

La estética de la existencia, posibilidad para una ética como política de resistencia.

The aesthetics of existence, the possibility of a form of ethics as resistance politics.

Beatriz Podestá *

Fecha de Recepción: 19 de julio de 2014

Fecha de Aceptación: 29 de agosto de 2014

Resumen: Proponemos recorrer el camino en donde Foucault observa que las relaciones de subjetivación no estuvieron atravesadas ni integradas en su totalidad en los dispositivos de normalización y administración biopolíticas, sino que, por el contrario, aparece una vida que se les escapa y los excede continuamente. Será necesario detenernos en la torsión que anuda la cuestión de la resistencia en relación con “las prácticas de subjetivación”, “el gobierno de sí mismo” y “la producción de la verdad” como instrumento para el gobierno de los otros. Desde este lugar, Foucault nos invita a una comprensión de la vida desde una “estética de la existencia”, esto es, una vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un éthos que anima y define propiamente su mirada teórico-política.

Palabras clave:

Estética de la existencia, ética, política, subjetividad/resistencia.

Abstract: We propose an exploration of the paths where Foucault notes that the subjectivation relations were not fully permeated or integrated into normalization and biopolitical administration devices; instead, life emerges and continuously escapes and exceeds such devices. In this exploration, it will be necessary to stand at the theoretical junction that interweaves the question of resistance in relation to “subjectivation practices”, “self-government” and the “production of truth” as instruments for the government of others. From this view, Foucault invites us to understand life from “the aesthetics of existence”, i.e., a life no longer tied to a juridical or disciplinary system, but to the eruption of the “untrappable” located in an ethos which drives and defines his theoretical-political perspective.

Keywords: The aesthetics of existence, ethics, politics, subjectivity/ resistance.

* Investigadora del Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), donde dirige el Programa “Perspectivas filosóficas en el mundo contemporáneo”. Se desempeña como Profesora Titular Ordinaria de las cátedras “Filosofía Contemporánea” y “Filosofía Política” de la Licenciatura y Profesorado en Filosofía. En la Maestría en Historia es Titular de “Filosofía de la Historia” y “Filosofía Política Contemporánea” (FFHA - UNSJ). Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Correo electrónico: beatrizpodesta@speedy.com.ar

*De largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre si mismo
se sale convertido en otro hombre,
con algunos signos de interrogación más y sobre todo,
de ahora en adelante, con la voluntad de preguntar más,
más profunda, rigurosa, dura, malvada,
tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado.
Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema.
¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico!
Incluso todavía es posible el amor a la vida –sólo que se ama de otra manera.*

F. Nietzsche. La gaya ciencia

Las trazas genealógicas diagramadas en torno a la biopolítica ponen al descubierto la supremacía de una lógica de dominio sobre la vida cementada en la tradición metafísica de la filosofía occidental, al mismo tiempo que colocan a contra luz “otras formas del pensar” atravesadas por una fuerza inagotable del legado nietzscheano en las que se anuncia la dislocación de aquella lógica². La impronta nietzscheana en los desarrollos actuales sobre la biopolítica da cuenta de la ineludible deconstrucción de la noción de “subjetividad”, del *ipse* propio de la modernidad que asegura e inmuniza frente a “lo extraño”. En efecto, el desmontaje de las lógicas de gestión y organización políticas que toman por objeto a la vida y de los biopoderes que la defienden y protegen –que, paradójicamente, se convierten en sutiles invasiones de la misma– abriría la posibilidad de pensar nuevas formas de subjetividad como resistencia.³

2 Los conceptos nietzscheanos de “vida” y de “voluntad de poder” permiten pensar la vida y la muerte en un entrecruzamiento, a partir del cual es posible anudar los lazos entre los modos de pensar políticas de resistencia a los biopoderes devenidos tanatopoderes. En las huellas nietzscheanas se advierten las distancias y contaminaciones, por un lado, entre una vida dominada y, en los términos del diagnóstico histórico-cultural nietzscheano, enferma, debilitada por diversos mecanismos de sujeción y homogeneización; y por el otro, una vida potenciada o plena que puede rearmar esos mecanismos y desarticularlos. Esta línea se sitúa en consonancia con la ontología que se deriva del pensamiento postnietzscheano.

3 Foucault, Michel. Historia de la Sexualidad. Volumen I, La voluntad de saber. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990, pp. 168-169.

Foucault, justamente, advierte en cada época histórica la emergencia de contraconductas que dan cuenta no sólo de un mero rechazo al gobierno, sino de un cuestionamiento al modo en que se lo ejerce y, a la vez, de un reclamo a ser gobernado de manera diferente. En otros términos, una contraconducta se comprende como la voluntad de afirmar la posibilidad de la resistencia no limitada a un contrapoder, lo otro del poder, sino también como una potencia de vida y de constitución de otras formas de subjetividad. La posibilidad de la deconstrucción de la subjetividad habilita a su comprensión como producción histórica en la que se articulan saberes, prácticas de dominación, estrategias de gobierno que pueden someter a los individuos y técnicas a través de las cuales los hombres, trabajando la relación que los une a ellos mismos, se producen y transforman.⁴ Así, la resistencia puede reconocerse como biopolítica porque deviene de una excedencia de vida inatrapable por los cálculos.

