



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n° 92 (enero-marzo), 2021, pp. 30-43  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Ética y estética de la existencia en Michel Foucault

*Ethics and aesthetics of existence in Michel Foucault*

**Mauricio MANCILLA MUÑOZ**

<https://orcid.org/0000-0001-9423-7102>

[mauriciomancilla@uach.cl](mailto:mauriciomancilla@uach.cl)

Universidad Austral de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4404415>

#### RESUMEN

El siguiente estudio tiene como objetivo comprender la estrecha relación entre ética y estética en la obra de Michel Foucault (1926-1984). Se trata de asumir el compromiso de hacer de la propia vida una obra de arte. En primer lugar, se examina la noción de arte de vivir como influjo del pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900); en segundo lugar, se analizan sus primeras posiciones en torno a una hermenéutica de sí; en tercer lugar, se revisa el tránsito de las prácticas de autoconocimiento al cuidado de sí en la tradición grecorromana; y finalmente, se expone cómo el mandato ético del cuidado de sí toma la forma de la *parrhesia*, teniendo como base la filosofía crítica de Kant y sus consecuencias para la reflexión ética contemporánea.

**Palabras clave:** Ética, Estética, Verdad, Foucault.

#### ABSTRACT

The following paper aims to understand the close relationship between ethics and aesthetics in the work of Michel Foucault (1926-1984). It is about making the commitment to make your own life a work of art. In the first place, the notion of art of living as an influence of the thought of Friedrich Nietzsche (1844-1900) will be examined; in the second place, its first positions around a hermeneutic of self will be analyzed; in third place, the transition from self-knowledge practices to self-care in the Greco-Roman tradition will be reviewed; and finally, it will be exposed how the ethical mandate of care for the self takes the form of *parrhesia*, based on Kant's critical philosophy and its consequences for contemporary ethical reflection.

**Keywords:** Ethics, Aesthetics, Truth, Foucault.

Recibido: 28-08-2020 • Aceptado: 15-11-2020



## INTRODUCCIÓN: TESTAMENTOS TRAICIONADOS

Se dice que Franz Kafka dejó instrucciones explícitas a su amigo Max Brod sobre el destino de sus manuscritos, diarios y cartas luego de su muerte: simplemente debían ser incinerados. La historia es conocida. Brod desobedeció esta disposición y no solo conservó los manuscritos literarios y personales, sino que los fue publicando a lo largo de su vida. El primer texto del conjunto de obras póstumas de Kafka, *El proceso*, apareció el 26 de abril de 1925, meses antes de que se cumpliera el primer año de su muerte. Algo parecido ocurre con el legado Michel Foucault, quien fue incluso más lejos que Kafka al incluir una cláusula en su testamento, el cual fue redactado dos años antes de su muerte: “ninguna publicación póstuma” (Castro: 2016, p. 8). La voluntad del filósofo se respetó por casi una década, y su silencio *post mortem* fue interrumpido únicamente por la ocasional publicación de una conferencia o la transcripción de una entrevista, que aparecían bajo la estruendosa afirmación “el último Foucault”. Después de un tiempo, Daniel Defert, administrador de su patrimonio, cedió y permitió que se publicara en Francia una colección de cuatro volúmenes que incluyen entrevistas, conferencias y artículos (*Dits et écrits*). A 36 años de la muerte del filósofo francés, la situación ha cambiado drásticamente. Se han publicado los 13 cursos que impartió en el *Collège de France* y una gran cantidad de seminarios, entrevistas y conferencias dictadas en diferentes países. Recientemente, en 2018, apareció el cuarto volumen –de los cinco que había proyectado originalmente– de su *Historia de la sexualidad: Las confesiones de la carne*, el cual estaba destinado únicamente a permanecer en los archivos.

Más allá de las polémicas que el legado de Foucault ha desatado, se puede afirmar que una feliz dispersión ha guiado la publicación de los cursos en el *Collège de France*, ya que no siguen la cronología de cuando fueron dictados, sino el establecimiento de cada uno de ellos por parte de los editores, dependiendo de las fuentes disponibles para esta labor (grabaciones, notas y manuscritos). A medida que estas páginas han visto la luz se ha ido modificando parcialmente las lecturas establecidas sobre la base del *corpus* publicado en vida. Su obra emerge como una suerte de gran rompecabezas que se modifica a medida que se ajusta una nueva pieza en el todo. El Foucault del cual lectores e investigadores contemporáneos tienen noticia posee rasgos nuevos, y que marca cierta distancia frente a aquellas primeras obras monográficas que aparecieron después de la muerte del filósofo (Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, por nombrar algunos de ellos). Se trata de textos que quedan un tanto desactualizados ante la gran cantidad de literatura que han introducido una serie de conceptos, como gubernamentalidad, espiritualidad, *parrhesia*, entre otros, a los que Foucault no le había dado una extensión temática en las obras publicadas en vida.

En el presente trabajo nos concentraremos en la obra tardía de Foucault para comprender la estrecha relación entre ética y estética en su pensamiento. Para ello, se examinará: el papel de la filosofía de Nietzsche a la hora de configurar una ética que reafirma el papel creativo de la existencia; el nacimiento de una hermenéutica de sí a partir de la preocupación griega sobre el autoconocimiento del alma humana y que tomará la forma de un cuidado sí bajo estrictos códigos morales en la tradición romana; el mandato ético de constituir una estética de la existencia que nos empuja a un proyecto de producción creativa de uno mismo, donde su expresión será la *parrhesia*, donde el sujeto de la enunciación coincide con la acción, y la relectura de la filosofía crítica de Kant un soporte filosófico de extraordinario valor para la ética contemporánea.

## EL ARTE DE VIVIR COMO INFLUJO NIETZSCHEANO

En una serie de seminarios que Foucault impartió –en el otoño de 1982– en la Universidad de Vermont, y que han sido publicados bajo el título “tecnologías de sí”, el filósofo francés afirmó: “cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las teorías de dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo”. (Foucault: 2008, p. 49). Su atención se centra en las formas de comprensión que los sujetos tienen sobre sí mismos y las prácticas mediante las cuales transforman su vida. A partir de esta idea, Foucault configura una estética de la existencia que invita al individuo a problematizar la relación consigo mismo y a usar “técnicas” para transformar la propia existencia en una obra de arte.

El proyecto de una estética de la existencia, como expresión de un pensamiento ético en Foucault, se remonta a la dimensión práctica de la filosofía de Nietzsche, que es expresión y afirmación de un arte de vivir.

