



Entramado
ISSN: 1900-3803
Universidad Libre de Cali

Builes-Correa, María Helena
Fundamento nietzscheano y potencial antropológico de la estética de la existencia foucaultiana *
Entramado, vol. 14, núm. 1, 2018, Enero-Junio, pp. 196-211
Universidad Libre de Cali

DOI: <https://doi.org/10.18041/entramado.2018v14n1.27125>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265457559014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Fundamento nietzscheano y potencial antropológico de la estética de la existencia foucaultiana *

María Helena Builes-Correa

Doctora en Humanidades, Universidad Eafit, Colombia. Docente adscrita a la Secretaría de Educación del Municipio de Medellín, Colombia
mariahelenab835@gmail.com  orcid.org/0000-0002-6186-4473

RESUMEN

El objetivo del artículo es hacer un aporte al proceso de fundamentación del concepto foucaultiano de estética de la existencia desde una perspectiva estético-antropológica, a partir de dos referentes de la tradición filosófica: 1) el pensamiento de Nietzsche, específicamente su crítica de la metafísica y su ontología estética, y 2) la filosofía greco-romana antigua del arte de vivir de las escuelas helenísticas estoica y epicúrea; en particular, su concepción de la filosofía como forma de vida y las nociones de gozo (estoaica) y placer (epicúrea). Como valor agregado se derivan algunos aspectos del potencial antropológico de este concepto foucaultiano. Por último, se señala la importancia que tuvo el cinismo para el último Foucault, la relación entre los cínicos y el concepto de estética de la existencia, y se explica por qué no son incluidos en el ejercicio de fundamentación teórica del concepto.

PALABRAS CLAVE

Ontología estética, estética ontológica, autocreación, inquietud de sí, técnicas de sí, goce de sí.

Nietzschean foundations and anthropological potential of foucault's aesthetics of existence

ABSTRACT

The aim of this paper and its underlying research project is to be a contribution to the grounding of the Foucauldian concept of aesthetics of existence from an aesthetic and anthropological standpoint using two referents of the philosophical tradition: 1) the thoughts of Nietzsche, particularly his criticism of metaphysics and his aesthetic ontology, and 2) the ancient Greek-Roman philosophy on the art of living, namely the Stoic and Epicurean Hellenistic schools, particularly their conception of philosophy as a way of life and the notions of joy (Stoics) and pleasure (Epicureans). As an added value, we derive some aspects of the anthropological potential of this Foucauldian concept. Finally, we highlight the importance of cynicism during the final stages of Foucault's works, the relationship between Cynics and the concept of aesthetics of existence. We also explain why these are not included in the concept's theoretical grounds.

KEYWORDS

Aesthetic ontology, ontological aesthetics, self-creation, restlessness of the self, techniques of the self, enjoyment of the self.

Recibido: 28/10/2017 Aceptado: 15/12/2017

* <http://dx.doi.org/10.18041/entramado.2018v14n1.27125> Este es un artículo Open Access bajo la licencia BY-NC-SA (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>) Publicado por Universidad Libre - Cali, Colombia.

Cómo citar este artículo: BUILES-CORREA, María Helena. Fundamento nietzscheano y potencial antropológico de la estética de la existencia foucaultiana. [En: Entramado. Enero - Junio, 2018, vol. 14, no. 1, p. 196-211, <http://dx.doi.org/10.18041/entramado.2018v14n1.27125>](http://dx.doi.org/10.18041/entramado.2018v14n1.27125)

Fundamento nietzsiano e potencial antropológico da estética da existência foucaultiana

RESUMO

O objetivo do artigo é contribuir para o processo de fundamentação do conceito foucaultiano de estética da existência a partir de uma perspectiva estético-antropológica, baseada em dois referentes da tradição filosófica: 1) o pensamento de Nietzsche, especificamente sua crítica da metafísica e sua ontologia estética; e 2) a antiga filosofia greco-romana da arte de viver das escolas helênicas estoicas e epicuristas, em particular, sua concepção de filosofia como um modo de vida e as noções de alegria (estóico) e prazer (epicurista). Como valor agregado, derivam-se alguns aspectos do potencial antropológico desse conceito foucaultiano. Por fim, destaca-se a importância que o cinismo teve para o último Foucault, a relação entre os cínicos e o conceito de estética da existência, e explica-se por que eles não estão incluídos no exercício do fundamento teórico do conceito.

PALAVRAS-CHAVE

Ontología estética, estética ontológica, autocriación, inquietude de si, técnicas de si, gozo de si mesmo.

