* [Subjetividad y verdad] Foucault se centró de modo fundamental en las técnicas que versan sobre la problemática de la *aphrodisia* y el uso de los placeres (*khrosis aphrodision*) en la Antigüedad grecorromana.

⁴⁵ En francés: *franc parler*

como práctica, derecho, obligación y deber impulsaba al individuo a decir la verdad en relación con la ciudad, las instituciones de ésta e, incluso, con su mismo estatus como ciudadano.

En el curso de 1984 *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* Foucault analizó cómo se gestó una transformación de dicha *parrhesía política* en una *parrhesía ética* (Sócrates), en la cual el individuo se hace sujeto de una verdad pero ahora ésta última referida a su manera de hacer, de ser y de conducirse, es decir, orientada hacia su *ethos*. En efecto, el personaje encargado de visibilizar una comprensión tal del decir veraz es Sócrates. Tras el análisis de varios textos como *La Apología* y *El Fedón* Foucault encuentra en la figura de Sócrates un entrelazamiento del tema del “cuidado de sí” con el de la *parrhesía ética*. El decir veraz valeroso de Sócrates aspira a transformar el modo de ser de sus interlocutores con el fin de que éstos aprendan a cuidar como corresponde de sí mismos. En esta medida, el objeto de la *parrhesía socrática* es el *bios* (la vida), su hablar franco se articula con un *estilo de vida*, su vida se da en una intrínseca armonía con su discurso. Se habla de coraje pero no se trata de designar con dicho término solamente la valentía y la bravura que hay que tener para decir la verdad, en lo que respecta a las formas de veridicción sólo hay un coraje y es aquél que sostiene un decir veraz y un estilo de existencia. En el caso del cuidado del decir veraz socrático éste exige un coraje así como un cuidado del mundo y de los otros, aunque para dicho cuidado sea necesaria la adopción de una verdadera vida como crítica permanente del mundo (Gros, 2010).

En el análisis del diálogo el *Laques* Foucault halla un desarrollo mucho más acabado de la *parrhesía socrática* debido a que, en el mismo, Sócrates se presenta como aquel individuo que tiene el coraje de realizar la exigencia de la verdad en la trama visible de su existencia. Varias razones da Foucault para señalar la importancia del diálogo: Sócrates pone en evidencia cómo el tema de la *parrhesía* se liga con la cuestión del coraje, como se advertía anteriormente, además se da cuenta allí de la relación del hablar franco con el principio de la necesidad de aplicarse sí mismo, cuidar de sí mismo. Pero dicho principio obedece a la autoinstauración del individuo a su propia vida, a su manera de ser y de hacer a lo largo de toda su existencia y no al descubrimiento de una *psikhé* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo. A este respecto Foucault establece una comparación crucial entre dos diálogos platónicos en los cuales, en boca de Sócrates, el tema de la *parrhesía* y del “cuidado de sí” se relacionan en una raíz común pero a su vez divergen en aspectos esenciales, a saber, el *Laques* y el *Alcibíades*. En ambos diálogos más que una sutil diferencia fruto de un análisis conceptual, el filósofo halla: “el punto de partida de dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental” (2010, p.173). Si bien ambos diálogos comparten el tema de “rendir cuentas de uno mismo” [*didonai logon*] y cuidar de sí, en el *Alcibíades* dicho fondo común conllevaba a la autoinstauración del individuo conforme al descubrimiento de una *psyqué* como realidad ontológica distinta, la cual es correlativa a una forma de autoconocimiento que tiene la

forma de la contemplación del alma por sí misma y el reconocimiento por sí misma de su modo de ser. Todo ello repercute en la instauración del sí mismo como realidad ontológicamente distinta al cuerpo bajo la forma de un alma que tiene la posibilidad y el deber ético de autocontemplarse. Esto da lugar a una forma de decir veraz cuyo objetivo es reconducir al alma hasta el modo de ser y el mundo que le son propios, en últimas, todo ello configura un tema fundamental en el discurso de la metafísica en Occidente cuando se tenga que hablar del lugar del ser del hombre y cómo del fundamento ontológico de dicho ser se deriva la ética y las reglas de conducta. Por su parte, en el *Laques*, como se advertía anteriormente, la autoinstauración del individuo se hacía referida ya no al alma, sino al *bios* y al modo de vida. En este sentido, dicha autoinstauración es correlativa también a un “conocimiento de sí” pero ahora referido a la forma de la prueba, el examen y el ejercicio concerniente a la manera de conducirse, lo cual conlleva a un modo de decir veraz que no se circunscribe el lugar de un discurso metafísico, sino que pone como papel y fin dar al *bios*, a la vida, a la existencia una forma determinada.

De esta manera Foucault halla en Platón, autor de los diálogos en cuestión, sino la génesis puesto que reconoce que el tema de la existencia bella ya se encuentra en Homero y Píndaro, por lo menos un momento cumbre en el que la cultura griega estableció cierta relación entre dicho tema y la preocupación por el decir veraz. En el momento socrático, es decir, a finales del siglo V a.C. se establecieron dos tradiciones: una *metafísica del alma* (con el diálogo el *Alcibíades*) que se consagra en fundar en el discurso y por la contemplación teórica el vínculo originario del alma y la verdad trascendente y una *estética de la existencia* (con el diálogo el *Laques*) que busca dar a la vida una forma visible, armoniosa y bella. Al respecto señala Foucault en la clase del 29 de febrero de 1984 de *El coraje de la verdad* (primera hora):

Trato de recuperar de tal modo, al menos en algunos de sus lineamientos más antiguos y arcaicos, la historia de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, estética de la existencia. Es decir, no sólo –o no tanto, por el momento- las diferentes formas que pudieron adoptar las artes de la existencia, [lo cual] exigiría desde luego toda una serie de estudios específicos. Mi intención es en cambio comprender, tratar de mostrarles y mostrarme a mí mismo cómo, en virtud del surgimiento y fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como obra bella. Con ello estamos ante la apertura de un campo histórico de gran riqueza. Hay que hacer, por supuesto, la historia de la metafísica del alma. También hay que hacer- lo cual [constituye] hasta cierto punto, su otro lado y asimismo la alternativa- una historia de la estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible [...] esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras (2010, pp. 173-174).

De manera que la noción de “estilística de la existencia” así como la de una “historia de la estética de la existencia” tienen, según Foucault, en el marco de los análisis de la cuestión

de la *parrhesía ética* su punto de arranque (Schmid, 2002). Llama la atención a su vez que en *UP* la mayor alusión al tema de la “estética de la existencia” hubiese sido dada haciendo referencia a la relación del individuo con la verdad. Es más, no sobra decir que Foucault arriba al tema de la “relación consigo” al comparar las técnicas cristianas de existencia y examen de consciencia con las de la Antigüedad tardía, más aún, cuando dichas técnicas reposaban sobre la base de la relación del sujeto con la verdad. En esta medida, la “estética de la existencia” mienta una serie de prácticas por las que el individuo procura dar una forma bella a su vida, pero no se trata de un mero “esteticismo”, por el contrario, si se pretende hacer de la vida una obra de arte, digna de trabajo estético, es necesario hacerlo sobre la base de un trabajo constante con la verdad del individuo, en el cual su vida, su existencia es el mejor escenario para plasmar su decir veraz; el coraje con el que vive y afronta las relaciones de dominación (poder) sólo puede estar dado en términos de una actitud que busca modificar su *ethos* y el de los otros en una serie de técnicas y actividades de carácter interpersonal.

Como se ve, el análisis de la *parrhesía ética* supone un entrelazamiento entre el tema del “cuidado de sí” y el del decir veraz, análisis que por lo demás no implica sólo una mera ampliación conceptual, sino la apuesta en perspectiva global de la historia de la filosofía, en la cual el filósofo francés inscribe parte de su trabajo investigativo en curso cuando afirma que trata de recuperar *la historia de la estética de la existencia*⁴⁶. Parece ser entonces que los años de trabajo respecto al tema de la “relación consigo” y las “técnicas de sí”, así como el haber emprendido una “genealogía de la ética” en el marco de la Antigüedad grecorromana llevaron a Foucault a concentrarse puntualmente en el tema de la “estética de la existencia”. De suerte que el filósofo busca develar la “emergencia” de dicha tendencia de concebir la vida como una obra de arte en Occidente y a partir de ella procura vislumbrar una forma distinta de constitución del sujeto mediante la aplicación de técnicas de sí y de relación con la verdad que no corresponden, propiamente, con la formas de constitución de la subjetividad y las formas del decir veraz del cristianismo o, incluso, de la Edad Media o de la Modernidad. Ahora bien, el trabajo del filósofo francés no se reduce a caracterizar la cuestión de la “estética de la existencia” en la filosofía pagana antigua y en la filosofía helenista. Aunque hace breves alusiones al respecto, tal vez porque pensaba seguir investigando el tema o porque simplemente la muerte interrumpió su intención de desplazar el análisis a otras épocas, Foucault señala otros escenarios históricos donde, a manera de “breves episodios”, es posible situar la “estética de la existencia” como el

⁴⁶ Del mismo modo afirma: “ya que podemos observar que algunos de los grandes principios de nuestra moral fueron ligados en un momento dado a una estética de la existencia pienso que este género de análisis histórico puede ser útil [...] habría que hacer la historia de las técnicas de sí y de las estéticas de la existencia en el mundo moderno [...] pero me parece también posible hacer la historia de la existencia como arte y como estilo. La existencia es la materia prima más frágil del arte humano, pero es también su dato más inmediato” (2001b, pp.1437, 1448-1449).

Renacimiento⁴⁷ y la idea según la cual el héroe es la propia obra de arte y la Modernidad, en la cual el filósofo encuentra cierto eco en algunas vanguardias artísticas del siglo XIX y del XX como el dandysmo e, incluso, en acontecimientos históricos como la revolución, no obstante volveremos más adelante sobre este tema. Ahora bien, lo que resalta la puesta en práctica de la “estética de la existencia” en otros escenarios históricos por parte de Foucault es que el filósofo no sólo la concibe como el resultado de un simple análisis exegético de un *corpus* de textos antiguos, sino que pareciera ser que Foucault ve en ella cierto carácter maleable y una actitud amplia y abierta que pueden adaptarse en distintas épocas, bajo condiciones específicas dado su forma inmanente, es decir, que no se sostiene de ninguna estructura jurídica o institucional para tratar de fundamentar el fenómeno de la conducta de los individuos.

Tal vez resulta un poco problemático el estatuto que se le puedan asignar a las afirmaciones de Foucault en el curso *El coraje de la verdad*, más aún sabiendo que a diferencia de las obras, en los cursos dictados en el Collège de France Foucault siempre se mostró mucho más “arriesgado” en sus formulaciones y apuestas metodológicas en tanto que tenía veinte seis horas de cátedra anual para exponer tanto su trabajo en curso como los resultados de su investigación. No obstante, si se atiende a las últimas declaraciones del filósofo es posible advertir que no sólo percibe el tema de la “estética de la existencia” como la descripción de un tipo de moral, la de la Antigüedad grecorromana, en contraposición con la moral de la pastoral cristiana de la carne⁴⁸, sino que además ve en dicho tema el diagnóstico de nuestra actualidad moral (Dávila, 2004), tal como lo refiere en *Une esthétique de l'existence*.⁴⁹

De la Antigüedad al cristianismo, pasamos de una moral que era búsqueda de una ética personal a una moral como obediencia a un código de reglas. Y si mi interés en la Antigüedad, es porque, por una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas, está, ahora, desapareciendo, ya desapareció. *Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una búsqueda que es la de una estética de la existencia* (2001u, pp.1550-1551. La cursiva es mía)

La cita es contundente, la “estética de la existencia” se constituye en la búsqueda de otro tipo de configuración ética, la de la ética personal, y, aún más, para Foucault es una posible respuesta frente a una ética, entendida como un código de reglas de conducta, que está

⁴⁷ La alusión la hace Foucault en la entrevista “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (2001a, p. 1221 y 1229). En la misma el filósofo cuenta como gracias al trabajo de Jacob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia* (1968), es posible determinar que la idea de la “estética de la existencia”, tan presente en la Antigüedad grecorromana, reaparece solamente en el Renacimiento.

⁴⁸ Respecto a la comparación afirma: “en un momento dado el problema de una estética de la existencia es recubierto por el problema de la pureza [...] entre el paganismo y el cristianismo la oposición no es la de la tolerancia y la austeridad, sino la de una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad que están ligadas a la necesidad de renunciar a sí descifrando su propia verdad” (2001b, p.1445).