Nietzsche desarrolla una crítica severa a la tradición dualista, fundada por la doctrina socrático-platónica, donde se presenta por un lado un mundo sensible e imperfecto y otro suprasensible y perfecto. A esta posición dualista que domina a lo largo de la historia de la filosofía, Nietzsche propugna la afirmación de nuevas prácticas y ejercicios apasionados destinados a intensificar la vida. Al comienzo de *El nacimiento de la tragedia*, afirma que “el arte –y no la moral– es [...] la actividad propiamente metafísica del hombre (Nietzsche: 2015a, p. 31)”. Nietzsche es sin duda el “moralista” más estético, en tanto que hay un poder, una creatividad que atraviesa la vida y el lenguaje. Se opone al sacerdote de la cultura, que desprecia la vida en nombre de los así llamados valores “superiores” y “trascendentes”, en favor del artista que busca desarrollar el potencial de la intensidad y creatividad inherente a la vida. En *La gaya ciencia* exclama: “nosotros [...] queremos ser los poetas de nuestra vida [...] en lo más pequeño y cotidiano” (Nietzsche: 2014, p. 839).

Para Nietzsche la obra de arte no representa un objeto o una escena de la vida, en cuyo caso, tendría una función cognitiva limitada y no la función metafísica antes señalada. El arte presenta la vida misma más allá de las representaciones que tenemos de ciertos aspectos limitados de ella. En su examen de la tragedia griega parte advirtiendo que “mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado [...] a] la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco” (Nietzsche: 2015a, p. 41). Bajo esta dualidad, el arte, en tanto manifestación de la vida, es contradictorio en su esencia. Surge de la oposición de estos dos rasgos estilísticos, pero que a su vez son dos principios antropológicos complementarios: por un lado, lo apolíneo, que representa la bella apariencia y la medida, expresión de la moderación y del control de sí; y, por otro lado, lo dionisiaco, la disolución de toda forma y el flujo del devenir constante que expresa la pasión, la fuerza y el caos. Estos dos principios generativos, que hacen posible el arte, son los pilares sobre los que se puede edificar una concepción estética de la existencia. Años más tarde, en la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, al plantear una renovación espiritual, afirmará que “el producto más genuino de un filósofo es su vida, ella es su obra de arte y, como tal, se halla vuelta tanto hacia quién la creó como hacia los demás seres humanos” (Nietzsche: 2015b, p. 223). El arte de vivir se impone como el imperativo de construir nuestra propia brújula moral, es decir, aprender a priorizar valores a fin de convertirse en el timonel de nuestra propia existencia: “Una sola cosa es necesaria. «Dar estilo» al propio carácter – ¡un arte grande y poco frecuente!” (Nietzsche: 2014, p. 834).

La estética de la existencia defendida por Nietzsche, su propósito y particularidad, consiste en volver a poner la vida en el fondo de las cosas para así recuperar el instinto de procreación y de futuro de lo superior, en tanto manifestación de la voluntad. Y bajo esta última expresión se hace visible el tributo más grande de Foucault a Nietzsche, al llamar el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* como “Voluntad de saber”. En esta obra, los pares de conceptos saber/poder y sujeto/verdad, están en el centro de su pensamiento. Foucault reitera, de manera crítica, la afirmación temprana de Nietzsche de que el lenguaje violenta las cosas y, por lo tanto, la verdad se convierte en una ilusión. En el pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, titulado “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, se muestra cómo la distinción entre el mundo verdadero y aparente se ve socavada como consecuencia del rechazo de la concepción metafísica de la verdad (Nietzsche: 2016, pp. 634-635). Foucault mismo sigue este sentimiento de sospecha en su artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, donde se opone a la búsqueda de un “origen” primigenio (*Ursprung*), para poner el acento en la heterogeneidad del mundo que subyace:

...detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar [...]. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate (Foucault: 1992, p. 10).

En palabras de Foucault, el enfoque nietzscheano le abrió la perspectiva de una historia “interna” y otra “externa” de la verdad, en la que ni el sujeto conocedor ni los objetos del conocimiento se dan independientemente de las tácticas y estrategias históricamente específicas que organizan las prácticas sociales (Foucault: 2003a, p. 15). Foucault asigna un papel decisivo a Nietzsche debido a sus ataques a la concepción metafísica de la verdad como un objeto autónomo que está naturalmente disponible para el sujeto, especialmente como aparece en *Sobre la verdad y la mentira en un sentido extra moral*. Así, la “voluntad de

saber” se convierte en “voluntad de la verdad” cuando se adopta una concepción de la verdad como un objeto de conocimiento que es independiente de las prácticas humanas, incluidos los recursos conceptuales desarrollados lingüísticamente que permiten la formación de afirmaciones de verdad. La proximidad de Foucault a la ruptura genealógica de Nietzsche de las así llamadas “ideas fijas”, como aparece en *La genealogía de la moral*, al punto que las ideas se vuelven “inolvidables” (Nietzsche: 2014, p. 487), es particularmente claro en su sugerencia de que resistimos a todo lo que en realidad tiene como objetivo convertir en sacrosanto lo que se nos da como real, verdadero y bueno.

La genealogía de la moral de Nietzsche permite un acercamiento con la genealogía del sujeto moderno de Foucault en la medida en que ambos revelan la unidad estética que une al hacedor (sujeto moral) y su obra (acción moral). En efecto, Foucault recurre a una articulación co-originaria de prácticas discursivas y no discursivas, que involucran tanto el conocimiento como el poder, en el proceso histórico de nuestra autoconstitución como sujetos. El esteticismo representa entonces una concepción de la realidad en perspectiva que nivela la discursividad, la historicidad y la subjetividad, frente a las concepciones fundamentalistas de una metafísica del sujeto. El mérito de Foucault, en lo que respecta al pensamiento político, consiste en haber rescatado este modelo estético de subjetividad nietzscheano para que, al darle estilo al carácter de uno, la existencia política se constituya éticamente a través de diferentes procesos de superación personal. Como dice al final de la primera sección de *Más allá del bien y del mal*: “¡Adelante! ¡Ahora apretad bien los dientes! ¡Mantened los ojos abiertos! ¡Manos firmes al timón! — estamos atravesando de lleno la moral, dejándola atrás, quizá estamos aplastando y triturando con ello nuestro propio resto de moralidad” (Nietzsche: 2016, p. 313).