Introducción

El concepto de *estética de la existencia* emerge al final de la vida y obra de Michel Foucault, como producto de su larga trayectoria intelectual. El pensamiento de este autor ha sido diferenciado en tres etapas: *arqueológica*¹, *genealógica*² y *ética*³, las cuales giran respectivamente en torno a tres ejes conceptuales fundamentales en su obra: saber, poder y subjetivación.

Sobre la obra del último Foucault se han hecho múltiples lecturas⁴. Víctor Peñuela señala cómo para muchos analistas, el trabajo del último Foucault implica un retroceso y una «pérdida de la potencia crítica e impugnadora» (Peñuela, 2011, p.8). Richard Shusterman (1997) por su parte, recuerda la decepción que representó para muchos el paso de la crítica de Foucault a las ciencias e instituciones más significativas de salud, justicia, gobierno y educación, con toda la riqueza política de dicho trabajo, para volverse hacia la ética del auto-cuidado, y señala la perplejidad que causa el paso de ese vasto fresco de las grandes instituciones sociales y las formas impersonales del conocimiento científico para encogerse en el ámbito privado, cortejando un narcisismo frívolo a través de la celebración de la estética propia del estilo y los placeres del sexo creativo. Entre tanto, este giro en el último Foucault es visto por otros autores «como avance y conquista de un terreno que se muestra como el más importante: el campo de la ética, del cuidado de sí mismo» (Peñuela, 2011, p. 16).

El concepto de *estética de la existencia* aparece por primera vez en la clase del 29 de febrero de 1984, año de la muer-

te de Foucault, en el curso titulado *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. En esa sesión Foucault plantea: «Trato de recuperar de tal modo, al menos en algunos de sus lineamientos más antiguos y arcaicos, la historia de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, estética de la existencia» (2010, p. 173). Y más adelante señala: «Esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras» (2010, p. 174).

El concepto reaparece en 1984, en una entrevista con Joseph Fontana para el periódico *Le Monde*, titulada: «Una estética de la existencia» (Foucault, 2001, pp. 1549-1554) y en la *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, donde se hace una alusión breve al concepto en relación con las *artes de la existencia*:

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se 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, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí (Foucault, 1998, pp. 13-14).

En este último trabajo publicado por Foucault se establece una relación de semejanza o analogía sinónima entre los conceptos de *artes de la existencia, técnicas de sí, estéticas de la existencia y tecnologías de sí*.

Los estudios que hasta el presente se han realizado en torno al concepto de estética de la existencia –el cual ha sido objeto de estudio por parte de una comunidad académica dispersa en el ámbito nacional e internacional–, se han centrado en las perspectivas ética⁵ y política⁶. La primera ha permitido identificarlo como fundamento de la ética foucaultiana del cuidado de sí y como posibilidad para una nueva fundamentación de la ética en el presente, mientras la segunda ha presentado las posibilidades del concepto como alternativa política en el contexto de la contemporaneidad en cuanto forma estilizada de resistencia y condición para la libertad y el posicionamiento ante los poderes que intentan dominar al sujeto.

Algunos autores permiten vislumbrar en sus análisis una perspectiva estético-antropológica, sin presentar desarrollos significativos al respecto. Cynthia Farina, partiendo de las propuestas contemporáneas del arte del cuerpo, pone en relación la *estética de la existencia* con «los valores estéticos de forma, configuración y transformación» (2005, p. 51), lo que lleva a asumir la existencia como posibilidad de creación, improvisación y experimentación. Esta autora propone trasladar los gestos cotidianos del cuerpo y la experiencia a otro marco conceptual para proponer así una «erotización de la percepción y la intensificación de la conciencia» (p. 21).

Farina señala que las artes de la existencia –técnicas de sí o estéticas de la existencia, como las denomina Foucault– implican un proceso continuo de composición y ficción, de darse forma a sí mismo, un ejercicio de atención frente a cada elección tomada por la conciencia ética. Desde su punto de vista, «Las artes de la existencia configuran una ética como obra de composición y ficción» (Farina, 2005, pp. 73-74). En esa misma línea, Juan Pablo Arancibia afirma que: «Hacer de la vida una obra de arte sería un gesto radicalmente nietzscheano: abrazar la espesura y la gravedad del arte como único fundamento metafísico» (2008, p. 12). Para este autor, la relación entre la *estética de la existencia* de Foucault y la *estética trágica* nietzscheana sería de profunda complicidad. A su vez, Somogy Varga (2009) muestra cómo la obra del último Foucault ha permitido un renacimiento de la idea ética clásica del arte de vivir, la cual se ha desplazado del ámbito filosófico al de la cultura popular en las sociedades occidentales modernas. Por esta vía, señala el autor, Foucault ha radicalizado las dimensiones de la actividad artística. Por otra parte, se ha diseñado desde la pers-

pectiva estético-antropológica, un significado posible para el concepto *estética de la existencia* definiéndolo como:

[...] una elección personal del sujeto mediante la cual decide posicionar los criterios estéticos como fundamento y finalidad de su existencia.