⁴⁹ *Una estética de la existencia*. Entrevista concedida el 25 de abril de 1984.

desapareciendo. Afirmamos que dicha “estética de la existencia” es concebida por el filósofo francés como un “diagnóstico de nuestra actualidad moral” puesto que en la misma convergen elementos muy cercanos a los de la reflexión actual sobre la moral, tal como lo refiere el filósofo hablando del paralelismo presente entre la moral de la Antigüedad y la moral que nos impera pensar en la actualidad:

Su gran tema era constituir una especie de moral que fuera una estética de la existencia. Pues bien, yo me pregunto si nuestro problema hoy no es, de cierta forma, el mismo, ya que la mayoría de nosotros no cree que una moral pueda ser fundada en la religión y no quiere un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los movimientos de liberación recientes sufren por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Ellos necesitan una moral, pero no llegan a encontrar otra que aquella que se funda en el presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconciente, etc. Me veo afectado por la similitud de estos problemas (2001a, pp. 1204-1205).

3.2. La Apuesta Ética

Visto en estos términos si existe alguna clase de “proyecto” o de “propuesta” de carácter ético en Foucault debe ser comprendido como una suerte de “apuesta”. Esto es así pues el filósofo no está buscando prescribir la conducta de los demás mediante algún tipo de fundamentación. Siguiendo a Frédéric Gros (2002a) optamos por emplear el término “apuesta” pues ésta es el resultado de la “genealogía de la ética”, es decir, del recurso metodológico al cual ha recurrido el filósofo para analizar las modalidades de constitución del sujeto mediante técnicas de sí en la Antigüedad grecorromana e, incluso, en la Modernidad. Es en este sentido que cabe entender la genealogía: “parto de un problema en los términos en los cuales se formula actualmente y trato de hacer de ellos la genealogía. Genealogía quiere decir que yo conduzco mi análisis a partir de una pregunta presente” (2001f, p. 1493). De manera que, tal como lo sugieren Dreyfus y Rabinow (1984), Foucault ha procedido inicialmente realizando un diagnóstico del peligro que nos amenaza hoy, según el cual el individuo buscando fundar sus normas en la religión, la ley y la ciencia, ha sido llevado a descifrar la verdad de sus deseos, hecho que lo ha encarcelado en una relación con sí mismo y lo ha sujetado al poder normalizador de la ley y de la medicina. Partiendo de dicho diagnóstico el filósofo da una definición del problema que nos ocupa hoy, a saber, cómo construir una ética diferente⁵⁰. Luego, con el fin de liberarnos de su influencia, retrata la genealogía de la consciencia cristiana de sí, mostrando que ésta es

⁵⁰ Según Foucault: “Durante mucho tiempo, algunos se imaginaron que el rigor de los códigos sexuales, en la forma como los conocemos, era indispensable para las llamadas sociedades “capitalistas”. Ahora bien, la supresión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se produjeron, sin duda, más fácilmente de lo que habíamos creído (lo que parece indicar que su razón de ser no era lo que suponíamos); y el problema de una ética como forma que debe darse a la conducta y la vida volvió a plantearse. En suma, nos equivocábamos cuando creíamos que toda la moral estaba en las prohibiciones y que la supresión de estas resolvía por ella misma la cuestión de la ética” (2001j, p. 1493).

responsable del peligro que nos amenaza hoy. Para este hecho, Foucault pone en evidencia el sistema ético que precede inmediatamente al nuestro, la “estética de la existencia”⁵¹. En tanto que el sistema griego se funda en una ética que no está ligada ni en la religión, ni en la ciencia, ni en la ley, sino que se centra en la estilización de comportamiento del individuo a partir de un número de prácticas encaminadas a dar a su existencia y a la de los otros la forma más bella posible. Total que el filósofo no hace una historia de las soluciones, sus análisis no ofrecen ni una solución ni una alternativa, en cambio, muestran cómo otros, en otras épocas, debieron resolver un problema análogo en su forma al problema que enfrentamos hoy y de esta manera nos permite repensar nuestro problema en una nueva perspectiva.

A este respecto es válido preguntarse si acaso la formulación de la “estética de la existencia” supone para el filósofo un abandono de los recursos metodológicos empleados en obras anteriores como *Las palabras y las cosas* o *VS*. Tal como lo sostienen Dreyfus y Rabinow (1984), así como Arnold Davidson (1988) la cuestión de la ética no desplaza a la arqueología ni la genealogía, ni tampoco las vuelve irrelevantes, sólo altera las implicaciones metodológicas de ambas. De manera que si la “arqueología” era vista como una historia de las condiciones históricas (prácticas discursivas) de posibilidad del saber y la “genealogía” se enfocaba en las relaciones mutuas entre los sistemas de verdad y las modalidades de poder, así como del modo en que hay un “régimen político” de la producción de verdad, ahora con el análisis de las formas de subjetivación en la Antigüedad, la “genealogía” debe encontrar el sistema cuya apropiación parcial coincide con el nacimiento de las condiciones culturales que se esfuerza en comprender. Por su parte, la “arqueología” busca poner en evidencia y volver inteligible en su integridad dicho sistema, estableciendo la racionalidad interna de los discursos y de las prácticas que estudia haciéndolos aparecer como más o menos familiares. Un tercer aspecto se suma por parte de Foucault en el análisis de las formas de subjetivación y es el de la *problematización*, noción por la que entiende “el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como un objeto para el pensamiento” (2001j, p.1489). En el caso de la actividad y los placeres sexuales en la Antigüedad el filósofo procura mostrar cómo éstos fueron problematizados mediante prácticas de sí desempeñando los criterios de una estética de la existencia. Para lo cual, indaga las *formas de problematización* ligadas a la estilización de la conducta moral y recurre a dos dimensiones de su análisis: “la dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (1984a, pp.17-18). De suerte que Foucault

⁵¹ De esta manera Foucault refiere su inclinación personal por la estética de la existencia: “la moral de los griegos está centrada en un problema de elección personal y de una estética de la existencia. La idea del *bios* como material de una obra de arte estético es algo que me fascina. La idea también de que la moral puede ser una fuerte estructura de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura política” (2001a, p. 1209).

pareciera integrar sus recursos metodológicos en torno al análisis de las formas de subjetivación mediante la noción de problematización; la arqueología respondería entonces al modo de problematizar la subjetividad (problematización de la actividad sexual en la práctica de los *aphrodisia*, problematización del sujeto político con Sócrates y el tema de la parrhesía, problematización de los cambios de juego de verdad) y la genealogía daría cuenta de las técnicas específicas que operan en los cambios de juego de verdad, así como de la emergencia de tecnologías distintas para la constitución del sujeto.

Pero no basta ver en “la estética de la existencia” el carácter de una “apuesta” ética en tanto resultado de un recurso metodológico, el de la “genealogía de la ética”, en relación con otros periodos de la obra de Foucault. Si el filósofo se esfuerza tanto en mostrar las diferencias y similitudes entre la experiencia grecorromana de los placeres y la experiencia sexual en la modernidad, mediada por el cristianismo, es porque, busca, en definitiva, situar la propuesta del arte de vivir, es decir, la de la “estética de la existencia”, en relación directa con los mecanismo de sometimiento propios de la actualidad que la misma genealogía ha develado. Siguiendo a Rodrigo Castro Orellana (2006) cabe entender dicha “apuesta” ética como una “actualización”, es decir, como un: “situar elementos de la experiencia antigua, en relación con una experiencia nueva” (*III El cuidado de la libertad*, archivo digital). En esta medida, sobresale el carácter no normativo de la “estética de la existencia”, así como la relevancia de la elección personal (estilización de la conducta) por encima de las instancias sociales, jurídicas e institucionales.

Ahora bien, no se trata de un retorno a los griegos⁵², más cuando la problematización de la conducta sexual de éstos da cuenta de ciertos peligros para nuestra actualidad, tal como lo refieren Dreyfus y Rabinow: “un mundo de inequidades generalizadas e institucionalizadas donde los maestros explotan a los esclavos, los hombres dominan a las mujeres, los hombres mayores subyugan a los muchachos, un mundo obsesionado por la idea de pasividad y actividad de los roles donde la reciprocidad sólo es posible fuera de los *aphrodisia*” (1984, p.352). Foucault es consciente de dicha realidad y, es más, afirma al respecto que: “todo eso es francamente repugnante” (2001a, p.1207) e, incluso, llega a afirmar que: “toda la Antigüedad me parece haber sido un “profundo error” (2001, p.1517). Ahora bien, la anterior afirmación merece ser contextualizada en tanto que el filósofo señala como un profundo error la presencia de una “contradicción de la moral antigua”: por un lado la búsqueda obstinada de un estilo de existencia y, por el otro, el esfuerzo de volver dicho estilo de existencia común a todos (particularmente en la época imperial); precisamente en el estoicismo (Seneca y Epicteto) se evidencia el paso de una

⁵² Señala Foucault: “tratar de pensar a los griegos hoy no consiste en hacer valer la moral griega como el dominio de moral por excelencia, del cual necesitaríamos para pensarnos, sino proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual podemos ser totalmente libres” (2001h, p.1521).

estética de la existencia a la idea que se debe obrar porque los individuos son “seres racionales” y lo deben ser pues son miembros de una “comunidad humana”.

Retomando la cuestión de la “actualización”, ésta se presenta para la “estética de la existencia” “casi” como una suerte de principio regulador pues no se trata solamente de dirigir la atención reflexiva sobre la propia existencia del individuo, sino a su vez de dirigirla a la actualidad en la que éste habita (Schmid, 2002). De ello da cuenta la intervención de Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*⁵³ (2001p) en donde analiza la actitud moderna como un *ethos* y la caracteriza por el trabajo estético de la “invención de sí”. En dicha conferencia el filósofo comenta la respuesta que Kant dio a la pregunta *Was ist Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?], y sostiene que en la manera de abordar esa pregunta se advierte un planteamiento inédito. En efecto, Kant define la *Aufklärung* como: “la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable”, con lo cual el sujeto ilustrado se distingue por hacer uso de su propia razón sin someterse a ninguna autoridad: es autónomo. Para Foucault, en cambio, la comprensión de la *Aufklärung* como salida o pasaje de la humanidad hacia otra etapa, constituye sobre todo un boceto, un intento por comprender la modernidad como actitud o *ethos* –como la llamarían los griegos– y como *forma de relación con la actualidad*: una manera de actuar, pensar y conducirse, que marca una pertenencia y se presenta como tarea. De esta manera, Foucault ve en Kant al iniciador de dos tradiciones críticas en filosofía. Por un lado, su obra crítica fundó una tradición que prolonga las preguntas tradicionales de la metafísica: ¿qué es el hombre? ¿qué es el conocimiento? Por otra parte, la “pregunta por el presente” que emerge del mismo Kant en la pregunta por la *Aufklärung*, configura lo que Foucault llamará una *Ontología del presente* o de *nosotros mismos*⁵⁴.

La comprensión de la modernidad como la actitud referida es ejemplificada para Foucault por el poeta y crítico de arte Charles Baudelaire. Para éste la modernidad se presenta como una forma de relación con el presente: “no tienes derecho de despreciar el presente”. Para Baudelaire hay que heroizar al presente, captando en él todo lo que tiene, transfigurándolo, imaginándolo de otro modo, tal como lo afirma Foucault: “la modernidad baudeleriana es una ejercicio donde la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que a la vez respeta lo real y lo viola” (2001p, p.1389). Pero esta relación que

⁵³ *¿Qué es la Ilustración?* Conferencia impartida en el otoño de 1983 en la Universidad de Beckley.

⁵⁴ De manera similar en la clase del 5 de enero de 1983 del curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault habla de dos tradiciones o líneas críticas instauradas por Kant: una analítica de la verdad (en las tres *Críticas*) en la cual ubica a la filosofía analítica anglosajona y una *ontología de nosotros mismos* u *ontología de la actualidad* en la cual se inscribe: “y a esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en las medidas de mis posibilidades” (2009, p. 39). Para el análisis de la relación entre Kant y Foucault respecto a la filosofía crítica: Koopman, Colin. (2010) “Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages”.

caracteriza al hombre moderno no es solamente con su tiempo, sino también consigo mismo, es un “ascetismo indispensable” para inventarse a sí mismo: “ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de los momentos que pasan; es cuidar de sí mismo como un objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el «dandysmo»” (Ibíd.). La figura del *dandy* surgió en la sociedad inglesa de finales del siglo XVIII, y corresponde a la de un hombre culto, elegante y sofisticado que fundaba su particular manera de ser en su lenguaje, vestimenta y, en general, en la forma como comprendía su relación con su tiempo, con los otros y consigo mismo. En esta perspectiva, para Foucault, Baudelaire mismo, y su comprensión del dandismo, encarnan una forma de invención de la existencia, una manera de constituirse como un sujeto que vive en su tiempo. La evocación del *dandy* como aquel que trabaja profusamente en inventarse a sí mismo se inscribiría entonces en la comprensión de la ética como una “estética de la existencia” y pone de presente una inquietud que reside al interior de la “apuesta ética” de Foucault y que él mismo manifestó en varias entrevistas, a saber, la dicotomía entre arte y vida⁵⁵.