## **EL NACIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA DE SÍ**

En algunas de sus obras clásicas como son, *Historia de la locura en la época clásica* (1961) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963) y *Vigilar y castigar* (1975), Foucault examina cómo opera el poder en nuestra sociedad. Si bien podemos sentirnos inclinados a considerar el poder como soberano, de la mano del gobierno y ejercido por instituciones como los gobiernos locales, la policía y el Ejército, Foucault afirma que las complejas relaciones de poder siempre están presentes y se ejercen y reproducen ampliamente en todas las esferas de las instituciones. Las relaciones de poder están implícitamente presentes en instituciones disciplinarias, como son nuestros sistemas educativos, hospitalarios y carcelarios. En este contexto, introduce el término “normalización”, que se refiere a aquellos juicios sobre lo que se considera normal y que está estrechamente relacionado con el término: “tecnología disciplinaria”, que tiene como objetivo forjar un “cuerpo dócil” (Foucault: 2003b, p. 207). Foucault introduce los términos normalización y tecnología disciplinaria para mostrar cómo se producen los sujetos.

En la última parte del trabajo intelectual de Foucault, a partir de 1980, pues marca un punto de inflexión en su reflexión sobre la ética, donde las referencias a la filosofía antigua serán predominantes. Fue en estos últimos años de su vida, bajo el signo de lo que llamó un “trip grecolatino que ha durado varios años” (Foucault: 2010, p. 18), que desarrolló en sus últimas lecciones en el *Collège de France: Del gobierno de los vivos* (1979-1980); *Subjetividad y verdad* (1980-1981); *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982); *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983); y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1983-1984). También dan cuenta de este viaje sus los dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* publicados en 1984, solo unas semanas antes de su muerte el 25 de junio: *El uso de los placeres y El cuidado de sí*; a los que se suma el casi terminado cuarto volumen, *Las confesiones de la carne*, que no se publicó hasta febrero de 2018, gracias al buen cuidado editorial de Frédéric Gros.

Al inicio de este periodo, el 17 y el 24 de noviembre de 1980, Foucault ofreció dos conferencias pronunciadas en inglés tituladas “Subjetividad y verdad” y “Cristianismo y confesión” en el Dartmouth College de Hanover (New Hampshire, Estados Unidos), que son una versión ligeramente distinta de las conferencias que había presentado el 20 y el 21 de octubre, en la Universidad de California en Berkeley, en el marco de las Howison Lectures (Foucault: 2016, p. 14). En ambas conferencias llama la atención de sus oyentes sobre los conceptos de examen de conciencia en la antigüedad grecorromana y el papel desempeñado por la confesión como acto de penitencia, entre las prácticas, en las primeras comunidades cristianas. El filósofo quiere destacar

una discontinuidad entre estos dos momentos históricos. Como nos recuerda Frédéric Gros, fue durante estas dos conferencias que Michel Foucault introdujo por primera vez la noción de “tecnología de sí”, formulando así un campo de lectura entre los dos periodos a partir del cual se hace posible comparar las prácticas y técnicas de gobierno de los sujetos. Asimismo, subraya cómo la configuración entre sujeto y verdad en el pensamiento cristiano da lugar a una hermenéutica del sujeto, a partir de la cual es posible rastrear una genealogía del sujeto moderno que todavía nos caracteriza (Foucault: 2016, p. 68 y ss.).

El tema principal de las conferencias es la genealogía del sujeto moderno, que se remonta a la centralidad de la confesión como tecnología de sí. Foucault entra en este estudio relatando la técnica terapéutica del psiquiatra francés del siglo XIX François Leuret, quien exige, al someter a sus pacientes a duchas frías, que describan sus propios síntomas de locura y luego se identifiquen como locos. Foucault enfatiza la afirmación de que a Leuret “no intenta convencer a su paciente de que sus ideas son falsas o irracionales”, sino la aseveración explícita “estoy loco” (Foucault: 2016, p. 33). La curación depende de la afirmación verbal del paciente de su locura, no simplemente de que sus delirios se revelen como tales. Aquí es donde juegan la confesión y la limpieza espiritual un papel especial. Vocalizar la verdad viene a asociarse con un poder limpiador y redentor, por el cual el yo pecador es renunciado y reemplazado por uno virtuoso. Las antiguas prácticas griegas y romanas de autorreflexión no tienen tal énfasis en la purificación a través de la confesión, bajo la autoridad de una relación jerárquica que culmina en Dios. Foucault está más interesado en cómo la verdad funciona como una técnica de poder, regulando y produciendo formas particulares de conducta y una relación especial consigo mismo. Foucault reconoce que su trabajo anterior enfatizó el elemento de “dominación” encarnado en las instituciones que separan lo normal de lo anormal: hospitales, asilos y prisiones; y que su nuevo interés está en la intersección entre la coerción y las “tecnología de sí” (Foucault: 2016, p. 35). Se trata de:

...técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. (Foucault: 2016, p. 35).

La primera conferencia, “Subjetividad y verdad”, muestra que el autoexamen y la confesión están presentes en la filosofía de la era clásica. El objetivo de las escuelas filosóficas griegas no era la enseñanza de una teoría o la adquisición de una verdad, sino más bien la transformación del individuo. La espiritualidad de la filosofía antigua significaba “la búsqueda, la práctica, la experiencia mediante las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”, y ello en la medida en que “el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad”, por lo que “es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta en distinto de sí mismo para tener acceso a la verdad” (Foucault: 2001a, p. 33). Su objetivo es dar al individuo la capacidad de vivir mejor y llegar a ser feliz. En este contexto, la obligación de decir la verdad sobre uno mismo y las técnicas de confesión son limitadas porque se trata de dotar al discípulo de un cierto número de preceptos o reglas para conducirse en la vida sin perder su autocontrol. La relación entre discípulo y maestro, así como con una escuela filosófica, es temporal, pues dura mientras el discípulo adquiere su autonomía.