Esta elección implica, para el sujeto, asumir la tarea de darse forma a sí mismo a partir de criterios de estilo diseñados por él mismo, orientados a hacer de la propia vida una obra de arte, una «experiencia» de contemplación y creación vivida en lo cotidiano y en cada instante, una experiencia de «goce de sí».

Esta elección convoca al sujeto a la «inquietud de sí» (*epimeleia heautou*), la cual deriva en una serie de «técnicas de sí» que posibilitan el cuidado de las fuerzas en los campos de lo íntimo, lo privado y lo público, partiendo de las propias condiciones de posibilidad (Builes, 2012, p. 67).

La propuesta interpretativa que aquí se plantea contribuye al proceso de fundamentación del concepto desde esta perspectiva estético-antropológica, la cual ha sido poco explorada. Se trata de un enfoque en el cual se otorga a la estética una condición antropológica fundamental. La elección de esta perspectiva para leer el concepto conduce el proceso de fundamentación hacia la ontología estética nietzscheana en cuanto comprensión de la realidad como creación, lo cual permite identificar en Nietzsche el principio y fundamento (condición *sine qua non*) de la *estética de la existencia* foucaultiana, sin desconocer la importancia que tiene en el proceso de construcción del concepto la filosofía greco-romana antigua del arte de vivir de las escuelas helenísticas estoica y epicúrea, las cuales, como subraya Pierre Hadot (1998), concebían la filosofía como una forma de vida.

Es importante tener claro que en esta reflexión, cuando se alude al concepto de «estética», no se hace referencia a su concepción clásica en cuanto teoría de la forma en el contexto del arte, tampoco se hace referencia a una teoría de la belleza, la sensibilidad, la mimesis, la representación o las aficiones. La investigación que soporta este artículo ha puesto en evidencia cómo para Nietzsche y Foucault la estética tiene una condición ontológica y antropológica fundamental que desborda el campo de la estética clásica y el asunto del arte; se trata de una estética ontológica, es decir, de una teoría de la forma, la creación, la configuración y la transformación, ya no solo de las obras de arte, sino

de la realidad, del mundo, de la sociedad y de los sujetos. Al respecto, señala Foucault:

[...] en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Pero ¿por qué no podría cada uno hacerse de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no mi vida? (1996, p. 193).

En cuanto al concepto “existencia”, se entiende aquí como experiencia, composición en devenir, forma histórico-social de constitución del sujeto, y no como experiencia solipsista, asunto racional o trascendental. Es decir, se sustituye la concepción esencialista del sujeto y de la existencia por una visión de la subjetividad que se caracteriza por la multiplicidad, por ser contingente, relacional, performativa y contextual (del sujeto-sustancia al sujeto-forma).

Metodología

Desde el punto de vista metodológico la investigación que sustenta al artículo es cualitativa, con enfoque hermenéutico y perspectiva praxeológica. Aunque la indagación ha constituido un ejercicio hermenéutico, no se buscan sentidos últimos –no se cree que existan–, sino sentidos posibles, conocimientos e interpretaciones “situados” en el sentido que plantea Donna Haraway (1995), esto es, que tienen claro y explícito el lugar desde el cual se habla, con sus posibilidades y limitaciones, sin relativizar el valor ético, político, estético y explicativo de los conocimientos que se construyen desde otros lugares.

Las fuentes primarias utilizadas para construir la argumentación expuesta en este artículo incluyen la obra del último Foucault (textos publicados, conferencias y cursos), las obras completas de Nietzsche y de los principales representantes de las filosofías helenísticas estoica y epicúrea (Epicteto, Séneca y Epicuro). Las fuentes secundarias más relevantes han sido la obra completa de Pierre Hadot y la obra de Gilles Deleuze relacionada con Nietzsche y Foucault. Como fuentes secundarias complementarias se revisaron los trabajos de una serie de comentaristas de Nietzsche, Foucault y la filosofía helenística antigua.

En relación con el pensamiento de Foucault es importante tener en cuenta lo siguiente:

Según Vázquez, existen dos modos de aproximación diferentes a los escritos del filósofo francés.