En efecto, Baudelaire no el único autor que Foucault tiene en mente cuando habla de la comprensión de la vida como obra de arte. Como señalábamos páginas atrás, el filósofo encuentra otros escenarios históricos donde es posible situar la “estética de la existencia” como el Renacimiento y en la misma Modernidad, en la cual encuentra un eco en la elaboración de nuevos modos de actuación artísticos que va acompañada del imperativo de cambiar la vida, propuesto por las vanguardias del siglo XIX y del XX como el Dada, el Fluxus, el Dandismo y el Surrealismo⁵⁶, entre otros (Flaubert, Rimbaud, Breton, Colette, Manet, Magritte, Beckett, etc.), así como por el *avant garde* de la posguerra (John Cage). En definitiva, lo que se señala apelando todos estos movimientos es la disolución de la dicotomía arte y existencia; para todos estos personajes el arte, ya sea literatura, pintura, danza o música, debe establecer una relación con lo real en términos de puesta al desnudo y reducción violenta a lo elemental de la existencia, a una consonancia en la que la mejor obra de arte es su propia existencia. Del mismo modo, Foucault encuentra en la vida revolucionaria, particularmente en la militancia como testimonio por la vida, el reflejo de un particular estilo de existencia en el cual la vida se convierte en un “escándalo” pues

⁵⁵ Afirma Foucault: “lo que me asombra es el hecho que en nuestra sociedad el arte se volvió algo que sólo tiene relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte es un dominio especializado hecho por expertos que son artistas. Pero ¿la vida de todo individuo no podría ser una obra de arte? ¿porqué una lámpara o una casa son objetos de arte y no nuestra vida?” (2001a, p. 1211).

⁵⁶ A este respecto François Ewald (2004) propone una lectura del movimiento surrealista como el gran programa ético del siglo XX, a saber, como una “estética de la existencia”: “El surrealismo: una ética del azar”.

supone una ruptura con toda vida aceptada y hace surgir la verdad al prestar testimonio por ella⁵⁷.

Si bien Foucault trae a cuenta estos movimientos y formas de existencia no lo hace con el fin de “heroizar” el papel del individuo en su constitución activa como sujeto ético. No se trata de afirmar un estilo de vida en detrimento de otros. Tampoco de sugerir que sea necesario el conocimiento o la “genialidad” estética para saberse un sujeto ético situado en una época determinada. Si bien, una vida bellamente conducida ha de reflejarse en la forma de actuar, vestir y de comportarse, ésta no se agota en la mera percepción visual o en la etiqueta social, por el contrario, ésta constantemente se “re-inventa” en una variable dinámica que exige técnicas y prácticas, las cuales si darían cuenta de la existencia de una vida bella como la amistad, la escritura o el arte de los gestos y las caricias. No se trata entonces de un esteticismo ingenuo pero tampoco de una “anarquía” social y política. Si Foucault apela la revolución como estilística de la existencia es para mostrar, en un grado tal, cómo el papel del sujeto en su constitución debe ser en extremo propio y radical, cómo su vida debe constantemente cuestionar la vida de los otros mediante su verdad, es decir, mediante su propia forma de existencia. A este respecto hay que recordar que el filósofo define la estética de la existencia como: “el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder” (1984a, p. 277). No es que las relaciones entre poder, saber y verdad se hayan anulado por la reflexión de la relación consigo hecha por el filósofo, éstas siguen ahí pero ahora es el individuo el que debe contrarrestarlas ya no en una resistencia, sino en una *re-existencia*, en la consecución de una vida “otra” que no supone una “abstracción del mundo y de los otros”, sino una forma distinta de llevar la existencia como una vida digna de ser descrita como bella por su constante cuidado de la libertad. Recordemos que es en este sentido que el filósofo define la ética: “¿qué es la ética, sino la práctica reflexionada de la libertad? [...] la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad” (2001i, pp. 1530-1531).

Volviendo al texto *Qu'est-ce que les Lumières* (2001p) más que una teoría o una doctrina, la *Ontología crítica del presente* designaría una actitud, un *ethos*, caracterizado por Foucault como una “*crítica permanente de nuestro ser histórico*” (Ibíd. p.1390, la cursiva es mía), es decir, como un análisis de nosotros mismos en tanto seres históricamente determinados, lo cual supone una serie de investigaciones históricas orientadas hacia los “límites actuales de lo necesario”, hacia lo indispensable para la creación permanente y constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos. En esta medida, la *Ontología crítica del presente* se caracteriza también como una “actitud límite” en tanto que busca proyectar tanto como sea posible el trabajo indefinido de la libertad al responder constantemente a las preguntas “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la

⁵⁷ La alusión a la vida revolucionaria y los movimientos artísticos como “estilística de la existencia” la hace Foucault en la clase del 29 de febrero de 1984 (segunda hora) del curso *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (2010, pp.196-203).

intensificación de las relaciones de poder? (...) cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o soportan relaciones de poder, cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones” (Ibíd. p. 1395).

De manera que con la reflexión en torno a la *Ontología crítica del presente* y la caracterización de la modernidad como un *ethos* y una “invención de sí” Foucault pone de presente que la relación del individuo hacia sí mismo y hacia la época que le corresponde vivir ha de estar determinada por una reflexión crítica constante mediante la cual se reinventa y re-existe. Se trata de no dejarse constituir sino de constituirse a sí mismo, atendiendo siempre a lo *actual*, es decir, a lo que seremos, en lo que nos convertiremos, y para ello atendiendo necesariamente al *presente*, a lo que somos y, por lo mismo, a lo que dejamos en cada instante de ser (Florián, 2006). En esta perspectiva, el carácter de “actualización” que subyace a la “apuesta ética” de la “estética de la existencia” se constituye en un aspecto esencial para entender porqué Foucault no busca ni ejemplarizar a los griegos, ni prescribir un modelo ideal de conducta. Se trata más de que el individuo sepa situarse en su actualidad y a partir de allí se cuestione sobre cómo ha llegado a ser eso que él cree o que le dicen que es. Para lo cual es necesario entonces que él mismo indague en la historia cómo ha sido constitución, mediante qué tipo de prácticas de sí o de dominación se ha constituido y, más importante aún, cómo es posible ser de otra manera, es decir, cómo debe practicar su libertad o los cambios de movimientos estratégicos respecto a las relaciones de poder y los juegos de verdad que constantemente buscan atarlo.

Hasta el momento hemos intentado explicitar, mediante el rastreo de la categoría “estética de la existencia”, la comprensión que el filósofo tiene de la misma no sólo como la descripción de un tipo de moral, la de la Antigüedad grecorromana, sino que además hemos indicado como el filósofo ve en ella un *diagnóstico de nuestra actualidad moral*. A partir de lo cual tratamos de señalar que en la “estética de la existencia” reside el proyecto ético de Foucault, no obstante, indicamos que es más conveniente concebirlo como una “apuesta ética” resultado del recurso metodológico de la “genealogía de la ética” puesto que el interés del filósofo no es el de prescribir la voluntad política o moral de los otros. En esta perspectiva, anotamos que dicha “apuesta ética” tiene el carácter de una “actualización”, por la cual cabe entender un situar elementos antiguos en función de una experiencia nueva; en el caso de la “estética de la existencia” Foucault sitúa los aspectos que ésta revestía en la Antigüedad en una cierta analogía con los elementos de la moral actual. Sumado a ello, mostramos cómo dicha “actualización” está en directa relación con aquello que el filósofo denomina *Ontología crítica del presente*. Nos resta ahora, de forma conclusiva, develar cómo se articula la “apuesta ética” de la “estética de la existencia” respecto a las categorías de análisis propuestas por Foucault en el rastreo que hicimos inicialmente, además de indicar cuáles serían algunas de las técnicas de sí que un individuo podría realizar en la actualidad para cuidar de sí y cómo responde la “estética de la existencia” a las objeciones

más fuertes que se le han señalado. Todo esto con el propósito de indicar cuáles son los límites y los alcances de la “estética de la existencia” como propuesta ética de Foucault. Es decir, queremos señalar en qué medida la propuesta ética responde a los mismos peligros que denuncia el filósofo respecto al tema de la “biopolítica” y la “tanatopolítica” señalados en obras como *VS* y *SP*.

3.3. Alcances y límites de la “estética de la existencia” como apuesta ética

“Lo que yo quiero hacer, no es una historia de las soluciones (...) el trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que habitaría secretamente en todo lo que existe, sino de presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual y de hacer problemático todo lo que es sólido” (2001b, p.1431). Con estas afirmaciones Foucault pone en perspectiva el carácter prospectivo de su trabajo; no busca una solución de cambio ni tampoco hacer la historia de las soluciones, a la cual todo el mundo puede recurrir para poner fin a diversos problemas. Se trata más, desde la perspectiva del filósofo, de denunciar, de poner en evidencia los peligros que constantemente nos amenazan. Ahora bien, esto no quiere decir que la función del intelectual, según Foucault, sea meramente descriptiva; si se atiende a la amenaza más próxima, a la fisura evidente en el sistema político, médico o judicial es porque de fondo se cree que existe otra opción posible de ser sujeto sexual, jurídico, médico, es más, porque se cree en la libertad, entendida como una práctica ética constante de los individuos, y no porque no haya nada que hacer respecto al determinismo absoluto de las instituciones o de los estados de dominación. En esta perspectiva Foucault afirma:

Mi papel —es un término demasiado pomposo— es mostrar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa que tiene por evidentes ciertos temas que han sido fabricados en un momento particular de la historia y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el pensamiento [*esprit*] de la gente, ése es el papel de un intelectual (2001w, p.1597)

3.1.1. Los peligros que amenazan la constitución de la subjetividad

De manera que así como el trabajo del filósofo francés denunció una serie de amenazas inminentes en lo que respecta a la constitución del individuo como un “sujeto de *una* verdad” desde los primeros siglos del cristianismo o como un “sujeto disciplinado y normalizado” desde el surgimiento de las primeras estructuras estatales en la modernidad. A dicha denuncia siguió una reflexión que invitaba a repensar cómo es posible otra forma de constitución de la subjetividad que no atendiera a estas formas de subjetivación. Por nuestra parte consideramos que precisamente la “estética de la existencia” fue uno de los lugares de enunciación donde Foucault hizo converger diversas reflexiones en torno a esa otra forma posible de constituir la subjetividad, es más, creemos que dicha “estética de la existencia” fue una respuesta del filósofo respecto al problema de *cómo practicar la libertad*. Pero antes de mostrar cómo se articula esta “apuesta ética” frente al problema

enunciado, es necesario enunciar brevemente cuáles son esos peligros que el mismo Foucault anunció frente a los efectos del poder.

En efecto, atendiendo a la formulación de las dos formas principales de “poder sobre la vida” que Foucault enuncia en el capítulo final de *VS* (1976) “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, y en ciertos apartados de *SP*, es posible señalar algunos de los peligros que acechan la constitución de la subjetividad en la actualidad. Recordemos que para el filósofo francés en la Modernidad europea se desarrolló una sociedad netamente disciplinaria a través del empleo de todo un conjunto de procedimientos que él denomina *tecnologías de control*. Particularmente, Foucault señala que desde el siglo XVII en los Estados modernos surgieron dos formas de poder sobre la vida: una “anatomopolítica del cuerpo humano” y una “biopolítica de la población”. La primera, orientada hacia la penetración del poder en el examen y modificación tanto del cuerpo como de la conducta de los sujetos mediante la vigilancia y el control, concibe al cuerpo como una máquina que ha de ser sometida por una estricta disciplina para corregir sus defectos y optimizar su utilidad. Ya sea mediante la instrucción militar, la formación religiosa, el examen médico o el confinamiento solitario en el panóptico, la nueva tecnología –la disciplina– se encarga de controlar, evaluar y dirigir a los individuos “constituyéndolos” en sujetos útiles y dóciles al sistema de dominación. En esta medida, sin importar cuál sea su designación: prisión, asilo, hospital, fábrica, o colegio, la *institución disciplinaria* cumple la función de hacer del hombre un animal predecible en función de su *normalización* en beneficio de un *régimen disciplinario*. Por otra parte, la “biopolítica de la población” hace referencia a “lo que hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (*VS*, 1976, p. 188). Se trata para Foucault de un grupo de “tecnologías de gobierno” que invaden enteramente la vida (el *bios*) de los individuos, las cuales tienen por objeto asegurar el control y la dirección de las poblaciones humanas mediante una serie de “controles reguladores” y “procedimientos de individualización” que acompañan al individuo a lo largo de todo el ciclo de su vida. Por ejemplo, el nacimiento de un individuo va asociado de modo indisoluble a la asignación de un número de identificación. Algo semejante ocurre cuando se establece su estado civil, su historial crediticio, sus antecedentes jurídicos, sus desplazamientos al exterior... En fin, hasta en su propia muerte el biopoder lo constituye, legitima, transforma e inclusive, anula.