La segunda conferencia, “Cristianismo y confesión”, muestra cómo el contexto de formas primitivas de espiritualidad cristiana modifica la implementación de estas dos prácticas como son el autoexamen y la confesión. Si el autoconocimiento practicado por las escuelas filosóficas de la antigüedad no está completamente ausente del cristianismo, la confesión cristiana organiza sus elementos de manera diferente. En primer lugar, redefiniendo la relación del sujeto con la verdad como un conjunto de obligaciones de verdad ante la verdad del libro, el dogma y la autoridad de la iglesia cristiana. Luego, agregando a la verdad del dogma, la de un autoconocimiento del creyente. No solo debe conocer sus fallas y las tentaciones a las que está expuesto, sino que tiene la obligación de decir eso y dar testimonio contra sí mismo. Por lo tanto, se estructura una relación necesaria entre el acceso a la verdad revelada y la auto-verdad, ya que el creyente debe purificarse para acceder a la luz. Pero el cristianismo primitivo, si bien está cerca de ciertas formas de gnosticismo, plantea la autonomía de los dos sistemas y desea mantener estos dos principios separados. Así, el cristianismo primitivo establecerá técnicas de verdad como el rito penitencial y la confesión organizada en la

vida monástica. Como nos recuerda Foucault, la penitencia no es un acto sino un estado a largo plazo que tiene como objetivo evitar la expulsión definitiva de un cristiano que ha cometido pecados graves.

Manifiestar la verdad acerca de sí mismo es para el cristiano una obligación, no con miras a lograr el autocontrol, sino la abnegación. El estado de penitencia es la primera forma de expresión. El término define la manifestación del yo como pecador. A través del análisis de varios textos de Tertuliano y San Jerónimo, Foucault explica cómo mostrarse como pecador es necesario y efectivo en el contexto de la tecnología de sí cristiana (Foucault: 2016, p. 59). En este contexto, como muestran los textos de Casiano, el autoexamen ya no se dirige a acciones sino a movimientos imperceptibles de pensamiento en las profundidades del alma (Foucault: 2016, p. 62). En el contexto de la patristica se da la aparición y organización de la *exomologesis* y la *exagoreusis*. Por una parte, la *exagoreusis* significa la verbalización permanente de los propios pensamientos. La atención no se centra en la correspondencia entre el pensamiento y la realidad, sino que se centra en la naturaleza, la sustancia, el origen de los pensamientos. Es la primera vez para Foucault que los pensamientos se proponen como objeto de análisis para un trabajo hermenéutico permanente del yo. El sacrificio personal es tanto la condición como el efecto de encontrar la verdad sobre ti mismo. La relación con uno mismo que se construye en esta tensión define, según Foucault, un “yo gnoseológico”. Esta tecnología de sí se ha impuesto en la historia de Occidente. Es en este contexto que Foucault arroja luz sobre los desafíos de su intervención. Analiza el esfuerzo de la modernidad como un intento de desatar la hermenéutica de sí del autosacrificio, para encontrar un sí mismo más positivo.

Por su parte, la “exomologesis” corresponde a la puesta en acto, “por parte del penitente, una expresión dramática de su estado de pecador”, de una serie de representaciones públicas que implicaban la reintegración de un “pecador” a la comunidad, donde debía actuar como un arrepentido, teatralizando su deshonra. La “exagoreusis” corresponde a “una verbalización analítica y continua de los pensamientos, efectuada en una relación de obediencia total a la voluntad del padre espiritual”, o sea, una figura institucional que escucha y sirve como punto de intercambio para que alguien diga todo lo que piensa, con el fin de poder establecer qué tipo de sujeto es. Foucault advierte que esa verbalización es “una manera de renunciar a sí y no querer ser ya el sujeto de la voluntad” (Foucault: 2016, p. 62). Si la exomologesis se caracteriza por la dimensión dramática, pública, espectacular, una gran teatralización de la vida, del cuerpo, de los gestos del penitente, donde el lenguaje tiene un papel menor, en cambio, en la exagoreusis, para el pecador, implica la obligación de exponer verbalmente ante el director espiritual, de manera detallada y analítica, las faltas cometidas y hacerlo en una relación de obediencia total a su voluntad.

Lo que Foucault descubre en el umbral de la primera hermenéutica del cristianismo primitivo es una técnica de mortificación y un “sacrificio” del yo, una relación inherente entre “verdad” y “sacrificio” por la cual el sujeto se convierte en sujeto de verdad cuando su cuerpo real o su existencia desaparece. La pregunta que preocupa a Foucault es comprender cómo este sacrificio fue reemplazado por una hermenéutica que construye un ser positivo, permitiendo así que el conocimiento judicial, médico y psiquiátrico recurra a la confesión y las técnicas del yo para construir científicamente su objeto.

## **DEL AUTOCONOCIMIENTO AL CUIDADO SÍ**

La hermenéutica es la filosofía de la comprensión y se basa en el hecho de que el hombre mismo es un ser de comprensión. Como señala Jean Grondin, esto ya está inscrito en lo que significa el término *homo sapiens*, el ser que puede entender, y propone que una sugerente traducción de la frase con la que abre la Metafísica de Aristóteles: “todos los hombres aspiran por naturaleza a entender”, en donde *eidénai* puede significar no solo saber, sino sobre todo comprender (Grondin: 2018, p. 11). Si la comprensión es tan fundamental para lo que somos, la hermenéutica también lo será, ya sea que usemos el término hermenéutica o no. Por ello es bien interesante que Foucault utilice el término “hermenéutica del sujeto”, en tanto que, como seres de comprensión, estamos dedicados a la búsqueda del significado de nuestra vida y queremos entender cómo y por qué vivimos.

La *hermenéutica del sujeto*, que como hemos advertido más arriba corresponde al curso impartido por Foucault en el *Collège de France* durante el periodo 1981-1982, centra su mirada en la Antigüedad grecorromana (del siglo IV a.C. al siglo II d.C.) para examinar dos tradiciones en torno al cuerpo: por un lado,

la forma socrático-platónica, marcada por el imperativo “conócete a ti mismo” (*gnóthi seautón*), a través de su lectura del *Alcibíades*; y por otro lado, aquello que subyace en las relaciones entre los epicúreos y los estoicos en su preocupación por uno mismo. La reflexión se orienta en cuestionar la obligación de adquirir y construir una forma de conocimiento sobre uno mismo, el cual suele estar organizado a través de ciertos patrones valorados por los poderes dominantes. Frédéric Gros, a quien debemos haber preparado la edición del texto a partir de notas y grabaciones, señala que en este curso “es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción, sino de una subjetivación” (Gros: 2001a, p. 403).