Primero, un *acercamiento hermenéutico* que intenta descifrar los textos, establecer etapas en su filosofía y convergencias teóricas con otros autores. Desde este ángulo, se interroga a la contribución foucaultiana buscando su sentido, lo que quiso decir verdaderamente, el *logos* que subyace en un conjunto heterogéneo de reflexiones. En segundo lugar, puede identificarse un enfoque praxeológico de los escritos, cuyo propósito es considerar a éstos como una «caja de herramientas» o un «instrumental conceptual» (Castro, 2004, p. 26).

Ahora bien, la separación de lo hermenéutico y lo praxeológico, como señala Castro (2004), puede ser peligrosa. Se requiere de una comprensión de los sentidos que reposan en los escritos de Foucault para hacer un uso adecuado de los mismos.

En la perspectiva praxeológica, siguiendo a Francisco Vásquez (2009), los conceptos no se asumen como un fin en sí mismos, sino como medio para el tratamiento de problemas específicos en el orden de la praxis.

En un punto intermedio entre lo hermenéutico y lo praxeológico se ubica la lectura que se ha hecho en esta ocasión de la obra de Foucault y de los demás autores.

Resultados

La ontología estética nietzscheana como principio y fundamento del concepto foucaultiano de estética de la existencia

Si bien las obras de Nietzsche y Foucault se constituyen en el referente primordial de esta parte de la reflexión, se debe subrayar la importancia del diálogo establecido con Gilles Deleuze en primera instancia y con otros autores como Gianni Vattimo, Mazzino Montinari, Peter Berkowitz, Alexander Nehamas, Edgardo Castro, Judith Revel, Arnold Gehlen, Wilhelm Schmid, Teresa Oñate y Zubía, Diego Sánchez, Paul Veyne, Jacques-Alain Miller, Hubert L. Dreyfus, Miguel Morey, James Bernauer, Dominique Janicaud, Christian Bouchindhomme, Richard Rorty, Jairo Montoya, Germán Meléndez, María Antonia González, Juan Pablo Arancibia, Ernst Nolte, José Jara y Antonia Birbaum.

Este diálogo ha permitido confirmar cómo la ontología estética nietzscheana, es decir, su concepción de la “realidad” y lo que “es” como creación, tiene como soporte a la crítica nietzscheana de la metafísica, la cual se sostiene a partir de análisis filológicos, históricos (genealógicos) y filosóficos

que dejan en evidencia la lingüisticidad⁷ e historicidad⁸ de la realidad, además de la materialidad e indeterminación del ser humano y del mundo en cuanto sistemas de fuerzas en devenir⁹.

Esta ontología estética¹⁰, esta comprensión de la realidad como creación derivada de la crítica nietzscheana de la metafísica, trae como consecuencia la des-idealización del ser humano y del mundo, la muerte de las esencias o ideas con pretensión de verdad absoluta y eterna; la disolución de soportes, justificaciones y sentidos trascendentales o, lo que es igual, el anuncio de la muerte de Dios y, por tanto, la necesidad de constituirse a sí mismo y al mundo a partir de las propias condiciones de posibilidad, asumiéndose el ser humano en su finitud sin excusas ni atenuantes. En ese orden de ideas, señala Peter Berkowitz:

Lo que sigue al doloroso descubrimiento de que la moralidad convencional carece de fundamentos autorizados o elevados, según Nietzsche, es la tarea de comprender el imperativo o la necesidad de emprender la autocreación. La opinión de que la moralidad convencional carece de base es una de las bases de la ética de la creatividad de Nietzsche (2000, p. 41).

Nietzsche plantea entonces la opción de una justificación estética para la existencia y materializa su propuesta a través del modelo de superhombre (*übermensch*) que es un homenaje al pensamiento y al arte trágicos, los cuales reivindican y celebran la condición humana y la existencia, a pesar de su precariedad, contradicción, adversidad y finitud. El superhombre¹¹ aplica como propuesta antropológica que, si bien se sabe ficción, ofrece alternativas de sentido en el contexto del desencantamiento del mundo que el mismo Nietzsche ha ocasionado.

Ahora bien, como advierte Alexander Nehamas:

Nietzsche entiende que su proyecto es muy similar al de Sócrates y [...] a los diversos proyectos que han caracterizado a la filosofía [...] Lo que crea el problema para Nietzsche es lo que él entiende como el dogmatismo de Sócrates, su empeño en presentar su punto de vista y sus valores no simplemente como suyos, adecuados para él y para quienes son como él, sino como valores y puntos de vista que deben ser aceptados por todos debido a su autoridad racional, objetiva e incondicional. A Nietzsche el perspectivismo le impide presentar cualquiera de sus ideas, incluida la de perspectivismo, conforme a esta regla (2002, p. 20).