No olvidemos además que es en este mismo contexto que Foucault anuncia la configuración de un “dispositivo de sexualidad”, el cual mediante la reflexión en torno a las sensaciones del cuerpo, la cualidad de los placeres y la naturaleza de las impresiones, busca la penetración y el control del cuerpo individual y social, lo cual conduce al surgimiento de cuatro líneas de ataque mediante las cuales se configuró y avanzó una “política del sexo”: la sexualización del niño, la histerización de las mujeres, control de los nacimientos y psiquiatrización de las perversiones. En últimas, Foucault anuncia el surgimiento de una “sexualización” determinante del individuo quien ahora, gracias a la medicina y a la

psiquiatría, es identificado y normalizado mediante diversas patologías, ya sean orgánicas, funcionales o mentales.

Finalmente, otro tipo de amenazas se derivan del trabajo efectuado por Foucault en torno a la “genealogía de la ética” o la “genealogía del hombre del deseo”, según la cual el individuo, desde los primeros siglos del cristianismo, ha sido llevado a prestar atención a sí mismo, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse como sujeto de deseo, desempeñando consigo mismo cierta relación que le permite “descubrir” en su deseo la “verdad” de su ser. En esta perspectiva, el individuo es concebido como un sujeto que tiene que ser sometido a técnicas de examen de conciencia y de confesión para hacer emerger sus instintos ocultos, sus deseos “reprimidos” y de esa forma dejar emerger a su “inconciente”.

Ahora bien, ante este tipo de señalamientos nos preguntamos ¿cómo entender esas amenazas concretas en nuestra actualidad, es decir, en nuestra práctica cotidiana? En lo que respecta a la biopolítica y sus prácticas emparentadas con la razón de estado moderna y control absoluto de la vida de las poblaciones, el individuo es visto como un sujeto jurídico que debe vivir y trabajar, producir y consumir debido a que únicamente existe para el Estado en la medida en que está en disposición de reforzar el poder de éste. En esta perspectiva, lo que aparentemente se suele ver como inofensivo e, incluso, hasta positivo en la “tecnología de gobierno” del Estado, con el análisis de Foucault adquiere otro matiz, es visto gracias al recurso metodológico de la “genealogía de la ética” como un inminente peligro para la objetivación del individuo. Evidentemente, la identificación de un individuo es necesaria para que éste pueda ser reconocido frente al Estado y sus instituciones, de ahí que existan diversidad de documentos y números de identificación que certifican que un sujeto es tal: registro civil, cedula de ciudadanía, pasaporte, certificado judicial, incluso, actas de defunción. No obstante, pareciera que un individuo es más que eso, es decir, es más que un número de identificación o un sexo definido. Pero ¿qué pasa cuando un individuo no tiene ningún documento identificación? En teoría, no existe para el Estado ni para sus instituciones. Del mismo modo, ¿qué pasa cuando el mismo individuo, después de haber sido identificado, es reducido a un número de identificación o de expediente? O en muchos de los casos factibles ¿qué pasa cuando los individuos se convierten en una cifra, en un dato o en una estadística que engrosa los grandes estudios de corte tecnocrático que el Estado procura para legislar o para tratar de intervenir en un conflicto complejo como lo es, por ejemplo en Colombia, la desaparición forzada de personas, las masacres y los desplazamientos? Todos estos interrogantes nos hacen pensar que la normalización y la individualización que procura el Estado tanto para los individuos como para las poblaciones resulta ineficiente y bastante problemática en el momento de analizar casos particulares. Ahora bien, la reflexión de Foucault no supone ningún anarquismo, tampoco llama a configurar una revolución armada para derrocar el Estado a sus instituciones. No, se trata de que el individuo no se deje reducir a un número de identificación o a una cifra estadística. Precisamente Foucault señala que el problema que se nos impone hoy “no es

el de tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es necesario promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (2001k, p. 1051).

El otro gran peligro que acecha la constitución de la subjetividad en la actualidad es que en el momento de tratar de dar una respuesta al interrogante *¿qué es el individuo?* se acuda a la creencia de que existe una suerte de “identidad profunda” que es preciso someter a un examen psicológico o a una psicoterapia para develar, ya sea *psyqué*, alma, yo o consciencia. En esta perspectiva, nos preguntamos si acaso no asistimos en la actualidad a una proliferación exponencial de métodos, prácticas, sectas y cultos de tipo religioso y cultural, los cuales pueden ser agrupados bajo el tema del *new age*⁵⁸ o “nueva era”, que buscan hacer que el individuo “despierte espiritualmente” y de ese modo pueda encontrar su verdadera identidad. En todo caso, la advertencia de Foucault va encaminada a desestabilizar este tipo de concepciones que resultan objetivando al sujeto al hacerle creer que es el “receptáculo” de una fuerza cósmica primigenia que ha estado escondida y contaminada por el tipo de vida del capitalismo y la sociedad de consumo.

Una última amenaza puntual que Foucault identifica mediante su reflexión es la de la “sexualización” y “medicalización” del cuerpo. Visto desde un enfoque eminentemente biológico, el cuerpo es bombardeado por técnicas y métodos de la medicina tradicional que buscan regularlo y optimizar su funcionamiento mediante diversas técnicas, tratamientos y terapias, las cuales objetivan al individuo y lo reducen a un estado clínico y a una patología fisiológica científicamente comprobable que desatiende por completo el hecho de que el individuo es más que la actividad biológica y neuronal que puede ser registrada en la pantalla de un monitor de signos vitales. O en su defecto, en el caso de las llamadas medicinas alternativas como la naturista o la bioenergética, que hacen del individuo un sujeto que posee cualidades supraterráneas, cósmicas y energéticas que deben ser reguladas e intervenidas por un médico, un teje, una guía espiritual o cualquier tercero que se presente con la “facultad” de intervenir en esas dimensiones trascendentales. En cuanto a la “sexualización” del cuerpo, para Foucault ésta ha sido desde los mismos inicios del cristianismo parte de un estricto control y disciplina. No obstante, es en la modernidad que el cuerpo se convirtió en el punto focal del dispositivo de la sexualidad, el cual establece una estrecha relación con el sexo, el deseo y la identidad. Para esta comprensión del cuerpo, el deseo sexual indica en buena medida la identidad profunda de las personas,

⁵⁸ El *new age* es una corriente espiritual occidental de los siglos XX y XXI, caracterizada por un acercamiento individual y ecléctico de la espiritualidad. Definida por ciertos sociólogos como un “bricolaje” sincrético de prácticas y de creencias, esta corriente sirve de categoría para un conjunto heteróclito de autores independientes y de movimientos cuya vocación es transformar los individuos por el “despertar espiritual” y en consecuencia cambiar la humanidad. En Wikipedia en francés en: http://fr.wikipedia.org/wiki/New_age

tal como lo señala Foucault: “dime tus deseos y te diré quién eres” (2001t, 1351). En esta perspectiva, la idea de que el deseo oculta la identidad profunda de los individuos es subsidiaria a la idea de que el placer más intenso podría liberar dicha identidad profunda, ante lo cual el filósofo expresa su incredulidad: “la idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea que el placer sexual es la base de *todos* los placeres posibles, todo eso, pienso que es verdaderamente falso” (2001n, p. 1557). Sexualizar el cuerpo en torno al deseo significa, en esta perspectiva, “genitalizarlo”, lo cual supone limitar y coartar cualquier otro tipo de experiencia para el cuerpo y para su capacidad de inventar constantemente placeres (Castro Orellana 2006).

3.4. Alcances de la “estética de la existencia” como propuesta ética

En este amplio y complejo panorama de amenazas para la constitución de la subjetividad, en el cual convergen diversas tecnologías de gobierno de sí, así como variados juegos de verdad, es decir, conjuntos de reglas de producción de la verdad que conducen en función de sus principios y sus reglas de procedimiento a un resultado: verdadero o falso, el individuo es constituido como sujeto jurídico, médico, sexual y relacional. Todas estas amenazas suponen una abstracción objetivante del individuo por parte del Estado político, ideológico o económico y por los modelos científicos y administrativos que determinan su identidad y que lo transforman en un sujeto, ya sea porque el individuo está sometido a otro por el control y la dependencia, o porque el individuo mismo está atado a su propia identidad por la “conciencia” o el “conocimiento de sí”. Total que el individuo ante esta realidad difícilmente puede ser considerado como libre, más aún cuando para Foucault la libertad no sobreviene por el efecto liberador de algún otro individuo o por causa de alguna institución o ley, sino por la práctica⁵⁹ que el individuo establece consigo mismo para constituirse como sujeto. Pero precisamente este mismo problema de la posibilidad de practicar la libertad ante los efectos del poder por parte del individuo hace que Foucault procure plantear una respuesta. La cual, como lo hemos visto desde el desarrollo del primer capítulo, lo lleva a reconsiderar, en el curso de las investigaciones de sus últimos años de vida, sus esquemas de comprensión del poder en relación con el sujeto y la libertad. En esta perspectiva, sería difícil no sugerir que la “estética de la existencia” se constituye en una respuesta ante el problema de *cómo practicar la libertad* por parte del filósofo francés. Pero ¿cómo entender esta “apuesta ética” respecto al análisis que Foucault hace de la ética de la

⁵⁹ Al respecto señala Foucault: “no creo, en cambio, en la existencia de algo que sería funcional y radicalmente liberador por su verdadera naturaleza. La libertad es una práctica. Pueden existir, de hecho, cierto número de proyectos que apuntan a modificar ciertas coacciones, a volverlas más ligeras o incluso a romperlas, pero ninguno de estos proyectos no puede simplemente por su naturaleza garantizar que la gente será automáticamente libre, la libertad de los hombres no está nunca asegurada por las leyes y por las instituciones que tienen por función garantizarlas. Es la razón por la cual uno puede, en efecto, voltear la mayoría de estas leyes y estas instituciones. No porque sean ambiguas, sino porque la “libertad” es lo que debe ejercerse” (2001s, p. 1095)

antigüedad grecorromana, es decir, cómo se articula la “estética de la existencia” respecto a los elementos de dicha ética que el filósofo señala como fundamentales’

Ciertamente, como se refiere en *UP*, la “estética de la existencia” es un *modo de vida*, es decir, una manera de asumir la existencia, de comprenderla y de vivirla, mas no se constituye en una visión solipsista de la vida, tal como lo afirma Foucault en *De l’amitié comme mode de vie*⁶⁰: “un modo de vida puede compartirse entre individuos de edad, de estatus y de actividad social diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se parecen a ninguna de las que están institucionalizadas, me parece que un modo de vida puede dar lugar a una cultura y a una ética” (2001c, p. 984). De manera que como forma de vida, es decir, como una ética, la “estética de la existencia” se desenvuelve en base de prácticas y de relaciones interpersonales. Pero antes de tematizar un poco el papel del otro dentro de dicha “apuesta ética”, es necesario dar cuenta acerca de qué demanda ésta para el individuo. En *UP* se señala que la “estética de la existencia” está inextricablemente asociada a un aspecto de la moral griega, el de la *sōphrosunē*, es decir, aquel estado de “temperancia” y “sabiduría” al cual se arriba tras el ejercicio de dominio y de moderación en la práctica de los placeres y que es caracterizado como una *libertad*. En esta medida, la “estética de la existencia” exige un compromiso vital de parte del individuo consigo mismo, en el cual se asume la existencia como una obra de arte inacabada, como una materia prima que es necesario trabajar profusamente para dar forma y para ello es necesario el empleo de ciertas técnicas y prácticas que constituyen constantemente la libertad del individuo. Pero no se trata de una práctica desordenada y azarosa; por el contrario, si el individuo buscar dar a su existencia la forma más bella posible, debe establecer una relación con el *logos*, entendido como la capacidad racional de cada individuo, el cual, bajo la forma de una estructura jerárquica le permite someter sus deseos y regular su comportamiento, así como practicar la virtud.