Proponemos, entonces, recorrer el camino en donde Foucault observa que las relaciones de subjetivación no estuvieron atravesadas ni integradas en su totalidad en los dispositivos de normalización y administración biopolíticas, sino que, por el contrario, aparece una vida que se les escapa y los excede continuamente⁵. Será necesario, entonces, detenernos en la torsión que anuda la cuestión de la resistencia en su relación con “prácticas de subjetivación”, “gobierno de sí mismo” y “producción de la verdad” como instrumento para el gobierno de los otros. Es en este recorrido que Foucault nos invita a una comprensión de la vida desde una “estética de la existencia”, esto es, una vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un *éthos* que anima y define propiamente la mirada teórico-política de Foucault.

4 Revel, Judith. El vocabulario de Foucault. Buenos Aires: Atuel, 2008, pp. 86-87.

5 Op Cit., p. 173.

I. Configuración del archivo.

En 1976 Foucault publicó el volumen I de *Historia de la sexualidad. La Voluntad de saber*, en su contratapa anunciaba su continuación en cinco volúmenes, de los que sólo se publicaron dos. En 1977 con una escritura bastante avanzada del volumen II, *La carne y el cuerpo*, Foucault interrumpe su terminación y con ello, también, su proyecto general inicial. Recién en 1984, se publican el volumen II, *El uso de los placeres*⁶ y el volumen III, *La inquietud de sí*.⁷ Ninguno de ellos, bajo ningún aspecto, se integraba a aquel proyecto inicial, esto es, no conformaban una continuidad temática, cronológica ni metodológica.

En *La voluntad de saber*, la cuestión de la sexualidad se aborda como un dispositivo de poder de la Modernidad a la luz de la hipótesis foucaultea que postula que en el siglo XVIII, a través de la intervención de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo dejó de ser una cuestión laica para constituirse en una cuestión de Estado, en un asunto en el cual todo el cuerpo social era inducido al sometimiento de la vigilancia y la regulación. Se configuró, así, un espacio en donde circulaba un poder que sometía con la intervención introduciendo un orden a través del funcionamiento institucional. Al respecto Foucault apuntó: “Para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento no más de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relaciones de fuerza”⁸. Esta analítica del poder fundada en el modelo bélico densificaba y compactaba la noción de poder, clausurando toda posibilidad para pensar cualquier forma de resistencia a un poder que coacciona, reprime y prohíbe. Esto implicaba un contrasentido, esto es, si no hay nada *fuera* del poder, si el juego es oponer una fuerza a otra contraria, entonces la resistencia se da sólo *en* el poder y no *contra* el poder, sólo se trata de una modalidad de cierta relación de fuerzas.

6 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen II, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.

7 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen III, La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

8 Foucault, Michel. “No al sexo rey”. En *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981, p. 162.

El modelo bélico utilizado hasta 1977 –fuertemente criticado debido a sus limitaciones para pensar la posición “sujeto” al interior de los juegos de poder– ya no satisfacía a Foucault: “Está claro que todo lo que les dije en los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ese es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo (...) porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse”⁹. De este modo, Foucault deja claramente expuesto el giro teórico que operará respecto a su analítica del poder, punto de inflexión que lo conducirá al alejamiento del proyecto inicial planteado en *La voluntad de saber*. Repasando sus recorridos teóricos, Foucault expresa en una de sus últimas entrevistas: “Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. (...) Se trataba, pues, de introducir el problema del sujeto, que había dejado más o menos de lado en mis estudios”¹⁰.

Según Deleuze hasta los ´70 la analítica foucaultiana del poder, carecía de una “tercera dimensión” que permitiera colocar a la subjetividad como una instancia no reducida al saber, ni al poder, ni a la relación entre ambas dimensiones.¹¹ Si la subjetividad es el efecto de las relaciones entre el poder y el saber, si el sujeto sólo es producto de instancias exteriores que lo constituyen y se evidencia como “sujeto sujetado”, entonces no hay espacio para pensar la posibilidad de una subjetividad como resistencia.

9 Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 30.

10 Foucault, Michel. “El retorno de la moral”. En *Obras esenciales*. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 382; 390.

11 Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid: Pre-Textos, 2006, pp. 148-149.

Para concretar el giro teórico en su analítica del poder, Foucault emprende un largo recorrido que ve luz en la lección 4 de su curso *Seguridad, territorio y población*, en la que aborda la cuestión de “la gubernamentalidad”¹². La gubernamentalidad es el *modus operandi* del poder, entendiéndose por ella la capacidad de conducir la conducta de otros, de modificarla, estableciéndose un juego de acciones sobre acciones. Lo que entonces define a las relaciones de poder no es ya la dominación, la coerción, la represión o el sometimiento. El poder es ahora entendido en términos de gobierno, esto es la posibilidad de estructurar campos posibles acción. Es aquí donde la categoría de *gubernamentalidad* aparecerá como la nueva grilla de inteligibilidad para su analítica del poder.