Peter Berkowitz subraya «los intentos de Nietzsche de concebir un nuevo tipo humano revalorizando todos los valores, tanto por intención como por necesidad, conservan elementos cruciales de la tradición que se propone superar» (2000, p. 26). Para Berkowitz, Nietzsche está habitado, como tantos en su época, por las nociiones tradicionales de verdad, virtud moral y razón, las cuales impregnán toda su obra. La crítica nietzscheana a la metafísica no es una crítica a los valores éticos fundamentales de la tradición –los cuales son compartidos por Nietzsche de forma explícita e implícita en su discurso, como lo subrayan Nehamas y Berkowitz– sino al ejercicio de afirmación normativa y prescriptiva que se constata en la tradición filosófica –no solo antigua–, la cual presenta rasgos de dogmatismo, omnipotencia y demás características propias de los discursos religiosos, a los que Nietzsche se opone con su perspectivismo.

«Nietzsche es, como sugieren las interpretaciones posmodernas, un profesor del autohacerse o de la autocreación» (Berkowitz, 2000, p. 37). Nietzsche se constituye en fundador de una nueva concepción de la vida como obra de arte¹², la cual conserva y al mismo tiempo supera la tradición filosófica antigua, en cuanto reivindica sus valores, mientras los despoja de cualquier pretensión metafísica de constituirse en verdades absolutas, imperativos categóricos o principios universales.

El concepto de *estética de la existencia* es heredero de esta concepción nietzscheana de la vida como obra de arte y de su fundamento que es la ontología estética nietzscheana. Más aún, la ontología estética nietzscheana se plantea como condición *sine qua non* de la *estética de la existencia* foucaultiana. En otras palabras, el concepto de *estética de la existencia* se constituye en una “estética ontológica” subsidiaria de la ontología estética nietzscheana.

En suma, la perspectiva estético-antropológica ha permitido establecer que el concepto de *estética de la existencia* si bien tiene como condición de posibilidad las filosofías helenísticas –como lo han señalado múltiples autores¹³–, encuentra su principio y fundamento en un referente mucho más contemporáneo de la filosofía: la ontología estética de Nietzsche. Se confirma una vez más lo que afirmaba Foucault: «Con respecto a la influencia efectiva que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta de cuán profunda ha sido» (Foucault, 1994, p. 613).

En cuanto heredero de la filosofía de la naturaleza de Nietzsche y de su concepción de la realidad como un asunto de interacciones entre fuerzas, el concepto de *estética de la existencia* implica que las fuerzas, además de ser el principio material de la realidad, circulan tanto en el adentro, la inte-

rioridad, el sí mismo o la subjetividad, como en el mundo del afuera y la exterioridad, y en ambos contextos son objeto de reflexión, observación y composición. Para Foucault, subraya Deleuze (2015), la importancia del proceso de repliegue de la fuerza sobre sí misma, del gobierno de sí o del proceso de subjetivación radica en que define la manera como el sujeto se despliega o se proyecta en cuanto fuerza para afectar a otras fuerzas.

Siguiendo a Deleuze (2006), si para Nietzsche la fuerza es el principio material de la realidad, la *voluntad de poder*¹⁴ se constituye en su principio activo en cuanto es el encargado de dar dirección y orientación a las fuerzas –ya que la fuerza puede, pero es la *voluntad de poder* la que quiere, la que orienta y dirige las fuerzas–. Tanto para Nietzsche como para Foucault, la reivindicación del poder, la fuerza y la *voluntad de poder* está al servicio de una racionalidad estética interesada en la creación, no en la dominación. Para estos autores, poder, fuerza y *voluntad de poder* son posibilidad y condición *sine qua non* de la creación y por tanto de la forma. Una de las ideas más recurrentes en Nietzsche consiste en que los filósofos griegos hicieron del pensamiento y de la existencia un arte, inventando así nuevas posibilidades de vida. La filosofía griega hace del poder una instancia que afirma la vida; hace una conversión de la soberanía, puesto que: «la potencia que deviene un arte quiere decir que ella ya no es un querer dominar [...]. Voluntad de potencia nunca quiso decir para Nietzsche “asegurar su dominación”, sino “afirmar la vida”» (Deleuze, 2015, p. 92).