En esta perspectiva, la “estética de la existencia” se constituye en un modo de vida que busca dotar a la existencia de la forma más bella posible cuyo valor moral está dado en ciertos “principios formales generales” regulados por el *logos*, por la razón y por cierta relación que el individuo establece con la verdad. Respecto a los “principios formales generales” en *SS* Foucault establece la noción de “cuidado de sí” precisamente como el principio moral que domina la Antigüedad tardía. Dicho precepto asume como punto de partida para la conducta ética la relación consigo por la cual el individuo se constituye como sujeto de sus actos y se caracteriza por el hecho de que las diferentes “artes de la existencia” o “técnicas de sí” se encuentran reguladas por el principio que reza “hay que cuidar de sí mismo”. Como forma de vivir dicho “cuidado de sí” refiere un conjunto de ocupaciones a las que tiene que atender el individuo para realmente cuidar de sí sin importar su estatus social, su edad, su orientación sexual ni sus creencias o convicciones ideológicas. Desde el tipo de alimentos que consume dependiendo de la época del año o de

⁶⁰ *De la amistad como modo de vida*. Entrevista concedida el 25 de abril de 1981.

la disposición fisiológica de su cuerpo, la ropa que viste y las texturas a las que expone su piel, pasando por las imágenes que constantemente observa así como las que proyecta en sus sueños, la música y los discursos a los que expone su escucha, los temas que reflexiona y medita, lo que lee, así sea de la forma más accidental, lo que escribe, hasta la forma como experimenta el placer y se concibe como ser erótico. A este respecto tanto en *UP* como en *SS* Foucault identifica tres aspectos esenciales para el “dominio de sí” y para el “cuidado de sí”: la Dietética o el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo, la Económica o el arte del gobierno de las relaciones en el hogar y la Erótica o el arte de la conducta recíproca de la pareja en la relación. Traemos a cuento nuevamente estos aspectos esenciales para la ética del “cuidado de sí”, pues los mismos muestran como debe ser de minucioso dicho cuidado, es más, para indicar como el cuidado de sí está estrechamente relacionado con la estilización de la conducta, es decir, dependiendo de la *forma* o el *estilo* como un individuo cuida de sí, su *ethos* ha de variar y por lo mismo la conducta del individuo ha de ser en extremo singular.

3.4.1. Las “técnicas de sí”

Si bien es posible tener en cuenta estos aspectos esenciales para el “cuidado de sí”, nos preguntamos cuáles son las técnicas de sí de que disponemos en la actualidad para cuidar de nosotros mismos de cara a los efectos de las prácticas biopolíticas y anatomopolíticas. En efecto, Foucault señala en diversas entrevistas e intervenciones algunas técnicas de sí, todas ellas orientadas a la *formación y transformación de sí*, que pueden ser ejercitadas en la actualidad: la escritura de sí, el arte de los gestos, el arte del silencio, el arte erótico y la ética de la amistad. No obstante, no hay que olvidar que en tanto técnicas éstas requieren un ejercicio [*askesis*] para adquirirlas y desarrollarlas en un extenso proceso de trabajo y entrenamiento de sí mismo consigo mismo.

Para la “estética de la existencia” la escritura se presenta en una estrecha relación con la vida, es decir, como un acto vital, como un elemento para conducir la propia vida en el marco de un arte del buen vivir. En este sentido, escritura y existencia no son dos dimensiones que se contrapongan, no se escribe para “retirarse de la vida”, ni se escribe para fraccionar lo que se piensa, se dice y se hace. Por el contrario, se escribe para dar forma a la subjetividad, en *L'écriture de soi*⁶¹ (2001h) Foucault apela a la función ethopoiética, es decir, la función de transformar la verdad en *ethos*, de los *hypomnemata* o cuadernos donde los iniciados consignaban las lecciones de su maestro y los eventos de su diario vivir y las *epístolas* o correspondencia que el individuo escribía con el fin de establecer un diálogo consigo mismo y para generar una apertura hacia el otro. Se trataba entonces de una escritura de sí vinculada a una serie de prácticas como la lectura, la relectura, la meditación y el examen de conciencia con el fin de que el individuo se entrenara a sí mismo y a su vez estableciera una relación con los otros. Pues bien, se escribe

⁶¹ *La escritura de sí*

sobre sí mismo, sobre las experiencias cotidianas, las lecciones aprendidas, los interrogantes más acuciantes y sobre los temores que constantemente acechan, mas todo ello, en el caso de las cartas de Séneca o e Epicuro, está dirigido a generar una apertura hacia el otro, en la que éste se hace partícipe de la constitución del yo de quien escribe, pero a su vez establece un diálogo recíproco al responder la correspondencia.

Por su parte, el arte de los gestos se constituye en otra práctica de sí para la “estética de la existencia”. En esta perspectiva, Foucault parece contemplar la vida de los hombres desde el punto de vista de sus gestos y sus comportamientos más llamativos, tal como se puede apreciar en diversas obras como *La historia de la locura en la época clásica* o *La vida de los hombres infames*. Para una vida bellamente conducida el gesto se inscribe como un “acto de la existencia”, pues mienta un modo de ser y un tipo de comportamiento mediante el cual el sujeto se hace acto, se pone en evidencia, tal como lo refiere Wilhelm Schmid: “en los gestos tiene lugar el trabajo con uno mismo, así como se pone de manifiesto la elección personal que compete al individuo. El gesto representa la manifestación del estilo de existencia y una de las posibilidades de dar forma a la propia vida y de llevar a la práctica la relación con los otros” (2002, pp. 303-304). Ahora bien, así como la “estética de la existencia” concibe una “ética gestual” o un “arte de la gesticulación” del mismo modo concibe un “arte del silencio: “el silencio, en esa época, figuraba un modo bien particular de relación con los otros. El silencio es, creo, algo que amerita ser cultivado. Yo estoy a favor de desarrollar este *ethos* del silencio” (2001t, p.1345).

Otra técnica constitutiva para la “estética de la existencia” es la del “arte erótico”. En efecto, acudiendo al término erótico se hace referencia a una experiencia distinta a la sexual, la cual, recordemos, es fuertemente atacada por Foucault en *VS* al ver en ella la configuración del dispositivo de la sexualidad en la modernidad empleado para sexualizar a los individuos en una comprensión eminentemente biológica y física de éstos. En cambio, como lo refiere Foucault en *UP*, para los antiguos toda la dimensión en la que convergen el deseo, los actos y el placer recaía en los *aphrodisia*. Noción que refiere a un corpus de reflexiones que establecía tres momentos para el acto sexual: el anhelo amoroso (el deseo), la ejecución del deseo (el acto de las prácticas) y el fenómeno que acompaña al cumplimiento del deseo (placer y goce); juegos de las miradas, sonido de la voz, tacto de las manos y vibración de los labios son experiencias ligadas al placer, el cual es visto no como un pecado o una culpa, sino como una transformación del yo y como una experiencia de la alteridad en la que ambos actores se modifican recíprocamente. Un rasgo esencial del comportamiento erótico es precisamente que éste representa “un juego de poder” que descansa en cierta reciprocidad donde los actores invierten constantemente los roles para procurar placer al otro. La empresa de Foucault en este aspecto puede ser vista como una “desexualización del placer” mediante la invención y descubrimiento de nuevos placeres orgánicos que de distribuyen por toda la corporeidad del sujeto. Wilhelm Schmid define así el erotismo: “es una forma individual abierta a la invención (...) constituye la cultura de los

placeres, el juego de las superficies (...) la elaboración de miles de gestos, movimientos y contactos diferentes, la existencia en toda su intensidad, que tiene su campo de acción en la relación consigo mismo y con los otros” (2002, p.311).

Finalmente, el “arte” o la “ética” de la amistad es considerada por Foucault como otra técnica fundamental para la “estética de la existencia”. El mismo filósofo advierte un cambio en la forma de la amistad gestado en los siglos XVI y XVII, en el cual la amistad empezó a ser problematizada y criticada explícitamente como algo peligroso por ciertas instituciones y grupos sociales, en pocas palabras, parece ser que fue restringiéndose progresivamente con el paso del tiempo al punto de ser institucionalizada. En esta perspectiva, Foucault concibe la amistad como una relación social muy importante, al interior de la cual los individuos disponen de cierta libertad y de cierta elección que les permite establecer relaciones afectivas muy intensas. Más allá de las clases sociales, de las diferencias de profesión o de los niveles culturales, la amistad se debe constituir como un modo de vida, como una manera de estar en el mundo y asumirlo en la relación afectiva con el otro, pues “los códigos institucionales no pueden validar estas relaciones con las intensidades múltiples, los colores variables, los movimientos imperceptibles y las formas que cambian. Estas relaciones que hacen corto circuito y que introducen el amor allá donde debería haber la ley, la regla o el hábito” (2001c, p.983). A este respecto Schmid no duda en señalar que la amistad supone una forma esencial de relación para la “estética de la existencia” pues ambas descansan sobre el criterio de la elección personal. Es más el estudioso de Foucault llega a sugerir que la amistad, entendida como *hetainomía*, es decir, como reconocimiento de los derechos propios del otro y la asunción de la amistad como ley impuesta a uno mismo, se podría constituir como piedra angular de un contramovimiento resistente frente al poder de las instituciones anónimas.

3.4.2. La estilización de la conducta y el decir veraz

De esta manera Foucault establece ciertas “artes de la existencia” o “técnicas de sí” que el individuo puede practicar para constituirse subjetivamente como sujeto ético, erótico e interpersonal. Ahora bien, para la “estética de la existencia” estas “técnicas de sí” tienen un carácter único e irrepetible en tanto que se articulan a una dimensión propia de cada individuo, a saber, su *ethos*. En *UP* el filósofo señala la importancia de la *estilización de la conducta* como un carácter fundamental para dotar de criterios estéticos el trabajo de elaboración de una vida bella. Como manera de ser y de actuar del sujeto que resulta visible a los ojos de los otros, la estilización de la conducta constituye un elemento diferenciador en el ejercicio de las “técnicas de sí” y, en últimas, en la constitución particular de la subjetividad de cada individuo. Pues ésta recae en la plena decisión personal que cada individuo tome libremente al no ser conducido por algún tipo de práctica objetivante o técnica de sujeción. Foucault muestra precisamente cómo en la Antigüedad dicha estilización de la conducta estuvo dirigida a unas formas de problematización de la actividad sexual: el régimen alimenticio y la relación con el cuerpo, el gobierno de la casa y

el cortejo en el comportamiento amoroso. Ya que dependiendo del tipo de atención y de prácticas que cada individuo prestara y realizara a sí mismo el resultado final desembocaba en una forma particular de ser del sujeto que lo diferenciaba de los demás individuos que pudieran prestar el mismo tipo de atención a sí mismos y de ejercitar técnicas de sí muy similares. En esta perspectiva, las “técnicas de sí” a las que hacíamos referencia líneas atrás encuentran en la estilización de la conducta un sentido más determinado que nos permite situarlas oportunamente como parte de la “apuesta” ética de la “estética de la existencia”. La escritura de sí, el arte de los gestos, el arte del silencio, el arte erótico y la ética de la amistad no pueden ser circunscritas a un decálogo de “buena conducta” o a un manual de etiqueta, en los cuales se discriminen el tipo de “comportamientos ideales” que debe practicar toda una colectividad. Por el contrario, dichas técnicas de sí están más orientadas a la forma particular como cada individuo, al interior de una colectividad, decida libremente practicar para constituirse en sujeto ético de sus acciones en una forma tal que se diferencia de los otros individuos que hacen parte de la misma colectividad.

Otro aspecto fundamental que Foucault señala en torno a la “estética de la existencia” es el de la relación con el *logos* y la verdad que el individuo establecía para dotar a su existencia de una forma bella. En efecto, el filósofo señala que en la Antigüedad la comprensión de la verdad estaba más referida al trabajo de elaboración que el individuo hacía de la trama de su existencia, que a una forma ante la cual el individuo debiera someter su existencia para descubrir una verdad primigenia. La verdad, vista como una elaboración que el individuo constituye mediante el testimonio de su propia existencia, se convierte en una forma de proceder, de preguntar, de minar y de desestabilizar cualquier certidumbre que se presente como absoluta y supone por parte del individuo un compromiso vital que constantemente le exige coraje para decir, a pesar de la situación, toda la verdad que concibe. Pero este “decir veraz” necesario para la “estética de la existencia” no se agota en los límites de la subjetividad del individuo que elabora y sustenta mediante su existencia la verdad y que a su vez habla y asume el riesgo de manifestar toda la verdad, sin importar si incluso puede perder su vida, sino que constantemente apela al otro, al interlocutor. Pues bien, éste con coraje acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha y a partir de ello busca participar en un proceso dialógico de modificación de su *ethos* y del *ethos* de quien escucha. De hecho, dicho proceso en el cual dos individuos establecen cierta relación con la verdad de su existencia y buscan modificar la verdad del otro está encaminando a constituir una forma de saber modificada y una percepción distinta de las cosas de la que cotidianamente se puede establecer. Se trata de un saber episódico orientado a la formación y transformación del *ethos*, es decir, no ya un saber enciclopédico que dé cuenta de la fundamentación teórica o la constitución epistemológica de un saber total susceptible de abarcarlo todo, sino de un saber sobre la vida útil para cambiar la manera de ser del individuo en relaciones y situaciones concretas. A esta dirección apuntan las afirmaciones de Foucault en la introducción de *UP*:

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío de quien conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y de percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando y reflexionando (...) Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? (1984a, pp. 14-15).