A partir de los estudios sobre el liberalismo y el neoliberalismo que emprende Foucault, el pensador advierte que el gobierno no sólo se ejerce en la conducta de otros, sino también sobre la conducta de sí mismo. Es así que a finales de los '70 inicia un nuevo proyecto basado en el recorrido genealógico del modo en que los hombres del mundo occidental han gobernado la conducta de sí mismo, esto es, una historia de las técnicas de las que se han valido los individuos para construir de modo autónomo la propia subjetividad. Dicho en otras palabras, se trataba de realizar una genealogía en términos de gobierno que le permitiera echar luz acerca de los modos en que un individuo o un conjunto de individuos pueden constituirse en sujetos libres. Este proyecto intelectual implicará un recorrido hasta la antigüedad clásica, lo que condujo a realizar modificaciones sustanciales en su proyecto inicial de realizar una historia de la sexualidad.

En 1983 Foucault toma la decisión teórica de integrar los dos proyectos que venía trabajando, uno de ellos era el de trazar una “historia del cuidado de sí”, una “genealogía de la estética de la existencia”, proyecto de debía convertirse en un libro titulado *El cuidado de sí*; el segundo proyecto era completar su historia de la sexualidad trunca, sólo publicó uno de los seis volúmenes anunciados. El camino que

12 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE, 2006, pp. 109-138.

eligió fue integrar aquel primer proyecto en el segundo y orientar sus estudios en terminar la historia de la sexualidad. Con esta configuración la estructura de sus publicaciones se transforma en dos volúmenes. En el volumen II de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Foucault inicia la Introducción con el punto “Modificaciones”, en donde explica por qué en lugar de centrarse en la problemática de la sexualidad lo hará en la “estética de la existencia”. El volumen III tiene como título el que había pensado colocarle a *Tecnologías del yo, La inquietud de sí*, en el que el capítulo II lleva el título del libro, que en un principio pensó como independiente, dedicado a la estética de la existencia: “El cultivo de sí”. De esta manera, para abordar la “estética de la existencia” en Foucault debe preverse que se transitará un camino fragmentario y sinuoso, recorrido que el mismo Foucault no logró concluir.

II. Problematicación de la “estética de la existencia”.

En el apartado “Modificaciones” de *El uso de los placeres*, Foucault expone la disyuntiva en la que quedaron envueltas sus investigaciones y los posibles caminos a seguir. Debía escoger entre mantener el plan establecido o reorganizar todo el estudio alrededor de una formación, desde la Antigüedad, de una “hermenéutica de sí”. La opción fue en consonancia con lo que contribuiría finalmente a lo que habría sido su objetivo inicial, realizar una historia de la verdad, una historia de las relaciones entre sujeto y verdad. Esta decisión teórica implicó el abordaje de la correlación entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, lo que condujo a Foucault a investigar sobre “las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”¹³.

Foucault advierte que problematizar lo que el ser humano es, lo que hace y el mundo en que vive, se vinculaba a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente

13 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen II, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1986, p. 12.

una importancia considerable en nuestras sociedades y que podríamos denominar como “las artes de la existencia”. “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas ‘artes de la existencia’, estas ‘técnicas de sí’ sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas al cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico”¹⁴. No obstante, Foucault aclara que existe otro modo de ser sujeto, aquel que problematiza el modelo normativo desde el cual somos conducidos, esto es transvalorando y convirtiéndonos nosotros mismos en sujetos. Es posible, entonces, cuestionar el modo de sujeción que nos ha sido conferido y comenzar a gobernarnos a nosotros mismos otorgando a nuestra vida una forma bella, haciendo de ella una obra de arte. Es a este modo de desujeción de los códigos morales dados que Foucault denomina “técnicas de la existencia” o “artes de existencia”.¹⁵

En la entrevista que mantiene con Dreyfus y Rabinow, dice: “Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida. Este arte es algo especializado, o que es producido por expertos que son artistas. Pero ¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto

14 *Ibíd.*, pp.13-14.