De manera recurrente el pensamiento de Nietzsche da cuenta de una racionalidad estética que entiende la voluntad de poder como voluntad de forma y de creación:

El concepto victorioso de fuerza con que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, no tiene necesidad de integración: se le debe atribuir una voluntad interior que yo defino «voluntad de poderío», o sea deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador (Nietzsche, 1947, Tomo IX, p. 382).

Crear: éste es el gran alivio al dolor y lo que hace fácil la vida. [...] ¡No querer, no valorar, no crear; lejos de mí este cansancio! [...] Al conocer, siento la voluntad de crear y la alegría del devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, es porque en él existe la voluntad de crear. Esta voluntad es la que me alejó de Dios y de los dioses, porque ¿qué podría yo crear si hubiera Dios? (Nietzsche, 1947, Tomo VII, pp. 93-94).

Es mejor que no tengamos Dios, es mejor hacerse cada uno su destino con sus propios puños, es mejor ser un loco, es mejor ser cada uno un dios (Nietzsche, 1947, Tomo VII, p. 260).

Es preciso encontrar la especie de hombre más alta y más vigorosa. Representar constantemente la tendencia superior en las cosas pequeñas; la perfección, la madurez, la salud floreciente, la dulce radiación de la fuerza; trabajar como un artista en la obra diaria, conducir la tarea a su perfección (Nietzsche, 1947, Tomo VII, p. 337).

En verdad, los hombres crearon ellos mismos el Bien y el Mal. En verdad, no les cayeron del cielo [...] Estimar es crear –jódlo vosotros, los creadores! El cambio de los valores es el cambio de los creadores (Nietzsche, 1947, Tomo VII, p. 67).

Este deber transformar en cosas perfectas es arte [...] En el arte, el hombre se goza a sí mismo como perfección (Nietzsche, 1947, Tomo X, p. 252).

El más alto sentimiento de poder y seguridad se expresa en el gran estilo (Nietzsche, 1947, Tomo X, p. 254).

[...] qué ingenuidad constituye el decir: El hombre debería ser de este o de aquél modo. La realidad nos muestra una riqueza de tipos fascinadora, la exuberancia de un monstruoso juego y cambio de formas (Nietzsche, 1947, Tomo X, pp. 225-226).

Yo quiero restituir al hombre, como propiedad suya, como producción suya, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas para hacer de este modo su más bella apología. El hombre, como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder [...] Ésta ha sido hasta ahora su mayor abnegación: la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba (Nietzsche, 1947, Tomo IX, p. 101).

[...] el mundo y la existencia no pueden parecer justificados sino en cuanto fenómeno estético (Nietzsche, 1947, Tomo I, p. 179).

Si Schopenhauer permitió comprender el mundo como representación, Nietzsche ha posibilitado entenderlo como creación. Para Nietzsche, la superioridad y la grandeza de la condición humana se manifiestan en su potencia creadora,

evidenciada a lo largo de la historia en el orden del pensamiento y la cultura. Si bien entiende que todo sistema de fuerzas está integrado por *fuerzas activas o creadoras* -que hacen de su diferencia un objeto de placer y propenden a la afirmación de la diferencia en la distancia- y *fuerzas reactivas* -que limitan y restringen la creación al negar lo diferente- sabe que la potencia de cada uno de estos tipos de fuerza es la que define la posibilidad y diversidad de *formas y estilos de vida* de los individuos y las sociedades. Su aspiración es que la fuerza y la voluntad de poder del ser humano estén al servicio de la afirmación y la expansión de la voluntad de creación y de la diferencia, no en función de depreciarlas, limitarlas, negarlas o exterminarlas.

La perspectiva estético-antropológica de la investigación además de guiar la búsqueda de los fundamentos del concepto de *estética de la existencia* hacia la ontología estética nietzscheana, abre nuevas posibilidades de sentido. Permite pasar de la relación de semejanza establecida por Foucault entre la *estética de la existencia* y las técnicas de sí, y de la interpretación del concepto en cuanto fundamento y correlato de la ética del cuidado de sí, hacia la comprensión del concepto como una propuesta antropológica que apuesta al igual que Nietzsche por una justificación estética para la existencia al invitar a un ejercicio creativo de cuidado de las fuerzas en la interioridad y la exterioridad. De este modo, el concepto de *estética de la existencia* se constituye en el componente central de una teoría de las fuerzas, o mejor aún, de una teoría del cuidado de las fuerzas, solo que ya no aplicada en el campo de los saberes y las instituciones sociales, sino en el contexto de los procesos de creación de sí mismo (autocreación-subjetivación) y del mundo. Con base en estos planteamientos se objetan las críticas de diversos autores en relación con el solipsismo, subjetivismo, individualismo, narcisismo, hedonismo y otras características atribuidas al concepto de *estética de la existencia*.