En esta perspectiva, la “estética de la existencia” se constituye como una propuesta ética por parte de Michel Foucault, en la cual convergen elementos como el “cuidado de sí”, las “técnicas de sí” y el “decir veraz”. Dicha propuesta ética impera la “relación consigo” como carácter constitutivo de la constitución del sujeto, a partir del cual se fundamenta toda la reflexión en torno a la conducta individual y a la constitución del individuo como un sujeto de acciones éticas. Reside en la “estética de la existencia” una dimensión práctica en la cual el individuo puede ejercitar su libertad, es decir, puede mediante una atención, un cuidado de sí constante y la práctica de ciertas técnicas que buscan dar forma a su subjetividad, configurar un espacio para ser de otra manera en su dimensión erótica, afectiva e interpersonal. Se trata de un trabajo artístico en el que la vida es concebida como una obra de arte, un trabajo para el cual impera la reflexión y la crítica permanentes de la forma como el individuo se constituye atendiendo a sí mismo pues, en últimas, busca generar una apertura a otras posibles formas de ser sujeto y de configurar una libertad que constantemente debe afirmarse y construirse en confrontación con múltiples y variadas relaciones de poder y técnicas de dominación que buscan objetivarlo y someterlo como un individuo completamente determinado en lo referente a su estatus social, jurídico, sexual e identitario.

Hasta el momento hemos procurado mostrar cómo es posible atribuirle a Foucault una propuesta de carácter ético: la “estética de la existencia”, en la cual, tal como lo hemos planteado, convergen una serie de reflexiones con las que el filósofo francés trató de responder a las amenazas que sus mismos análisis señalaron respecto a la constitución de la subjetividad y particularmente respecto al problema de *cómo practicar la libertad*. Mostrando cómo se articulan los análisis de Foucault en relación con la “estética de la existencia”, establecimos el alcance de dicha propuesta ética: una ética que otorga un papel fundamental a la relación que el individuo establece consigo mismo y que por lo mismo busca atender a los criterios propios de la estilización de la conducta particular. Una ética que a pesar de establecer ciertos “principios formales generales” para la acción, dados en términos de normas restringidas para pequeños grupos, recusa todo intento de fundamentación a partir de escenarios institucionales, religiosos o científicos, más si se presentan apelando a principios universales abstractos –tal sería el modo de proceder de la ética kantiana y su “imperativo categórico - o acudiendo a nociones esencialistas para fundamentar la comprensión del individuo –como se da en la ética cristiana y su idea de

“persona humana”-, de ahí que Frédéric Gros (2002a) afirme que sea una “ética de la inmanencia” pues no inscribe la vida de los individuos en un valor trascendente o condicionado por códigos y normas sociales, sino en la relación que el individuo establece consigo mismo y en las normas que él mismo establece para hacer de su existencia una obra bellamente esculpida.

3.5. Límites de la “estética de la existencia” como propuesta ética

Ahora es necesario mostrar cómo responde a la “estética de la existencia” como propuesta ética a las objeciones más fuertes que se le han hecho a Foucault. Pero más importante aún es indicar hasta qué punto dicha propuesta ética responde puntualmente a las amenazas que el mismo filósofo anunció como eminentes peligros respecto a la constitución de la subjetividad. Pues bien, así como creemos que la “estética de la existencia” fue una posible respuesta que Foucault elaboró frente al problema del biopoder y la anatomopolítica, así como de la objetivación del individuo como un “sujeto de deseo”, creemos que la misma comporta ciertas limitaciones y vacíos teóricos frente a los problemas señalados por Foucault.

3.5.1. Algunas objeciones y malentendidos

Se suele señalar con insistencia que con el tema de la “estética de la existencia” Foucault terminó, contradictoriamente, por volver al sujeto que tanto había cuestionado en sus investigaciones anteriores⁶². Tal vez dicha incompreensión obedece a cierto desconocimiento del tipo de sujeto al que se refiere Foucault en los últimos años de investigación. En efecto, hay que decir que la comprensión foucaultiana del sujeto dista mucho de la clásica concepción de la teoría del sujeto; para Foucault no existe un sujeto soberano, fundador de sentido o una forma universal de sujeto, ni mucho menos un sujeto trascendental concebido como “condición de posibilidad de una experiencia”. Tampoco se trata de un “descubrimiento de sí” ni de una “identidad profunda” recubierta, enmascarada y alterada por normas sociales anónimas. Si bien es cierto, parte del trabajo del filósofo francés estuvo enfocada en la constitución de un *sujeto pasivo* como resultado de sistemas de coerción, normalización e individualización (por ejemplo la constitución del sujeto “loco” en *Historia de la locura en la época clásica* o la constitución del sujeto “normalizado” en *SP*) también es cierto que otra parte de su trabajo -y de este aspecto el presente escrito ha tratado de dar cuenta- se concentró en un sujeto que “se constituye a través de prácticas de sujeción, o, de una forma más autónoma, a través de prácticas de *liberación*, de *libertad*, como, en la Antigüedad, a partir de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural” (2001u, p. 1552, la cursiva

⁶² Alain Badiou señala este malentendido: “personalmente, yo ya estoy afectado, conmovido, por el hecho de que, a propósito de esa empresa sobre la genealogía grecolatina de la dominación sexual, Foucault reintroduzca la categoría de Sujeto, y más precisamente que haya podido declarar [...] “llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución del sujeto” (2009, p. 114).

es mía). Se trata de un sujeto “cambiante”, de un “yo múltiple y poligonal” como señala Wilhem Schmid, un sujeto que para Foucault: “no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a ella misma” (2001i, p.1537). Esto es así pues dicho sujeto establece una serie de relaciones distintas ya sea en la política, en la casa o en una relación interpersonal: “hay sin duda relaciones⁶³ e interferencias entre estas diferentes formas del sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto [...] y es precisamente la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa” (ibíd. p. 1538). En esta medida, parece que Badiou omitió una parte importante de la cita que trae a cuento: “llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente, de *una subjetividad, que sólo es evidentemente una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí*” (2001i, p.1525, la cursiva es mía).

Otro aspecto relacionado con el malentendido del “retorno al sujeto” por parte de la “estética de la existencia” tiene que ver con la cuestión del “esteticismo amoral” ligado a un culto “narcisista” del yo y a un nuevo “individualismo contemporáneo”. Señala James Bernauer que según la crítica norteamericana: “Foucault había considerado que la belleza de la existencia estaba por encima de todas las otras virtudes intelectuales y morales, lo cual hace que “el sí-mismo” y no el mundo y sus habitantes, se conviertan en el elemento central de su valoración estética” (1988, p. 255). En efecto, Richard Wollin (1986) ubica la estética de la existencia como una adhesión a una “moral griega” o a un “esteticismo amoral” para el cual prima exclusivamente un “enfoque artístico de la vida” en “oposición” a la ciencia y la moral; como un *art pour l'art* la idea de una “estética de la existencia” glorificaría el arte (la dimensión estética) como un vehículo de intramundana salvación. Nada más erróneo y desacertado que el anterior reproche, el cual se ha alimentado, como lo señala Didier Eribon (1995), de una inescrupulosa biografía, la de James Miller (1995) *La pasión de Michel Foucault*, que al señalar marcadamente el homosexualismo del filósofo francés y su asistencia constante a los bares y saunas de California, quiso ver en ello una fuerte influencia del particular modo de vida de la costa oeste de Estados Unidos en la década del ochenta en el tema de la estética de la existencia: búsqueda de un camino personal, exploración de un yo auténtico gracias al desciframiento de la verdad mediante el trabajo psicológico y psicoanalítico, etc. No es nuestra intención problematizar dicha “posible” influencia, pero atendiendo al mismo Foucault ésta se vuelve inconsistente: “no solamente no identifico la cultura antigua de sí con lo que se podría llamar el culto californiano del yo, sino que pienso que son diametralmente opuestos” (2001a, p.1222). El trabajo del cuidado de sí no converge en una búsqueda narcisista, fascinada y arrebatada por una verdad perdida del yo, no se agota en el telos moral, al cual subyace la dimensión estética tan cuestionada, de buscar una vida bella y armoniosa. Si se apela al concepto de obra y de trabajo artístico, como señala Gros (2002a), es para denotar el carácter “artesanal” y técnico

⁶³En francés: *rappports*

que demanda el cuidado de sí y no para arribar a una “caricaturización” del sujeto como un individuo que debe vestir ropa *Prêt-à-porter* y usar Chanel No 5 para constituirse éticamente.

En esta misma línea de discusión, Pierre Hadot (1988) señala la errónea lectura que Foucault hace de las prácticas de sí en la Antigüedad. Para el helenista francés las llamadas técnicas de sí están demasiado concentradas en el sí mismo del individuo y no atienden a una dimensión en el cual dicho sí mismo se disuelve. Del mismo modo señala Hadot que es inexacto cuando Foucault habla de “escritura de sí mismo” pues no sólo uno no se escribe a sí mismo sino que además la escritura no constituye al sí mismo, ésta hace cambiar de nivel al yo, lo *universaliza*, aspecto sobre el que volveremos más adelante. En últimas, Hadot considera que: “precisamente me temo un poco que al centrar demasiado exclusivamente su interpretación en el cultivo del sí-mismo, en la preocupación de sí-mismo, en el volverse hacia sí mismo y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de “dandysmo” en su versión del siglo XX” (1988, p.224). Resultado del análisis de Hadot: la “estética de la existencia” es una apuesta personal del autor, que el helenista justifica por parte de Foucault en tanto que éste lo que busca es proponer “un modelo ético que el hombre moderno puede descubrir en la Antigüedad” (Ibíd.), y no un modelo que sea el fiel reflejo de la experiencia ética de la Antigüedad.

Pero el malentendido del “esteticismo amoral” y la objeción del “neodandysmo” no se agotan por sí solos. Por el contrario, éstos conducen a la objeción, tal vez la más importante que se le pueda hacer al tema de la estética de la existencia, a saber, la de la *apolítica*, la cual contiene otro reproche: la indiferencia total por el otro. Según estas ideas al articular la relación consigo como el primer y último dominio de la ética del cuidado de sí, Foucault olvidó la relación con el otro. Sin embargo, como decíamos partiendo de los análisis de la ética de la antigüedad grecorromana, para Foucault establecer una determinada relación consigo no se opera en una dimensión solipsista, por el contrario, establecer dicha relación supone la presencia, el acompañamiento, la guía y la ayuda del otro y de los otros. No en balde el filósofo insiste en SS que el cuidado de sí es una *verdadera práctica social e intensificador de relaciones sociales*. Ahora bien, esto no significa inmediatamente que cuidar de sí sea cuidar de los otros o que para cuidar de los otros sea necesario cuidar de sí, lo cual supone una salida rápida del asunto. Como lo señala Frédéric Gros (2002b) cuidar de sí supone encontrar el justo lugar para el individuo y para los otros, es decir: “cuidar que haya entre ellos y nosotros una distancia, una distancia constitutiva, reguladora que permite justamente actuar como es debido en este mundo y de conducirse como conviene con los otros” (Ibíd. pp. 234-235). A esta idea es subsecuente la de la participación en la vida política, es decir, la de la dimensión social en cualquier comunidad o institución. Tal como lo expone Foucault en SS cuidar de sí no supone un detrimento de las actividades sociales y políticas, por el contrario, supone cuidar de los otros de otra manera. Cuidar de sí

permite dar una forma definida a la acción que se realiza, al cargo que se ocupa, al rol social que se desenvuelve; cuidar de sí es para un filósofo de la época imperial (Seneca, Epicteto, Marco Aurelio) preguntarse cuáles son los deberes que debe realizar como padre de familia, como ciudadano o emperador. En este sentido, la “estética de la existencia” no supone una vuelta de lo político al reducto de lo privado. Por el contrario, Foucault establece una política que en lugar de derivar lo individual de la soberanía de lo general, toma como punto de partida al individuo (Schmid, 2002). Frédéric Gros (2010) señala precisamente el descubrimiento por parte de Foucault, en el curso de 1984, de un principio de “diferenciación ética” según el cual la excelencia política en la Antigüedad depende de la manera como los actores políticos se constituyen en sujetos éticos, es decir, de cómo, en la constitución consigo mismo, éstos ponen en juego la verdad como diferencia, como distancia ahondada en la opinión y las certezas compartidas. En esta medida, el análisis de Foucault señala que la idea de que la filosofía política de los antiguos estaba centrada en la búsqueda del “mejor régimen” no corresponde a una exploración moral, sino que constituye la inscripción de dicho principio dentro del problema del gobierno de los hombres. Hecho que explica por qué para los antiguos la democracia se presentaba bajo cierta “fragilidad estructural”, pues si bien es posible sostener que un individuo o un pequeño grupo logre efectuar sobre sí mismo dicho trabajo ético diferenciador, esto se hace improbable para todo un pueblo.