15 Sobre este punto podría arriesgarse la hipótesis que indicara cierta influencia del pensamiento de Nietzsche expuesto en su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia*. La impronta nietzscheana aparece respecto al necesario abandono del *principium individuationis* a fin de alcanzar el proceso artístico como momento transfigurador de la vida. Este aspecto ubica a Nietzsche en el tránsito de una “voluntad de verdad” a una “voluntad de creación”, el desafío propuesto por el pensador alemán es hacer de la vida un fenómeno estético en contrapartida con la elección de una vida docta. Cfr. Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.

artístico, pero no nuestra propia vida?”¹⁶. Será en los griegos en donde Foucault buscará ese modo diferente de gobernar, de conducirse, de problematizar los códigos morales. En el mismo diálogo con Dreyfus y Rabinow, el pensador francés sostiene que: “La ética griega está centrada en el problema de la elección personal de una estética de la existencia. La idea del *bíos* como un material para una obra de arte es algo que me fascina”¹⁷. Los griegos buscaron una *tekhne* para su propio cuerpo a fin de convertirse en sujetos morales en contraposición a los códigos vigentes. “Así, pienso que los grandes cambios que ocurrieron entre la sociedad griega, la ética griega y lo que consideraron los cristianos respecto de sí mismos, no está en el código, pero sí está en lo que yo llamo la “ética”, que es la relación con uno mismo”¹⁸.

Puestas las cosas de esta manera, Foucault inicia una genealogía del sujeto ético en el mundo griego haciendo referencia, en la “Introducción” al *Uso de los placeres*, al valioso aporte que le significaron las opiniones de P. Hadot, entre otros colegas del Collège de France. Hadot propone una lectura innovadora respecto a la que se hacía de la filosofía antigua, mientras que lo habitual era el estudio sistemático de Aristóteles, Platón, Plotino, Epicuro, entre otros, él sostenía que lo medular de estas filosofías radicaba en las prácticas que él llamaba “ejercicios espirituales”.¹⁹ La mirada de Hadot no ubica a los “ejercicios espirituales” en un orden religioso o teológico, sino que ellos constituyen un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital; implican una comprensión del mundo que exige la transformación, la metamorfosis radical de uno mismo. Es en este contexto que la filosofía es antepuesta a un contenido conceptual, es decir, sin relación directa con la manera de vivir del filósofo. Según Hadot, cuando la filosofía se comprende sólo como discurso sin vinculación o integración en una forma de vida filosófica sufre de una alteración de

16 Dreyfus, Herbert L. y Rabinow, Paul. Cit., p. 269.

17 Ibíd., p. 268.

18 Ibíd., p. 273.

19 Hadot, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Siruela, 2006.

sentido. En el caso de los estoicos, el discurso filosófico comprende tres secciones: la lógica, la física y la ética, sin embargo, según la interpretación de Hadot, para los estoicos, también para los demás filósofos de la antigüedad, la filosofía no se traba de un discurso *sobre* la lógica, la física y la ética. En otras palabras, no se teoriza sobre la lógica, sobre el hablar y el pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa. En efecto, la filosofía era un ejercicio efectivo, concreto, vivido, era la *práctica* de la lógica, la física y la ética. Nos dice Hadot: “La filosofía de la época helenística y romana se nos presenta pues como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. (...) La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas”²⁰. En suma, la filosofía estaba dirigida a orientar la acción, no era una abstracción, era “una práctica”. Las escuelas del mundo antiguo no tenían como fin último la enseñanza de sus teorías, sino que proponían un “modo de vida”, un modo de conducir la propia conducta. Precizando esta idea, Hadot sostiene que las escuelas filosóficas de la antigüedad greco-romana –el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, el pitagorismo, el epicureísmo, el escepticismo, el cinismo– tenían como propósito la conversión de sus estudiantes, la modificación de sus hábitos, de sus formas de vida. Se trataba de gobernar la pasión, el deseo y el temor a fin de mitigar el sufrimiento humano. Hasta este momento la filosofía era comprendida como transformación, para Hadot el quiebre se produce con la creación de las universidades en el mundo escolástico. En adelante, la filosofía se convirtió en una práctica académica, produciéndose una disociación entre la teoría y la práctica filosófica. De esta forma la filosofía se desplazó de la enseñanza a los estudiantes de “un modo de vida” a un “dominio de conocimientos”.

20 *Ibíd.*, pp. 241, 246.

III. De la epimeleia o el cuidado de sí.

Siguiendo la lectura de Hadot sobre el mundo antiguo y proponiendo su diagnóstico histórico como una clave para el análisis de la estética de la existencia en el pensamiento foucaulteano, drenan junto a Foucault los siguientes interrogantes: ¿cómo fue posible que la filosofía se deslindara de los ejercicios espirituales para convertirse en una actividad de conocimiento? ¿Cómo fue posible que, a partir de lo que Foucault denominó el “momento cartesiano”, el “cuidado de sí” se separara de la práctica filosófica y desde aquel momento la transformación de la vida dejara de ser condición para el filosofar? ¿Es posible ser filósofo sin transfigurar la propia vida?

En la conferencia dictada en Vermont, Foucault señala que durante veinticinco años se propuso trazar una historia de las diversas formas que desarrollamos un saber acerca de nosotros mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología; labor que suscitó en él una especial inquietud respecto a cómo fue posible que estas ciencias, comprendidas como “juegos de verdad” específicos, se instalaron como técnicas específicas que utilizamos para entendernos a nosotros mismos.²¹ A propósito aclara que “(...) las tecnologías del yo permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos”²². En el punto de la conferencia que tituló “El desarrollo de las tecnologías del yo”, Foucault dice que el precepto “cuidado de sí”, “preocupación de sí”, “inquietud de sí” “(...) era para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida”²³.