Según Hadot, el análisis foucaultiano de las prácticas del yo no constituye solo un estudio histórico, sino que tiene una intención de otro orden en cuanto «pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modelo de vida al que Foucault llama “estética de la existencia”» (2006, p. 267). Lo que Foucault ofrece a través del concepto de *estética de la existencia* no es un conjunto de normas o prescripciones de estilo, ni un ethos o manera de ser y conducirse, sino una *propuesta de sentido* para la existencia susceptible de ser considerada o descartada.

Las antiguas filosofías helenísticas estoica y epicúrea como condición de posibilidad del concepto foucaultiano de *estética de la existencia*

Esta parte de la reflexión es producto del diálogo con Epiceto, Séneca y Epicuro como fuentes primarias de la filosofía helenística y con otros autores como Pierre Hadot, Paul Veyne, Martha Nussbaum, Werner-Wilhelm Jaeger, Alexander Nehamas, Michel Maffesoli, Germán Meléndez, Gonzalo Soto, Emilio Lledó y Carlos García Gual. La obra de Hadot resulta relevante en este caso, no solo por la notable influencia que tuvo en el último Foucault, sino por su preocupación intelectual y sus exhaustivas investigaciones sobre la filosofía greco-romana antigua orientadas a hacer visible en ella «la definición de la filosofía como ejercicio espiritual y como forma de vida» (Hadot, 2009, p. 64).

El concepto de *estética de la existencia* aparece durante el recorrido del último Foucault por la filosofía helenística antigua, el cual realiza apoyado en la obra de Pierre Hadot. El último Foucault se ocupó del «trabajo continuo y continuamente renovado de formalización» (Foucault, 2010, p. 174) del sujeto sobre sí mismo, partiendo de la actualización de la concepción antigua de la filosofía como forma de vida que Hadot ya había acometido. Los principales personajes de este período de la trayectoria intelectual de Foucault son Sócrates, las escuelas helenísticas estoica, epicúrea y cínica, y los conceptos de inquietud de sí (*epimeleia heautou*), técnicas de sí y *parrhesía*, los cuales protagonizan los cursos ofrecidos entre 1982 y 1984.

Dos intuiciones de Foucault en relación con la filosofía helenística se plantean en esta reflexión como condiciones de posibilidad del concepto de *estética de la existencia*; la primera es cómo la filosofía, o para ser más precisos, la concepción antigua de la filosofía “como forma de vida” puede constituirse en una herramienta significativa en el proceso de hacer de la propia vida una obra de arte, o lo que es igual, en la tarea de creación de sí mismo y del mundo. Esta intuición lleva a Foucault a actualizar dos nociones fundamentales de la filosofía helenística antigua: la “inquietud de sí” (*epimeleia heautou*) —la cual más que un concepto fue el principio y fundamento de la vida filosófica para distintas escuelas— y su correlato práctico: los “ejercicios” (*askesis*).

Los ejercicios, léase filosóficos —o espirituales, como prefiere llamarlos Hadot (2006) —: de concentración y atención sobre sí mismo y de expansión del yo, sumados al estudio de la naturaleza y de la física como ejercicio espiritual, integran el conjunto de lo que se conoce como la ascesis antigua. Esta ascesis deja en evidencia cómo la técnica de vida (*tekhne tou biou*), la determinación de hacer de la filosofía

una forma de vida o un arte de vivir, exige de quien la acoge un trabajo intenso y continuo sobre sí mismo en todos los campos de actuación, poniendo la relación de sí consigo como centro de referencia del proceso.

Concebir la filosofía como forma de vida implica asumir un ejercicio de racionalización y control permanente de representaciones, juicios, interpretaciones, valoraciones, deseos y acciones que deriva en virtuosismo. La inquietud de sí y el gobierno de sí que se concretan a partir de estas técnicas constituyen un ejercicio político, es decir de poder, en cuanto repliegue de la fuerza sobre sí misma, en el cual se hace visible la voluntad de reinar sobre sí mismo antes que sobre cualquier otro imperio, como se manifiesta en las obras de Séneca y Marco Aurelio. Ahora bien, la importancia de este proceso, como se indicó antes, radica en que define la forma como el sujeto se proyectará en cuanto fuerza para afectar a otras fuerzas. En esa perspectiva Foucault actualiza la importancia que la antigüedad le otorga al gobierno de sí como condición necesaria para ejercer un adecuado gobierno de los otros.