Foucault insiste en que el autoconocimiento está vinculado al ejercicio del poder, pero más profundamente muestra que la expresión “conócete a ti mismo” entraña el “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*), es decir, “una manera de estar en el mundo, una mirada atenta de afuera hacia adentro, un conjunto de acciones transformadoras, un corpus que define la subjetividad” (Foucault, 2001a, pp. 17-18). Cuidarse requiere prácticas, técnicas y dispositivos, que Sócrates no inventó, pero sí heredó y reorganizó alrededor de un centro que es el alma como único sujeto de la acción. Entre estos dispositivos se encuentra la *anacoresis* (la práctica del retiro), los ritos de purificación y los ejercicios de resistencia para aprender a soportar el dolor. Sócrates sostiene que pensamiento es un discurso que el alma tiene consigo misma (Platón, *Sofista* 263e4), por tanto, propone entender la conversación humana como una entrevista entre almas. Pero Michel Foucault ve que esta alma platónica es una entidad impersonal que se transforma, en último término, en un poder sobrenatural.

La *epiméleia heautoû*, en tanto cuidado de sí, no solo envuelve un retorno sobre uno mismo, sino también un cierto número de acciones y prácticas de uno mismo, por ejemplo, las técnicas de meditación, memorización del pasado y examen de conciencia. Estas tecnologías de sí, consideradas en su relación con la verdad, definen lo que Foucault llama espiritualidad:

...el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault: 2001a, p. 33).

La *epiméleia heautoû* designa con precisión todas las condiciones de espiritualidad, todas las transformaciones del yo que son la condición necesaria para que uno tenga acceso a la verdad. El proyecto explícito de Foucault en su historia de subjetividad fue construir un concepto ético de subjetividad como la ética de la libertad. El cuidado de sí definió el movimiento por el cual el sujeto se constituye a sí mismo al acceder a la verdad y experimentar su libertad. Sin embargo, esta ética en la que todos tienen la libertad de dar a sus vidas la forma que escuchan se convierte en una estética.

A lo largo del curso, Foucault da un interés más sostenido a las tradiciones epicúreas y estoicas, “edad de oro en el cultivo de sí”, porque precisamente esto tiende a convertirse en un principio general e incondicional, vinculante para todos, independientemente de su edad o su estado. Además, este precepto se desconecta de la función del gobierno de otros y de la ciudad. El cuidado personal consistirá no solo en conocerte mejor (volviendo la mirada hacia sí mismo) sino también en convertirte a ti mismo, en retirarte a ti mismo, en ser feliz en tu presencia. La preocupación por uno mismo se mantendrá en el arte de vivir (*techné tou biou*), para corregir al individuo y no solo para entrenarlo (Foucault: 2001b, p. 44). Es para que el individuo construya un mecanismo seguro, una armadura contra posibles accidentes. La preocupación por uno mismo ya no tiene como objetivo luchar contra la ignorancia, sino eliminar los malos hábitos. Como señala Emiliano Sacchi y Matías Saidel, “las *techné tou biou* analizadas por Foucault pueden permitir pensar una política de la vida que no la vuelva objeto de normalización y control por parte de un poder heterónomo” (Sacchi y Saidel: 2014, p. 13).

Además de los ejercicios de abstinencia y de examen de conciencia para llevar una vida virtuosa, Foucault enfatiza los ejercicios propios del ascetismo. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976), que su objetivo principal era comprender cómo este objeto que llamamos “sexualidad” surgió a principios del siglo XIX como un objeto de saber, lo que implica para el sujeto sexual el establecimiento de un conjunto de normas, reglas e instituciones (Foucault: 2019a, p. 170). Se trataba de rastrear las rupturas y discontinuidades que conducían desde la confesión cristiana hasta el sofá del psicoanalista. Como dirá años más tarde se trataba de mostrar qué constituye “una ética del comportamiento sexual” (Foucault: 2015a, p.

287). Foucault descubre nuevas configuraciones entre confesión, verdad y poder que busca controlar el cuerpo y sus deseos. Por lo tanto, estas nuevas relaciones llevarán al filósofo a repensar la noción más amplia de "gubernamentalidad" como una "historia de los regímenes de verdad" en torno a la cual se articula una genealogía del individuo moderno como sujeto de la verdad. Con la palabra «gubernamentalidad», Foucault entiende:

...el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho tiempo, al tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault: 2006, p. 136).

Por lo tanto, se trata de pensar en el paso del gobierno de los cuerpos biológicos hacia un gobierno del yo mostrando que, junto con la restricción y la obediencia política, se establece un conjunto completo de prácticas de verificación que definen el sujeto, lo que lo impulsa a decir una verdad sobre sí mismo.

Los cursos de Foucault en el Collège de France para el año 1980 tratarán de interpretar estos momentos cuando la verdad produce el sujeto como una especie de paradoja intrínseca al poder político:

...¿cómo es posible que en la cultura occidental cristiana el gobierno de los hombres exija de parte de los que son dirigidos, además de los actos de obediencia y de sumisión, 'actos de verdad' que tienen la particularidad de requerir que el sujeto no solo diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo, de sus deseos, del estado de su alma [...]? (Foucault: 2014a, p. 359).

En una entrevista que Foucault ofreció el 20 de enero de 1984, sobre el tema "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", y que apareció por primera vez el N° 6 de la revista *Concordia* (julio-diciembre 1984), declara que nunca tuvo otro proyecto que el de definir múltiples versiones de la relación entre el sujeto y juegos de verdad, es decir, las figuras de la formación del sujeto de acuerdo con un conjunto de reglas para producir la verdad:

El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces bien a partir de prácticas coercitivas – tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario –, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos – tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente –. Ahora bien, en mis cursos en el Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época greco-romana – pese a que no haya sido estudiado– (Foucault: 1999a, p. 393).

En esta última época, Foucault interpreta de acuerdo con la pareja sujeto/verdad otro par de conceptos que habían dominado en otro momento su pensamiento: poder/saber. Como ya hemos adelantado, el último par de conceptos fue central a mediados de la década de 1970, cuando Foucault escribió el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Aquí está la forma en que Foucault reinterpreta la relación poder/saber de acuerdo con la relación sujeto/verdad en 1984, en la entrevista citada anteriormente:

...mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad. [...] Así es como me vi conducido a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad (Foucault: 1999a, p. 402-403).