Es así que para recorrer estas cuestiones el filósofo francés propone una genealogía del principio griego “cuidado de sí” –*epimeleia heautou*– en coexistencia con el “conocimiento de sí” –*gnothi seauton*–. Sin embargo, observa que ambos principios se disocian históricamente hasta convertirse en la modernidad en principios opuestos.

21 Foucault, Michel. Tecnologías del yo y otros textos afines. Cit., p. 47-48.

22 Ibíd., p.48.

23 Ibíd., p.50.

La tesis de Foucault es que el “cuidado de sí” y el “conocimiento de sí” eran en la Grecia clásica principios diferentes pero coimplicados. “Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas”²⁴. Tal es el argumento que el filósofo francés desarrolla en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, dictado en Collège de France. El principio “conócete a ti mismo” era un precepto delfico que no significaba de modo alguno una actividad de autoconocimiento contemplativo, se trataba de un precepto práctico. El conocimiento al que refiere no es teórico, se trataba de lo que el consultante necesitaba preguntar al oráculo a fin de aprovechar al máximo lo que la pitonisa le presagiaba, tratando de obtener un conocimiento pragmático. Según Foucault el precepto “conócete a ti mismo” no era independiente del precepto “cuidate a ti mismo”, sino que era su aplicación concreta. En la primera clase del ciclo lectivo 1981-1982 el pensador francés sostiene que era un precepto que no sólo tenía validez entre los filósofos sino que era “(...) el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa (...) que se convirtió en un verdadero fenómeno cultural de conjunto”²⁵. Tener “cuidado de sí” tenía relación con un conjunto de prácticas a través de las cuales un individuo establecía una relación de cuidado consigo mismo, una actitud de vigilancia, protección y cultivo de sus propias acciones. Podríamos decir que el “cuidado de sí” era, por lo tanto, una actividad continua de prácticas en consonancia con lo Hadot denominaba “ejercicios espirituales”. En *La inquietud de sí* Foucault se refiere a este principio como a las formas en la que uno mismo está llamado a tomarse como objeto de conocimiento y campo de acción a fin de transformarse, de corregirse; también especifica al “cultivo de sí” como un “arte de la existencia”, una *tekhne tou biou*, esto es, un conjunto de técnicas que uno aplica a sí mismo.

24 Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE, 2002.

25 *Ibíd.*, pp. 25-26.

En una de las últimas clases del curso de 1982, Foucault señala que en la época clásica el problema consistía en definir cierta *tekhne tou biou* –un arte de vivir, una técnica de la existencia–, de manera que el principio de “ocuparse de sí mismo” o “inquietud de sí” se habría formulado dentro de esta cuestión general. “El ser humano es tal, su *bíos*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la *tekhne*. (...) En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica”²⁶. Con esta idea enfatiza que ni la estructura política, la forma de la ley o el imperativo religioso eran capaces, para un griego o un romano –pero sobre todo para un griego–, de decir qué hay que hacer con la propia vida. Es en este recorrido que Foucault llega a una comprensión de la vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un *éthos* que anima y definirá propiamente su mirada teórico-política.

IV. De la estética de la existencia como ética.

Frente a un sujeto moral que se constituye mediante su sometimiento a un conjunto de leyes, a través de las indagaciones foucaulteanas sobre la Antigüedad Grecorromana salen a la luz otros modos posibles de subjetivación, a la vez que técnicas que permiten transformar el propio modo de ser como una experiencia estética de la existencia. Será, justamente, a partir de la idea de convertir el *bíos* en material para una obra de arte que emerge “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”²⁷.

26 *Ibíd.*, p. 426.

27 Foucault, Michel. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En Dreyfus y Rabinow, *Cit.*, p. 268.

Siguiendo a Revel comprendemos que los “modos de subjetivación” o “procesos de subjetivación” del ser humano pueden abordarse desde dos perspectivas. Una de ellas indica los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, lo cual implica que sólo se puede ser sujeto al objetivarse y que los modos de subjetivación son, en ese sentido, prácticas de objetivación. La otra mirada refiere a la manera como la relación con nosotros mismos, a través de una serie de técnicas de sí, nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia. Asimismo, la expresión “modos de subjetivación” designa las “formas de actividad sobre sí mismo” vinculadas estrechamente con las formas foucaulteanas de la ética y la política.²⁸ Más aún, las indagaciones de Foucault sobre la Antigüedad Clásica y del periodo grecorromano plasmaron su interés por las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación ética y política del sujeto.