Finalmente, un grupo de objeciones tienden a afirmar que la “estética de la existencia” supone la defensa de una postura *nihilista* que niega los valores universales. Bien es cierto, Foucault señala⁶⁴ lo problemático de afirmar: a) la existencia de valores universales, así mismo b) se abstiene de crear valores supremos (una vez muerto Dios no hay que remplazarlo) y más cuando éstos están referidos a la fundamentación de una ética o un código moral. Tal como señala André Glucksman (1988) en estos dos sentidos enunciados Foucault es efectivamente nihilista. Pero no puede ser acusado de nihilista en tanto que desmiente el imperio de una “subjetividad absoluta”. A este respecto hay que entender la estrecha de relación de Foucault con Nietzsche en lo que concierne al nihilismo; la muerte de Dios se constituye en posibilidad de la ética del buen vivir, si Dios ha muerto no hay que remplazarlo, pero por lo mismo tampoco hay que caer en un *nihilismo pasivo* en el cual se renuncia a sí mismo y se afirma que “todo vale”, “todo está permitido”. Por el contrario, si Dios ha muerto y no hay que remplazarlo, la tarea por realizar debe enfocarse en crear formas de existencia en el vacío que supone la ausencia de valores universales, lo cual supone un *nihilismo activo* para Nietzsche. En el caso de la “estética de la existencia” el acusado nihilismo queda invalidado en dos aspectos, como lo señala Castro Orellana: “Primero, porque se reconoce a cierto nihilismo como condición de posibilidad de la ética y, segundo, porque se descubre la presencia de otro modo de nihilismo en la mismísima idea de fundamento” (2004, p.327).

⁶⁴ “La búsqueda de una forma de moral que sea aceptable para todo el mundo –en el sentido de que todo el mundo debería someterse a ella- me parece catastrófica” (2001, p. 1525).

Por otra parte, Rainer Rochlitz (1988) señala: “las intervenciones críticas de Foucault -ya sea mediante sus escritos, ya sea por su práctica política- son portadoras de un contenido normativo y hasta de una normatividad virtualmente universalista, pues se refieren a una exigencia de autonomía de la persona y de oposición al sufrimiento injusto” (p. 244). Para Rochlitz dicha normatividad es el resultado tanto del cristianismo como del humanismo secularizado que Foucault trata de denunciar como una herencia perniciosa. De esta manera es paradójica la posición del filósofo francés al condenar la estructura social de la que depende su crítica y sin la cual no se podría sostener, lo cual explica, para Rochlitz, porque no es posible oponer a las técnicas de la biopolítica moderna la “estética de la existencia”, en tanto que ambas son desarrollos de ideas y prácticas que se dan en la modernidad simultáneamente. Para Rochlitz sólo se puede reivindicar un modo de existencia autónomo apropiándose de los valores universales que han coexistido con los desarrollos biopolíticos de la modernidad. En últimas, Rochlitz ve una supuesta y secreta universalidad de la “estética de la existencia”, que sería “el equivalente anarquizante de una moral posconvencional” [en la que] “hacer de su vida una obra” es el proyecto de minorías privilegiadas, liberadas de toda función en la proyección material de la sociedad y que pueden emplear todas sus fuerzas en perfeccionar el refinamiento de su estilo de vida” (Ibíd. p. 249). En lo que respecta al tema de la moral posconvencional se hace evidente la sesgada lectura de Rochlitz, pues, primero, como lo advierte Foucault, no se trata de la prescripción de la ética de la antigüedad grecorromana como el estilo de vida *par excellence* para todo el mundo. La “estética de la existencia” se piensa como una actualización de las formas de relación consigo de la Antigüedad respecto a las formas de sujeción presentes en la actualidad. Segundo, si existe algún tipo de individualismo y narcisismo en los análisis de Foucault en la forma de un repliegue exclusivo sobre sí o sobre una esfera privada, es porque éstos son sólo casos particulares de posibilidades éticas, tal como ocurre en la reflexión del cuidado de sí entre Sócrates y Alcibíades (hay que gobernarse a sí mismo para gobernar a los otros), y no porque el filósofo esté pensando en prescribirlos como los ejemplos más dignos de comportamiento. Muchas de estas objeciones se esclarecerían fácilmente si se advierte que si bien la materia de los análisis de Foucault es la forma como se problematizaba la actividad sexual y la relación del sujeto con la verdad en la Antigüedad, dicha materia es apenas una excusa para pensar y problematizar las formas como el individuo se constituye y es constituido como un sujeto sexual, político, social y cultural en la actualidad.

En la misma cuestión del anti-universalismo, Pierre Hadot encuentra inconsistente la lectura que hace Foucault de la Antigüedad en tanto que para el helenista existe una transformación radical de las perspectivas en la ética antigua: *una dimensión universalista y cósmica* a la que Foucault parece no haber prestado mucha atención por estar demasiado concentrado en las técnicas de sí. Hadot advierte que el movimiento de la interiorización que señala Foucault es solidario de otro movimiento, en el cual el individuo se eleva a un

nivel psíquico superior y posteriormente encuentra otro tipo de exteriorización, pues “la interiorización es superación de sí mismo y universalización”. En esta medida, señala Hadot el peligro que corre el arte de vivir propuesto por Foucault: la práctica del cuidado de sí, sin criterios universales, es decir, sin los criterios esenciales para el estoicismo imperial, por ejemplo, se constituiría en un esteticismo elitista que sólo interesaría a pocos. Si bien es pertinente la observación de Hadot en torno a la lectura que hace Foucault de los antiguos, tal como lo señala Castro Orellana (2004) la crítica al *anti-universalismo* que hacen Hadot y Rochlitz debe ser considerada como *externa* en tanto que se sitúa y procede a partir de posiciones y presupuestos filosóficos que Foucault no compartía, sólo cuestiona y señala aquellos conceptos que el filósofo excluye, precisamente, de los supuestos de su investigación.

Ahora bien, si bien hemos tratado de dar respuesta a algunos de los malentendidos y a ciertas objeciones que se le han señalado a la “estética de la existencia”, pues consideramos que hasta cierto punto la reflexión del filósofo francés permite responder, encontramos cierta dificultad cuando tratamos de establecer la “estética de la existencia” como respuesta del filósofo frente a la amenaza que constituye el “biopoder” y la “anatomopolítica” en relación con la objetivación del individuo. Creemos que esto se debe, en mayor medida, a que el trabajo que realizaba Foucault se vio abruptamente interrumpido con su muerte. Es evidente que *UP* y *SS*, así como *El coraje de la verdad* y las entrevistas e intervenciones que Foucault concedió en sus últimos meses de vida muestran su interés particular por el tema de la “estética de la existencia” y la constitución del individuo mediante las “técnicas de sí”. Es más, no sería impreciso señalar que un autor como Foucault que constantemente problematizó y reformuló sus investigaciones, como por ejemplo su esquema de análisis del poder, no hubiera hecho lo mismo con su comprensión del trabajo ético y no porque éste fuera inconsistente, sino porque le faltaba aún años de desarrollo investigativo.

En esta perspectiva, hay que señalar que frente a un tema tan desarrollado como el de la “biopolítica” y la “anatomopolítica”, en el cual el filósofo señala puntualmente una serie de amenazas por parte de las configuraciones estatales y sus instituciones, así como por parte del cristianismo y su objetivación del individuo como “sujeto deseante”, el tema de la “estética de la existencia”, pensado como una respuesta de Foucault, resulta muy inacabado en varios aspectos. Inicialmente, creemos que el modelo de resistencia frente a los efectos del poder como gobierno se presenta aún muy incompleto. A pesar de ser definido en términos de afirmación de una fuerza creadora que constantemente se diferencia e innova y que se desenvuelve en un esquema relacional de niveles de poder que comprende: “estados de dominación”, “tecnologías de gobierno” y “relaciones de poder”, Foucault no desarrolla el modelo de resistencia, salvo en ciertas entrevistas donde las alusiones al respecto son breves y no constituyen una definición del mismo. De manera similar, consideramos que un desarrollo mayor respecto al tipo de “técnicas de sí” que el individuo puede emplear en la

actualidad daría mayor fuerza al modelo de resistencia que señalamos como incompleto. Si bien el filósofo se esfuerza por señalar la evolución de dichas técnicas en Occidente y, es más, procura indicar algunas técnicas a las que el individuo puede recurrir para constituirse activamente, como la escritura de sí, el arte de los gestos, el arte del silencio, el arte erótico y la ética de la amistad, si se las contraponen frente a las técnicas de dominación, las “técnicas de sí” no tienen el mismo lugar privilegiado que las primeras. Es decir, dada su mediana elaboración las “técnicas de sí” resultan en una posición subordinada al ser comparadas con las tecnologías de control y dominación. Pareciera ser que los alcances y los efectos de estas últimas en lo que respecta a la constitución de un individuo normalizado y disciplinado es mucho mayor que los efectos de resistencia de las “técnicas de sí” para la constitución de un individuo que no sea ni normalizado ni disciplinado. Tal vez sea por estos inconvenientes que después de seguir la reflexión de Foucault en diversas obras, notas y entrevistas, no quede del todo claro cómo se podría articular la propuesta ética de la “estética de la existencia” en un pequeño colectivo social. Es verdad, lo sabemos, Foucault piensa dicha propuesta evidentemente para el individuo, no obstante, el mismo filósofo advierte que podría llevarse a cabo en un movimiento social pequeño como el movimiento gay o el movimiento feminista, dada las características de la propuesta. Finalmente, encontramos que el aspecto más llamativo de la propuesta de la “estética de la existencia”: su carácter inmanente y su postulación de ciertos criterios éticos para la regulación de la conducta de un individuo o de un pequeño grupo, a su vez resulta problemático en la medida que si se analiza detenidamente el tema de la normatividad, es decir, del conjunto de reglas o principios que regulan la conducta, se presenta inacabada la forma como lo asume la “estética de la existencia” pues, siguiendo los desarrollos de Foucault al respecto, en las pocas alusiones que hace, se refiere a una suerte de “principios formales generales” que derivan del *logos* de cada individuo y con los cuales éste regula su acción.

A pesar de las limitaciones que puede tener la “estética de la existencia” como proyecto ético en Foucault, entendemos la motivación que el filósofo tuvo para trabajar en torno a ella los últimos años de producción intelectual: tratar de dar una respuesta a los peligros que su mismo trabajo había develado en relación con la constitución pasiva y la objetivación del individuo por parte del cristianismo y las técnicas de gobierno gestadas en la modernidad. De hecho, creemos que este tipo de objeciones y limitaciones que se le hacen a la propuesta se constituye en un motivo para seguir investigando y problematizando sus presupuestos. Por nuestra parte creemos, y tratamos de dar cuenta de ello, que sí existe una propuesta ética en Foucault, la de la “estética de la existencia”, consideramos además que dicha propuesta fue la respuesta que de alguna manera Foucault procuró dar ante el problema de la objetivación, normalización, sexualización y disciplinamiento del individuo por parte de las tecnologías de gobierno de la modernidad. No obstante, vemos que como propuesta ética la “estética de la existencia” reviste aún un carácter inacabado que es preciso desarrollar y más aún problematizar en torno al tipo de

propuestas éticas que se discuten en nuestra actualidad. En todo caso, con los presupuestos que dejó el filósofo francés respecto a la constitución activa y autónoma del individuo en nuestra actualidad, es posible pensar una forma distinta de entendernos como individuos capaces de transformarnos y de realizarnos en una perspectiva ética, erótica, política y social que atienda a las exigencias de nuestro tiempo, a su ritmo cambiante y las complejas dinámicas que suponen la globalización y la sociedad de consumo. Tal vez la “estética de la existencia” no responde a las demandas éticas de toda una colectividad o de todo un proyecto político que busque fundamentar la acción de los individuos. Sin embargo, sí busca atender a la singularidad del individuo en la relación que éste establece consigo mismo para que cuide de sí y responda autónomamente por sus actos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, Alain. (2009). *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BENAVIDES, Paola. (2011). Mutismo e inversión: lo bélico en el poder político. *Ensayo: revista virtual de estudiantes de filosofía*, 1, (0). Recuperado el 4 de abril del 2011 de: http://www.usbbog.edu.co/Nuestra_Universidad/Publicaciones/Ensayo/Disenola.html.