La hermenéutica del sujeto de Foucault ofrece una relectura de su trabajo, que corresponde a una



ampliación de sus primeras perspectivas históricas. En abril y mayo de 1981, Foucault impartió en la Universidad Católica de Lovaina un curso que llamó "Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia", dirigida a un público de juristas y criminólogos, donde examinó la noción de gobierno por la verdad y sitúa el desarrollo de la confesión criminal en la historia más general de las tecnologías de sí y examina diversas técnicas por las que el individuo es conducido, ya sea por sí mismo o por con la ayuda o bajo la dirección de otro, para transformar y modificar su relación consigo mismo. Allí define la confesión como una "declaración escrita u oral mediante la cual uno reconoce haber dicho o hecho algo [...] en la confesión, el que habla afirma algo acerca de sí mismo" (Foucault: 2014b, p. 24). Al tratar la subjetividad en su relación con la verdad, Foucault amplía considerablemente su perspectiva ya que su historia de subjetividad ahora comienza desde la Antigüedad grecorromana para llegar a un cierto número de consideraciones sobre los tiempos contemporáneos. El sujeto no es una sustancia que pueda considerarse idéntica a sí misma, ni una forma permanente. El sujeto es móvil, diverso y múltiple: está constituido de acuerdo con sus relaciones consigo mismo y con los demás.

### **EL LUGAR DE LA PARRHESIA EN LA ÉTICA**

La práctica filosófica ulterior de Foucault, y así lo hace notar en su último curso en el *Collège de France*, titulado *El coraje de la verdad*, contribuye a transformar la comprensión de su trabajo: la búsqueda de una estética de la existencia construye vínculos inesperados con la idea de la vida, requisito de verdad y transformación del mundo. En este curso Foucault se pregunta:

¿A partir de qué prácticas y a través de qué tipos de discurso se procuró decir la verdad sobre el sujeto loco o el sujeto delincuente? ¿A partir de qué prácticas discursivas se ha constituido, como objeto de saber posible, al sujeto hablante, al sujeto laborante, al sujeto viviente? Durante un tiempo, fue todo ese campo de estudio el que intenté recorrer.

Además, esa misma cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad traté de considerarla bajo otra forma: no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, [bajo] una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia (Foucault: 2010, pp. 19-20).

En los últimos dos años de su vida, Foucault centró su atención en una práctica antigua particular de cuidar de uno mismo, a saber, la *parrhesia* o el habla franca, el acto valiente de decir la verdad sin adornos u ocultaciones con el fin de criticarse a uno mismo. La *parrhesia* o "franqueza" es la postura de un sujeto que en sentido estricto se atreve a decir la verdad, pone a prueba su relación con los demás e incluso se pone en peligro, acordando vincular su destino con la verdad que dice:

La *parrhesia* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parrhesia* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parrhesia*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral (Foucault: 2012, p. 46).

Examinando cómo se formula este coraje de la verdad en Sócrates, por medio de los *Diálogos* dedicados a *Laques* y *Alcibíades*, Foucault advierte que en ambos casos lleva bien el requisito de preocuparse por uno mismo, requisito donde el horizonte de lo verdadero y la relación con uno mismo encuentra un nudo. Pero de

un diálogo a otro, este requisito se desarrolla de manera muy diferente: en *Alcibiades*, “hay que ocuparse del alma”, como una realidad ontológicamente diferente del cuerpo y el verdadero asiento del yo; luego se extiende a la obligación del alma, a partir de “la contemplación de sí misma”, conocer el verdadero ser de las cosas para conocerse a sí mismo en la verdad, el verdadero discurso se convierte así en una aclaración teórica de lo real (Foucault: 2010, p. 140). En *Laques*, el coraje de la verdad se abre más bien en la exhortación a dar cuenta “la manera como uno vive, la manera como ha vivido: de eso hay que rendir cuentas, y es eso lo que se presenta como el objetivo mismo de esa empresa de rendición de cuentas” (Foucault: 2010, p. 172). Se trata de una mirada que pone el acento en las biografías: la vida, la existencia y en la forma en que uno llevar dicha existencia. Este imperativo requiere que se imprima un lenguaje que adapte un estilo al que se impone a la conducta de todos: en este caso, el valor del discurso verdadero es menor debido a lo que representaría adecuadamente su objeto. En otras palabras, la *gnôthi seauton* daría lugar, según los diálogos, a dos inflexiones diferentes: a veces, cara a cara entre el ser del alma y el ser del mundo, a veces la relación circular, entre una forma de vida y una forma de decir. La veridicción socrática estaría así en el origen de dos líneas, una que apunta a la metafísica y la otra que apunta al “bíos como una obra bella”, es decir, hacia una estética de la existencia (Foucault: 2010, p. 174-176).

Con esta lectura de *Laques*, la “estética de la existencia” se ve dotada de su propio plan de coherencia y racionalidad: al dar la alternativa entre “preocupación por el alma” y “preocupación por la vida”. Foucault insiste igualmente en el tipo de autocuidado en el trabajo en *Laques* envuelve una referencia original a la verdad, y no simplemente a la perfección. A estos valores, ya presentes en Homero y Píndaro, Sócrates agrega una preocupación por decir la verdad: “el arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la existencia bella y la verdadera vida, la vida en la verdad, la vida para la verdad” (Foucault: 2010, p. 175).

## DE LA OBLIGACIÓN A LA AUTONOMÍA

A lo largo del último periodo de su carrera, Foucault se centró en el análisis del discurso y de las prácticas éticas, en donde identificó un cambio continuo en la cultura occidental desde una “ética de la obediencia” hacia una “ética de la autonomía”. La estética de la existencia será el resultado de su intento por reconceptualizar el tipo de relación que existe entre los individuos y las normas a las que están sujetos, y de desarrollar una concepción de la fuerza vinculante de las normas éticas más adecuada para una emergente “ética de la autonomía”. En opinión de Foucault, en lugar de límites que analizan el espacio de acción posible en lo permisible y lo inadmisibles, las normas éticas pueden concebirse como instrumentos productivos para la autoconstitución activa del individuo como un sujeto autónomo.

Foucault señala que el Estado moderno integró en su forma de hacer política, una vieja técnica de poder que nació en las instituciones cristianas: el “poder pastoral” o el “gobierno de las almas” (Foucault: 2006, p. 151 y ss.). El poder pastoral busca: “asegurar la salvación individual”; “sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño”; finalmente, se trata de un poder que “no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerlas revelar sus más mínimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (Foucault: 2001c, p. 246-247).