A propósito, los cursos de la década de los '80 marcaron en clave biopolítica el funcionamiento de las tecnologías modernas y contemporáneas del poder implicadas en el modelo de conducción de conductas, como gesto del poder político frente al de domesticación de los cuerpos.²⁹ En el curso de 1982-1983, a partir de un balance del trabajo realizado hasta entonces, Foucault destaca una serie de desplazamientos que efectuó en su obra: “Sustituir la historia del conocimiento por un análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de la dominación por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad, sustituir la teoría del sujeto por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptada por ella”³⁰. De este modo, la categoría de gubernamentalidad se configuró como grilla de inteligibilidad del poder, y puesto que Foucault entiende por gobierno la práctica de conducir

28 Revel, Judith. Diccionario Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

29 Cfr. Foucault, Michel. Defender la sociedad, Buenos Aires: FCE, 2000; Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: FCE, 2006; Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE, 2007.

30 Foucault, Michel. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009, p. 21.

conductas en libertad, no era posible agotar el análisis de la gubernamentalidad en el campo jurídico-estatal, sino que debió abordarlo en estrecha vinculación con una ética. En palabras de Foucault: “la gubernamentalidad implica la relación con uno consigo mismo, lo que significa que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. (...) Si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. (...) En cambio, la noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”³¹. De esta manera la categoría de gubernamentalidad abre la posibilidad de pensar formas de resistencia ante la dominación de los dispositivos de saber-poder en el marco de una “ética del cuidado de sí como práctica de libertad”. En este marco, la libertad aparece vinculada al gobierno de sí y desde esta relación se nos muestra el alcance político de la “estética de la existencia”. Será necesario comprender, entonces, que lo que se opone a esta libertad no es un determinismo natural ni una voluntad de omnipotencia, sino la esclavitud de uno por uno mismo.

Respecto a la cuestión de la libertad y de la constitución de un sujeto autónomo de los elementos que lo codifican, Foucault observa que la práctica de sí desempeñó con seguridad un papel: no el de ofrecer, en la vida privada y la experiencia subjetiva, un sustituto de la actividad política en lo sucesivo imposible; sino el de elaborar un “arte de vivir”, una práctica de existencia, a partir de la única relación en la que uno es dueño, la relación consigo. Ésta se convierte en el fundamento de un *éthos* que no es la otra elección con respecto a la actividad política y cívica; brinda, al contrario, la

31 Foucault, Michel. “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero, 1984, Concordia. Revista internacional de filosofía, n° 6, julio-diciembre de 1984, pp. 99-116. En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, p. 115.

posibilidad de definirse al margen de la función, el rol y las prerrogativas propias, y por eso misma de poder ejercerlos de manera adecuada y racional.³² De aquí se infiere que gobernar a los demás sólo puede hacerse a partir de la práctica y conocimiento del gobierno de sí. Es pertinente aclarar que la noción del gobierno de sí se desprende teóricamente de propia noción foucaultiana de gubernamentalidad: “Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder–gubernamentalidad–gobierno de sí y de los otros–relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética”³³.

En efecto, el curso de 1983 demuestra que el estudio histórico de las prácticas de subjetivación ética no desvió a Foucault de lo político. Más aún, el meollo de este curso es la relación estructural entre filosofía y política desde una mirada absolutamente original: la función de la filosofía no es enunciar la verdad de la política, sino afrontar lo político para probar *su* verdad. Se trata de una relación política con la verdad, relación que permite la apertura hacia una estética de la

32 Foucault, Michel. El gobierno de sí y de los otros. Cit.

33 Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Cit., p. 247.

existencia, a un modo de vida cuyo *éthos* no obedece a un código externo de comportamiento, sino a la práctica de la libertad para la transformación de uno mismo. De aquí que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”³⁴.

V. De la estética de la existencia y la parresía en los cínicos.

En sus últimos cursos, Foucault se detiene en la noción de “parresía” o decir veraz, actitud de quien habla y dice una verdad que comporta un riesgo, un “coraje de la verdad”. Subjetivarse en un discurso de verdad forma parte de una “política de la verdad”, en la medida en que es un modo de resistencia ante las funciones de dominación de los dispositivos de saber–poder, y se constituye en el marco de una ética del cuidado de sí como práctica de libertad.

Ahora bien, la parresía aparecerá aquí como una modalidad de la estética de la existencia pensada a partir de la relación sujeto–verdad. El parresiasta es aquel que se relaciona de un modo vital y no formal con el discurso que pronuncia, su discurso no es verdadero porque se enuncia de acuerdo a reglas, sino porque se encuentra avalado por el modo de vida de quien lo enuncia; el parresiasta es, también, quien ostenta el coraje de la verdad, es quien no teme comportarse de acuerdo a lo que considera que es verdadero ni tampoco al riesgo que ello conlleva; también es aquel que actúa de una manera tal no porque obedece a una norma o código que ordena, sino porque se siente ligado a sus propias convicciones. Es, entonces, quien acepta las consecuencias del acto parresiástico aunque estas puedan ser adversas para su propia vida, se trata de un pacto consigo mismo y con la realidad, pues una condición del parresiasta es la coherencia entre qué se dice, qué se experimenta y qué se hace.