BERNAUER, James. (1988). Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 254-275.

BURKHARDT, J. (1968). *La cultura del renacimiento en Italia*. Barcelona: Zeus.

CASTRO, Edgardo. (2006). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo. Recuperado el 10 de noviembre de 2010 de: <http://es.scribd.com/doc/11414155/Castro-Edgardo-El-Vocabulario-de-Mfoucault>

CASTRO, Orellana. R. (2004). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Tesis de Doctorado obtenido no publicada. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. Recuperado el 15 de diciembre de 2011 de http://es.scribd.com/elena_ceniceros/d/51184362-Tesiscomplutense

_____. (2006). Ética y libertad. La *pars construens* de la filosofía foucaultiana. *Revista de Filosofía*. 62, 117-138. Recuperado el 13 de diciembre de 2011 de: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-43602006000100008&script=sci_arttext.

COUZENS, H. David. (Ed.) (1988). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión.

DAVIDSON, Arnold. (1988). Arqueología, genealogía y ética. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 243-255.

DÁVILA, Jorge. (2004). Ética de la palabra y juega de la verdad. En Gros, Frédéric & Carlos Lévy (Eds.) (2004). *Foucault y la filosofía antigua*. Op, cit. pp. 163-174.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (1984). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. París: Gallimard. (1988) *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

DILTS, Andrew. (2011). From 'Entrepreneur of the Self' to 'Care of the Self': Neo-liberal Governmentality and Foucault's Ethics. *Foucault Studies*: 12, 130-146. Recuperado el 20 de diciembre de 2011 de: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3338/3643>

ERIBON, Didier. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

EWALD, François. (2004,). El surrealismo una ética del azar. (Trad. Víctor Florián). *Sin Fundamento*: 3, 15-20.

FOUCAULT, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. (2005). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno.

_____. (1984a). *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard. (2005). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. México: Siglo veintiuno.

_____. (1984b). *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard. (2004). *Historia de la sexualidad II: La inquietud de sí*. México: Siglo veintiuno.

_____. (2001). *Dits et écrits II 1976-1988*. París: Gallimard.

_____. (2001a). Á propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N326, 1202-1230.

_____. (2001b). Á propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N344, 1428-1450. "Sobre la genealogía de la ética. Entrevista a Michel Foucault" en Tomas Abraham et al (1988). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Biblos, pp. 189-219.

_____. (2001c). De l'amitié comme mode de vie. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N293, 982-986.

_____. (2001d). Du gouvernement des vivants. Annuaire du Collège de France. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N289, 944-945.

_____. (2001e). Il faut défendre la société. Annuaire du Collège de France. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N187, 124-130.

_____. (2001f). Interview de Michel Foucault. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N353, 1507-1515.

_____. (2001g). La technologie politique des individus. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N364, 1632-1647.

_____. (2001h). L'écriture de soi. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N329, 1234-1249.

_____. (2001i). L'éthique du souci comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N356, 1527-1548. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" en Gabilondo, Ángel (Ed.) (1999). *Michel Foucault, estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 393-415.

_____. (2001j). Le souci de la vérité. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N350, 1487-1497. "El cuidado de la verdad" en Gabilondo, Ángel (Ed.) (1999). *Michel Foucault, estética, ética y hermenéutica*. Op. Cit. pp. 369-380.

_____. (2001k). Le sujet et le pouvoir. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N306, 1041-1062. "El sujeto y el poder" en DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (1988) *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM. pp. 227-242.

_____. (2001l). Le retour de la morale. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N354, 1515-1526. "El retorno de la moral" en Gabilondo, Ángel (Ed.) (1999). *Michel Foucault, estética, ética y hermenéutica*. Op. Cit. pp.381-391.

_____. (2001m). Les techniques de soi [Technologies of the self]. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N363, 1602-1632. (1995). "Las tecnologías del yo" en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, pp. 45-94.

_____. (2001n). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N358, 1554-1565.

_____. (2001ñ). Naissance de la biopolitique. Annuaire du Collège de France. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N274, 818-825.

_____. (2001o). Préface à l'histoire de la sexualité. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N340, 1397-1403.

_____. (2001p). Qu'est-ce que les Lumières ? En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N339, 1381-1397. "¿Qué es la Ilustración?" en Campillo, A. et al (2006). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, pp.71-97.

_____. (2001q). Qu'est-ce que les Lumières ? En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N351, 1498-1507. "Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora" en Foucault, Michel (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 28-39.

_____. (2001r). Sécurité, territoire et population. Annuaire du Collège de France. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N255, 719-723.

_____. (2001s). Space, savoir et pouvoir. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N310, 1089-1104.

_____. (2001t). Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N336, 1344-1357.

_____. (2001u). Une esthétique de l'existence. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N357, 1549-1554.

_____. (2001v). Usage de plaisirs et techniques de soi. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N338, 1358-1380. "Introducción" en Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. México: Siglo veintiuno, pp. 7-34.

_____. (2001w). Vérité, pouvoir et soi. En *Dits et écrits II*, Op. Cit. N362, 1597-1602.

_____. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.

_____. (2006) ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En (2006). Campillo, A. et al (Eds.). *Sobre la Ilustración* (2ª Ed.). Madrid: Tecnos, pp. 3-52.

_____. (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FLORIÁN, Víctor. (1986). Michel Foucault y la estética de la existencia. *Texto y Contexto*, (8), 181 - 186.

_____. (2006). La ética del cuidado de sí. Moral y ética en Foucault. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, 48, (144.), 59-70.

_____. (2010). Víctor Florián: encuentro con la filosofía francesa contemporánea. *Ensayo: revista virtual de estudiantes de filosofía*, 1, (0). Recuperado el 4 de abril del 2010 de: http://www.usbbog.edu.co/Nuestra_Universidad/Publicaciones/Ensayo/Disenola.html.

GÓMEZ Pardo, Rafael. (1992, Abril). La problemática ética en la obra de Michel Foucault. *Ideas y Valores*, 87-88, 137-166.

_____. (1989, Mayo) Introducción crítica a la Arqueología de Michel Foucault. *Ideas y Valores*, (71), 107-122.

GROS, Frédéric. (2002a) Situación del curso. En Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. (pp. 479-516). México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2002b). Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*: 2, 65, 229-237. Recuperado el 22 de diciembre de 2011 de:

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=APHI&ID_NUMPUBLIE=APHI_652&ID_ARTICLE=APHI_652_0229

_____ & Carlos Lévy (Eds) (2004). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva visión.

_____. (2010). Situación del curso. En Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros* (pp. 351-366). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HACKING, Ian. (1988). Mejora de uno mismo. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 257-262.

HADOT, Pierre. (1988). Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 219-226.

HAMANN, Trent H. (2009, febrero). Neoliberalism, Governmentality, and Ethics. *Foucault Studies*: 6, 37-59. Recuperado el 20 de diciembre de 2011 de: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2471/2469>

KOOPMAN, Colin. (2010). Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. *Foucault Studies*: 8, 100-121. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2934/2987>

MILCHMAN, A. & ROSENBERG, A. (2007). The aesthetic and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault. *Parrhesia*: 2, 44-65. Recuperado el 22 de diciembre de 2011 de: <http://es.scribd.com/doc/25286129/THE-AESTHETIC-AND-ASCETIC-DIMENSIONS-OF-AN-ETHICS-OF-SELF-FASHIONING-NIETZSCHE-AND-FOUCAULT-by-Alan-Milchman-and-Alan-Rosenberg>

MILLER, James. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

NEHAMAS, Alexander. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.

PEREA, A. Adrian, J. (2011). Ontología crítica del presente y estética de la existencia: la actualización de la *parresía* como herramienta de resistencia política. En : MONTOYA, M. y _____ (Eds.). *Michel Foucault 25 años. Problematizaciones sobre ciencia, pedagogía, estética y política*. Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas. pp. 111-124.

REVEL, Judith. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.

ROCHLITZ, Rainer. (1988). Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 242-253.

RUSS, Jacqueline. (1995) *La pensée éthique contemporaine*. [El pensamiento ético contemporáneo] Paris: Presses universitaires de France.

SCHMID, Wilhelm. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La nueva fundamentación ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.

URE, Michael (2007, febrero). Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self. *Foucault Studies*: 4, 19-52. Recuperado el 20 de diciembre de 2011 de: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/893/910>

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

CASAS, N. Alejandro. (2009). *La muerte del sujeto, análisis histórico hermenéutico en el pensamiento de Michel Foucault: Hacia una propuesta ética subjetiva*. Tesis de pregrado obtenido no publicada. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Recuperado el día 27 de febrero del 2011 de <http://biblioteca.usbbog.edu.co:8080/Biblioteca/BDigital/59872.pdf>

CASTAÑO, P. Alejandro. (2009). *Una ética como estética de la existencia en el pensamiento de Michel Foucault*. Tesis de grado obtenido no publicada. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Recuperado el 10 de enero de 2011 de <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/filosofia/tesis49.pdf>

COLAPIETRO, Vincent. (2011). Situation, Meaning, and Improvisation: An Aesthetics of Existence in Dewey and Foucault. *Foucault Studies*: 11, 20-40. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3203/3397>

DÍAZ, Esther. (1993). *Michel Foucault: los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.

FIMIANI, María Paola. (2006). *Foucault y Kant: Crítica, clínica, ética*. Caracas: Monte Ávila.

FOUCAULT, Michel. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. (2ª Ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1985). *El Nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. (4ª Ed.). México: Siglo XXI Editores.

_____. (2001). *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

_____. (2007). *La arqueología del saber*. (23ª Ed.). México: Siglo Veintiuno Editores.

_____. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo veintiuno.

_____. (S/N). *La vida de los hombres infames*. Argentina: Altamira.

GIRALDO, Díaz R. (2008). La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault. *Entramado*. 4, 2, 90-100.

GONZÁLEZ, G. Héctor, F. (2011). Búsqueda de un arte de vivir y la ética. *Ensayo: revista virtual de estudiantes de filosofía*, 1, (0). Recuperado el 4 de abril del 2011 de: http://www.usbbog.edu.co/Nuestra_Universidad/Publicaciones/Ensayo/Disenola.html.

GÓMEZ Pardo, Rafael. (2004, Octubre). La ética como estética de la existencia. *Hojas Universitarias*, 56, 6-22.

GREENBLATT, Stephen. (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.

HADOT, Pierre. (2006). Diálogo interrumpido con Michel Foucault. *Acuerdos y desacuerdos*. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ciruela, pp.251-256.

HARRER, Sebastian. (2005). The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet. *Foucault Studies*: 2, 75-96. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/861/879>.

LEVY, Neil. (2004). Foucault as Virtue Ethicist. *Foucault Studies*: 1, 20-31. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/563/606>

LORITE Mena, José. (1986). Foucault: la muerte del hombre y la posibilidad de la ética. *Texto y contexto*, (8), 51-87.

MARTÍNEZ Terán, Teresa. (2007). *Filosofía y política en Michel Foucault*. México: Plaza y Valdés.

MILLER, A. Paul. (2005). The art of self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida. *Foucault Studies*: 2, 54-74. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/860/878>

MOREY, Miguel. (1995). Introducción: la cuestión del método. En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

MYERS, E. Resisting Foucauldian Ethics: Associative Politics and the Limits of the Care of the Self. *Contemporary Political Theory*: 7, 125–146. Recuperado el 25 de enero de 2012 de <http://www.palgrave-journals.com/cpt/journal/v7/n2/abs/cpt200725a.html>

OYOLA COTE, A. (2008) *La construcción del sujeto estético a partir de las tecnologías del yo según Michel Foucault*. Tesis de pregrado obtenido no publicada. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Recuperado el día 27 de febrero del 2011, de <http://biblioteca.usbbog.edu.co:8080/Biblioteca/BDigital/42428.pdf>.

RAJCHMAN, John. (1988). Foucault: la ética y la obra. En David, Couzens. (Ed), *Foucault*. Op, cit. pp. 209-218.

RINCON González, Alfonso. (1977, Abril). Historia de la Sexualidad. *Ideas y Valores*, Vol. (No. 87-88).

SALAZAR Ramos, Roberto. (1982, Junio). Michel Foucault: ética y arqueología. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, (50), 21-45.

SHARPE, Matthew. (2005). 'Critique' as Technology of the Self. *Foucault Studies*: 2, 97-116. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/862/880>

THOMPSON, K. (2003). Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation. *Continental Philosophy Review*: 36, 113–138. Recuperado el 20 de enero de 2011 de <http://www.springerlink.com/content/u3572172g4373239/>

YATES, Christopher. (2010). Stations of the Self: Aesthetics and Ascetics in Foucault's Conversion Narrative. *Foucault Studies*: 8, 78-99. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2933/2986>