En cuanto a la moda del “desarrollo personal” defendido hoy por los autoproclamados instructores del pensamiento positivo, no se puede confundir con un retorno al antiguo “cuidado de sí”. A pesar de las exhortaciones actuales con resonancia pindariana que nos ordena convertirnos en lo que somos, el ejercicio contemporáneo de una supuesta búsqueda de autenticidad, a menudo más preocupado por el mantenimiento de los cuerpos que la elevación de la mente. En palabras de Foucault, si la moral dominante de la Antigüedad correspondía a una búsqueda de ética personal, el cristianismo marca el comienzo de una moral como obediencia a un sistema de reglas, es decir, una ética de la obligación. Esta concepción de la normatividad ética, que tiene su origen en verdades ontológicas, es de naturaleza prohibitiva, restrictiva y limitante, y concibe la libertad como un deber del ser humano. En otras palabras, le impone obediencia a un cierto conjunto de reglas (por ejemplo, un texto religioso) cuyas fuerzas normativas necesariamente restringen la libertad al prohibir un conjunto definido de acciones.

Foucault dirige su mirada hacia el horizonte del pensamiento antiguo porque considera que es el lugar desde el cual es apropiado repensar la ética como una relación con uno mismo y con los demás. Indica el lugar

desde el cual a Foucault le gustaría redefinir esta relación. Sin embargo, en este marco de problemas, reaparece en el pensamiento de Foucault la figura de Kant en su conferencia “¿Qué es la crítica?”, dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en la Sorbona el 27 de mayo de 1978. Las ideas del pensador de Königsberg le acompañarán hasta sus últimos días. El interés de Foucault por la filosofía de Kant viene de muy temprano, lo cual se verifica en su tesis para el doctorado en filosofía, que presenta una lectura sobre la *Antropología en sentido pragmático*. En la última parte de su obra, Kant ya no es analizado como el filósofo que fundamenta el pensamiento, la acción y la libertad en las leyes de la razón autorreguladas del sujeto, sino más bien el filósofo que, en su ensayo de 1784 “¿Qué es la Ilustración?”, apunta a las formas en que los seres humanos se restringen arbitrariamente en su actualidad. Foucault se aparta del proyecto crítico kantiano en la medida en que no busca proporcionar una “analítica de la verdad” que garantice el pensamiento autónomo y la actuación en los principios universales y necesarios. En cambio, afirma promover la autonomía al participar en una ontología histórico-crítica del presente, cuyo propósito es revelar las restricciones singulares y arbitrarias que nos imponemos para que podamos, si poseemos el coraje, constituirnos a nosotros mismos. Como dice Foucault, el objetivo es determinar lo que no es o ya no es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos. Foucault aclara que no se trata de una crítica trascendental, sino que:

...la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituimos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. [...]; es preciso concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. (Foucault: 1999b, pp. 348-351).

Asimismo, en “¿Qué es la Ilustración?” Kant involucra la *parrhesia* cuando alienta a sus contemporáneos a usar su propia razón, consistente con la ley universal, por supuesto, y se niega a confiar simplemente en la autoridad de los demás, incluida la autoridad de la monarquía y el Estado, como guía para su uso de razón. Foucault entiende su propia actividad crítica como una forma de *parrhesia* en un sentido similar al que Kant ejemplifica en el ensayo sobre la ilustración. Para Kant, la autonomía no consiste en darse la ley moral, ya que la ley moral es una necesidad de la voluntad racional; más bien, la autonomía consiste en vincularse a la ley al conformar libremente su conducta. Esta conexión sugiere que Foucault entiende la *parrhesia* como el acto supremo de la auto-legislación y la autonomía, donde la verdad, más que la ley moral, juega el papel normativo, un punto ya sugerido en las afirmaciones de Foucault sobre el significado original del cuidado de sí. Es decir, parece que para Foucault la verdad es un valor moral o un bien que se debe buscar. La *parrhesia* es el acto supremo de la legislación propia porque el riesgo y el peligro involucrados en el acto ponen a prueba la autodisciplina y el coraje en su compromiso con la verdad.

La ética, dice Foucault, es la forma que toma la libertad cuando se informa mediante la reflexión, y con esto quiere decir que la libertad consiste en prácticas ascéticas informadas reflexivamente o prácticas de sí mismo. Estas prácticas informadas están imbuidas de una actitud, ethos o relación con la sustancia ética de uno que Foucault entiende como la actividad de la libertad.

El *éthos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *éthos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de su aspecto, de su forma de andar, de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etc. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad (Foucault: 1999a, pp. 398-399).

Una razón por la que se centró en el trabajo ético, entonces, es descubrir cómo los seres humanos se convierten libremente en sujetos morales de su propia conducta a través de técnicas o prácticas de autocontrol y autodisciplina.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Foucault no entiende la ética como filosofía moral, en cambio, la define como una relación de sí mismo en términos de su agencia moral. Más específicamente, la ética denota el trabajo intencional de un individuo sobre sí mismo para someterse a un conjunto de recomendaciones morales de conducta y, como resultado de esta actividad autoformativa o “subjetivación”, que constituye su propio ser moral y que debe garantizar la propia sujeción a una autoridad moral y transformarse en un agente ético autónomo. Como ya hemos señalado, Foucault se refiere a estas actividades autoformativas como prácticas o tecnologías de sí, y también en el sentido antiguo de prácticas ascéticas, pero no en el sentido de ascetismo que se esfuerza por el objetivo de liberarse de todos los deseos de placeres físicos. Sin duda, todas las prácticas ascéticas son, piensa Foucault, organizadas en torno a principios de autocontrol, autodisciplina y abnegación. La paradoja que le gusta resaltar es que no todas las prácticas ascéticas apuntan a eliminar todos los deseos de uno para los placeres físicos.

Foucault sostiene, por ejemplo, que el trabajo ético que se debe realizar en la ética sexual antigua es el de dominio propio. Para los griegos, dominarse a sí mismo es una batalla agonista consigo mismo, donde la victoria se logra mediante el uso cuidadoso de los placeres según la necesidad, la oportunidad y el estatus social. Los pensadores griegos que reflexionaron sobre la ética entendieron que esta batalla requería entrenamiento regular además del conocimiento de las cosas por las cuales uno debería sentirse atraído. El fin moral de tales prácticas no era cultivar la actitud de que la abstención es un ideal moral, sino más bien entrenarlo para que se vuelva templado y autocontrolado. Como señala Foucault en el artículo de 1982, “El sujeto y el poder”:

La conclusión podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado sino liberarnos de ambas, del Estado y del tipo de individualización que está ligada a éste. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos. (Foucault: 2001c, pp. 248-249).