Foucault insistirá, por tanto, en que la verdad de la parresía pone en cuestión el estatuto del que habla y exige una existencia en radical acuerdo con lo que se dice y con lo que se muestra. Los gestos y las acciones son tan importantes como los

34 Foucault, Michel. “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. Cit., p.103.

discursos, miden, en lo concreto, la fuerza o la impostura de la palabra. En efecto, la parresía tenía una función crítica en el sentido que no refiere a la verdad como *aedequatio*, o como correspondencia entre el sujeto y el objeto, o entre el sujeto y la norma establecida, sino a la verdad como correspondencia entre el *éthos* y el discurso. El parresiasta es el que dice lo que hace y hace lo que dice.

El curso *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.*³⁵, Foucault reubica el análisis de la parresía iniciado en 1982 y continuado en 1983, aquel que Foucault denominara “ontología de los discursos verdaderos”.³⁶ En el curso de 1984 Foucault propone considerar que la relación consigo mismo y los otros implica una afirmación de verdad. De aquí que el decir veraz de la parresía, en tanto se dirige a la transformación del *éthos* de su interlocutor implica un riesgo para su locutor y se inscribe en una temporalidad de la actualidad. Tal como en los cursos anteriores, trabajará el cruce entre los modos de veridicción, las formas de gubernamentalidad y las técnicas de subjetivación.

A propósito, Foucault nos deja ver que con la fortaleza que se obtiene de un modo de vida reducido a lo mínimo necesario, los cínicos convirtieron a la parresía en un arte radical. En el tratamiento del curso la figura del cínico Diógenes adquiere una particular relevancia frente a la confianza platónica respecto a que el filósofo educa el alma del buen gobernante. Para el cínico Diógenes no puede tenderse un puente entre el filósofo y el rey sin que ello no suponga la corrupción de aquel, para Diógenes convivir filosóficamente es confrontarse con el poder establecido. El filósofo no es el consejero del político, sino quien con su decir veraz le muestra su propia estupidez, lo desafía, lo confronta, lo ridiculiza, lo muerde, lo provoca. Los cínicos son los que mejor ejemplifican el modo de existencia parresiástico, pues la vida cínica supone

35 Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.* Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires: FCE, 2010.

36 Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros.* Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009, p. 316.

poner en riesgo el sí mismo, la confrontación permanente con el mundo, suponen la “dramática de la verdad”. Dicho en otros términos, se trata del paso de una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, en la que el sujeto es apropiado por el discurso de verdad y producido como tal –loco, criminal, etc. – a una “subjetivación del discurso de verdad” o dramática del discurso verdadero, en la que el sujeto se encuentra unido al enunciado, y supone un vínculo entre el acceso a la verdad y la transformación de sí mismo.

El cínico es quien con su propia vida es capaz de transvalorar, de ir más allá de los límites señalados por el *nomos*, es quien al transgredir las normas nos muestra su carácter arbitrario, contingente e histórico. El cínico es el espejo invertido de la sociedad, su modo de vida era una práctica filosófica. En definitiva, con su despojo total de toda obligación y bienes denuncia que una verdad no se apela con la reducción fenomenológica, sino vital.

El cínico es la contracara del platonismo, mientras que éste se planteó la cuestión de la “otra vida”, el cinismo se plantea la “vida otra”; no la metafísica del alma, sino la estética de la existencia. En este punto puede verse la huella nietzscheana en el pensamiento de Foucault, pues la estética de la existencia de los cínicos no sólo supone la desvalorización de los valores supremos, sino ante todo aprender a vivir sin ellos y sin la necesidad de recurrir al fundamento en ninguna de sus formas.

Lo que Foucault realizó fue una genealogía de la estética de la existencia que da cuenta del dominio de la historia de la metafísica sobre ella. El platonismo y su vinculación con el cristianismo se convirtieron en la mirada dominante de la filosofía occidental, lo que tuvo como consecuencia el olvido de la existencia como *bíos*, manifiesta en los cínicos: un modo de vida como expresión de verdad. Estas dos líneas de la práctica filosófica occidental, según Foucault, fueron ajenas entre sí, aunque ambas tuvieron una raíz común: “el cuidado de sí”; sin embargo, el camino elegido en cada caso fue diferente. Para el platonismo la verdadera vida se encuentra en otro lado, para los cínicos, la verdadera vida es la que tenemos, en toda su desnudez y radicalidad. A propósito, en la última página manuscrita de su curso en el Collège de France de 1984, Foucault apunta: “Para terminar, quería insistir en esto: no

hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”³⁷.

A partir del curso 1984, podemos sostener que la resistencia se anuda con las prácticas de subjetivación y verdad, en el gesto cínico aparece en la posibilidad de una “vida otra”, lo que supone sacudir los valores vigentes, establecer líneas de fuga posibles frente al *nomos* establecido. ¿Cómo? A través del coraje de la verdad los cínicos alteran el valor de la moneda, transvaloran los valores, huyeron de todas las posiciones de sujeto establecidas por el ordenamiento social. De aquí que el cinismo sea interpretado como un gesto político de la relación sujeto–verdad.

VI. Para no concluir

La genealogía de la estética de la existencia sufrió diversas valoraciones. A los especialistas en filosofía antigua no les satisface la lectura foucaultiana de los textos clásicos. Hadot, a quien agradeció Foucault los aportes a sus indagaciones, dice que aquello que el pensador francés llamó “técnicas de sí” está sostenido en su relación con el individuo. Esta apreciación reafirmaría la mirada que sostiene que el último Foucault desemboca en una posición esteticista e individualista incapaz de dar respuesta a los problemas del presente. Para Hadot ya es un error referirse a una estética en la filosofía antigua, pues a su juicio lo que los antiguos buscaban no era una forma bella sino la virtud.

Lo cierto e innegable es que el concepto foucaultiano de “técnicas de sí” se encuentra en estrecha relación con una ontología crítica el presente, más aún, los últimos cursos de Foucault, y en particular su genealogía de las prácticas de sí, se inscriben en una preocupación política del presente y cuya tradición se remonta a la pregunta kantiana por la *Aufklärung*. En reiteradas ocasiones Foucault afirmó pertenecer a esta tradición, tal es el caso del artículo “Foucault” firmado con el seudónimo Maurice Florence, en donde afirma. “Si cabe inscribir a Foucault en la

37 *Ibíd.*, p. 350.

tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*”³⁸.

Por cierto, Foucault buscó trazar una historia de los modos de subjetivación para encontrar los límites de aquello en lo que nos hemos convertido en nuestro presente, problematizar el modo en el que hemos sido históricamente gobernados con el fin de franquear esos límites, de dismantelar las técnicas aplicadas para gobernarnos. En la conferencia de 1978, “¿Qué es la crítica?” Foucault manifiesta que lo que Kant describía como *Aufklärung* coincidía con lo que él intentaba definir como crítica, como esa actitud crítica que aparece como actitud específica a partir de lo que ha sido el proceso de gubernamentalización de la sociedad.³⁹ En el marco foucaulteano, la *Aufklärung* refiere a un proceso de desujeción de las tecnologías que han gobernado históricamente nuestras conductas, a una actitud de desgubernamentalizarse, como así también a una forma de gobernarse a sí mismo.

De esta manera, la genealogía de las prácticas de sí que Foucault propuso invita a que una “actitud crítica” no sólo se dirija a las estructuras sociales de dominación, sino también hacia el modo en que esas estructuras se instalaron en los cuerpos, en los comportamientos, en las formas de relacionarse consigo mismo y con los demás. Esta propuesta desenmascara la creencia basada en que la política es dominar un mundo de cosas y hombres, la sociedad, a partir del conocimiento experto que se obtiene de la economía, la sociología, las ciencias políticas, sin que ninguna de estas formas del conocer conlleve a una transfiguración de sí. De aquí que toda lucha política implique necesariamente prácticas de desubjetivación, de transfiguración de la subjetividad, sin ellas la política se convierte en un ejercicio meramente jurídico e institucional, formal y vacío. En el curso de 1981-1982 Foucault afirma: “no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”⁴⁰.

38 Foucault, Michel. “Foucault”. En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, p. 363.

39 Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica?”. En Sobre la Ilustración. Madrid: Tecnos, 2006.

40 Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Cit., p. 246.

Un diagnóstico del presente desde una actitud crítica es la posibilidad para un análisis del poder y sus formas de resistencia. En “El sujeto y el poder”, Foucault aborda un diagnóstico de las luchas actuales señalando que son luchas transversales, que el objeto de estas luchas son los efectos de poder como tal. “Por ejemplo, la profesión médica no es criticada en principio por sus provechosas preocupaciones, sino porque ejerce un poder descontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud, su vida y su muerte”⁴¹. De modo que no son luchas contra el “individuo”, sino contra el “gobierno de la individualización”. Por último, “todas las luchas giran en torno a una cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, del estado de violencia ideológico y económico que ignora que somos individuos, y también un rechazo a una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno”⁴². Una subjetividad que resiste a estas formas de poder “se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él”⁴³.

Y para no concluir...

Creo en la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.

M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*.

41 Dreyfus, Herbert y Rabinow, Paul. Cit., p. 244.

42 Ibíd., p.245.

43 Ídem.

Bibliografía.

- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid: Pre-Textos, 2006.
- Dreyfus, Hubert - Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. “Foucault”. En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. “No al sexo rey”. En *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.
- Foucault, Michel. “El retorno de la moral”. En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso” en Dreyfus, Hubert - Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica?”. En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1984.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE, 2006.

- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE, 2001.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires: FCE, 2010.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.
- Revel, Judith. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.