Según Foucault, Sócrates y los antiguos especialistas en ética entendieron que cuidar de uno mismo era exhibir una actitud no solo hacia uno mismo sino también hacia los demás y el mundo, atender sus propios pensamientos y actitudes en la autorreflexión, y participar en prácticas ascéticas dirigidas en la realización de un estado ideal de ser. Sócrates se preocupó por su propia alma y las almas de los demás al usar la práctica de la dialéctica para forzar el examen de la verdad de su propio pensamiento y conducta y la de sus interlocutores. El punto más destacado para Foucault es que Sócrates no practicó la filosofía simplemente como un medio para llegar a proposiciones verdaderas. En cambio, su programa consistía en utilizar la filosofía como una herramienta para examinar y probar la consistencia del discurso racional que él y sus interlocutores emplearon para justificar sus vidas y conducta. Foucault ve esto como una actividad filosófica que está fundamentalmente orientada al cuidado de sí, ya que la verdad se persigue en la filosofía por su propio bien y por el bien del desarrollo ético.

Cuando Kant exhorta a usar la propia razón, según su filosofía moral, nos dice que la propia razón práctica nos obliga a ser consistentes con la ley universal. En una entrevista, ya en el ocaso de sus días, “Una estética de la existencia”, Foucault advierte que “la idea de una moral como obediencia a un código de reglas ahora está, ahora, en trance de desaparecer [...]. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la existencia” (Foucault: 2015b, p. 373). Lo que Foucault afirma que la aprobación moral (o modo de sujeción) concebida simplemente como obediencia a un código moral ya no tiene fuerza expresiva y su respuesta a la falta de moralidad engendrada por el nihilismo y la virtual desaparición de la ética de la obligación. La ética de la autonomía emerge como la búsqueda de una estética de la existencia. Bajo la dimensión normativa, tiene sus raíces en el compromiso individual de vivir de una manera estéticamente moral, cuyas fuerzas normativas son productivas y cuya concepción de la libertad está sobre todo restringida por el contexto social, político e histórico. Parece que este programa de vigilancia frente a nuestra servidumbre voluntaria es muy actual. El individuo del siglo XXI aparece como un “individuo monitoreado”, espiado tanto por organizaciones privadas como por administraciones públicas, por los medios de comunicación, por sus

compañeros y especialmente por él mismo. Como plantea en *La hermenéutica del sujeto*: “el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino [...] debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (Foucault: 2001c, p. 249). La estética de la existencia empuja al individuo a preguntarse en qué tipo de sujeto desea convertirse, cuál será su legado y sabiendo que no es libre, ¿cómo puede llegar a serlo? Esta concepción de la ética solo se presenta como una opción posible, porque su realización es el trabajo de toda una vida en el que hay que cuestionar su propia constitución, su relación pensamiento-acción, minimizar la influencia del entorno sociocultural y criticar continuamente este mismo proceso. Es un proyecto de producción creativa de uno mismo. No hay duda de que Foucault nos invita a emprender una estética de la existencia, hacer de la vida una obra de arte, a desarrollar –voluntaria y rigurosamente–, una existencia de acuerdo con un conjunto de normas autoimpuestas que apuntan a alcanzar una vida buena y hermosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO, E. (2016). “Un inmenso bullir de rastros verbales”. en: *El origen de la hermenéutica de sí*. Foucault, M. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, pp. 6-13.
- DREYFUS, H. y RABINOW, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid.
- FOUCAULT, M. (1999a). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III. Foucault, M. Paidós: Barcelona, pp. 393-415.
- FOUCAULT, M. (1999b). “¿Qué es la ilustración?”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III. Foucault, M. Paidós: Barcelona, pp. 335-352.
- FOUCAULT, M. (2001a). *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de la Cultura Económica: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2001b). *Historia de la sexualidad. Vol. III. La inquietud de sí*. Siglo XXI: México.
- FOUCAULT, M. (2001c). “El sujeto y el poder”, en: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Dreyfus, H. y Rabinow, P. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2003a). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2003b). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Akal: Madrid.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de la Cultura Económica: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de la Cultura Económica: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2012). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de la Cultura Económica: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina (1981)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FOUCAULT, M. (2015a). "Entrevista con Stephen Riggins, 1982", en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Foucault, M. Biblioteca Nueva: Madrid, pp. 273-289.
- FOUCAULT, M. (2015b). "Una estética de la existencia, 1984", en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Foucault, M. Biblioteca Nueva: Madrid, pp. 371-377.
- FOUCAULT, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI Editores: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2019a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2019b). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores: Madrid.
- GRONDIN, J. "La sagesse de l'herméneutique", en: *Le Delit*, Vol. 108, N°16, pp. 10-13.
- GROS, F. (2001). "Situación del curso", en: *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Foucault, M. Fondo de la Cultura Económica: Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. (2014). *Obras Completas. Vol. III: Obras de Madurez I*. Tecnos: Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2015a). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Alianza Editorial: Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2015b). *Consideraciones intempestivas, 1*. Alianza Editorial: Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2016). *Obras Completas. Vol. IV: Escritos de Madurez II y Complementos a la edición*. Tecnos: Madrid.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos. Vol. 5. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos: Madrid.
- SACCHI, E. y SAIDEL, M. (2014). "De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida?". *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*. Vol. 2, N° 3, pp. 11-41.

## **BIODATA**

**Mauricio MANCILLA MUÑOZ:** Licenciado en Filosofía por la Universidad Austral de Chile y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Desde comienzos de 2001 es profesor del Instituto de Filosofía y actualmente Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. Ha sido coeditor de los libros *Interfaces viciadas: comunicación visual y otras mediaciones* (Sao Pablo, 2008); *Ficciones Culturales. Arte pop y taquigrafía de lo social* (Caracas, 2012); y *¿Qué sucede en Venezuela?* (Caracas, 2019). Asimismo, ha publicado diversos artículos sobre Filosofía Contemporánea, en especial vinculados al cruce entre fenomenología y hermenéutica, y ha participado en diferentes proyectos de investigación en estas áreas.

BEWARE! DON'T BE SCAMMED

This is a table of contents checker. It is an anti-scam system. Clicking on the *TOC checker* logo will open in your browser a preserved file with the table of contents: **AÑO 26, N.º 92, 2021**. *TOC checker*, to ensure the reliability of your registration, does not allow editors to make changes to the tables of contents after they have been deposited. Check that your paper is present in the registry.

User: utopraxis92  
Pass: 09?K8t&8eoVs

Clic logo



¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello *TOC checker* se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 26, N.º 92, 2021**. *TOC checker*, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

Usuario: utopraxis92  
Contraseña: 09?K8t&8eoVs

Haga clic sobre el sello