La segunda intuición de Foucault en relación con la filosofía helenística es que los conceptos de *gozo* (estóico) y *placer* (epicúreo), actualizados en la noción de *goce de sí*, ofrecen a las subjetividades de estos tiempos -caracterizados por la voluntad de arte y el «querer vivir estético» (Maffesoli, 1997, p. 263)- una finalidad posible y válida para la existencia o, lo que es igual, para definir, en el proceso de constituirse como sujeto, lo que se espera para sí mismo.

Para la tradición estoica el gozo no es un fin, sino una consecuencia de la virtud, y ella es el único fin que debe buscarse. No obstante, señala Séneca (2013), la sabiduría y la virtud jamás están desprovistas de gozo¹⁵. Entre tanto, para los epicúreos, «el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero» (Epicuro, 2007, p. 129), sin embargo, lo muestra Epicuro una y otra vez a lo largo de su obra, a ese bien supremo que es el *placer*¹⁶ solo se puede llegar por el camino de la sensatez y la virtud. Queda en evidencia cómo para ambas tradiciones el *gozo* y el *placer*, en cuanto consecuencia y correlato de la sabiduría o finalidad de la existencia, se encuentran definitiva y radicalmente vinculados a la racionalidad y la virtud.

La noción de *goce de sí*, subsidiaria del *goce de la soberanía de sí* (estóico) y del *placer de la existencia* (epicúreo), hace referencia a esos dos asuntos que para la antigüedad helenística y para Foucault son de gran relevancia en la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo: el gobierno de sí y la voluptuosidad; la capacidad de gobernarse y la capaci-

dad de complacerse; el ejercicio de poder y la experiencia de placer.

Complacerse y satisfacerse a sí mismo podría compararse con la experiencia que describe Teresa de Cepeda y Ahumada (Santa Teresa de Jesús) en los siguientes términos:

[...] todo lo que en esta casa se guarda de encerramiento y penitencia y lo demás, se me hace en extremo suave y poco. El contento es tan grandísimo que pienso yo algunas veces qué pudiera escoger en la tierra que fuera más sabroso (Cepeda y Ahumada, 1982, p. 163).

Para Foucault, el ejercicio de fuerza y de poder que se realiza sobre sí mismo y sobre el mundo, al intervenir, crear y transformar, es fuente de placer y voluptuosidad. El concepto de *goce de sí* es la manera como Foucault da cuenta del «placer filosófico», el cual involucra el sentir, el pensar y el crear, es diferente de los placeres físicos o metafísicos y no responde a prescripciones de ningún tipo.

Estas dos intuiciones de Foucault permiten comprender su interés por actualizar la filosofía helenística y explican por qué, además de Nietzsche, la tradición helenística se constituye en un referente obligado cuando se pretende fundamentar el concepto de *estética de la existencia* desde una perspectiva estético-antropológica.

Conclusiones

Se ha identificado que la *estética de la existencia* foucaultiana es heredera del pensamiento de Nietzsche. Se ha demostrado cómo la ontología estética nietzscheana –derivada de su crítica de la metafísica–, se constituye en condición sine qua non, principio y fundamento de la *estética de la existencia* foucaultiana, o lo que es igual, el concepto de *estética de la existencia* se constituye en una «estética ontológica» subsidiaria de la ontología estética nietzscheana.

Por su parte, los estudios realizados desde las perspectivas ética y política en torno al concepto foucaultiano de *estética de la existencia* han puesto en evidencia su vinculación con la filosofía helenística antigua y la importancia que Foucault ha otorgado a nociones que provienen de esta tradición, tales como la inquietud de sí (*epimeleia heautou*), la técnica de vida (*tekhne tou biou*), la ascesis (*askesis*), en fin, la comprensión de la filosofía como forma de vida.

Esta reflexión, además de confirmar lo anterior, ha hecho visible la importancia de otro aporte de la filosofía helenística al pensamiento del último Foucault: las nociones de *gozo*

estoico y placer epicúreo, de las cuales es subsidiario el concepto foucaultiano de “goce de sí”. Este concepto, aunque ha estado ausente en las discusiones contemporáneas sobre el último Foucault, se constituye dentro de esta propuesta interpretativa en un elemento relevante de la *estética de la existencia* foucaultiana, dada la importancia –otorgada por la antigüedad y actualizada por Foucault– tanto del ejercicio de poder como de la experiencia de placer en la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo.

Por otra parte, se presenta un nuevo sentido posible para el concepto foucaultiano de *estética de la existencia* al plantearlo ya no como un conjunto de técnicas de sí o un ejercicio de intervención del sujeto sobre sí mismo, sino como una propuesta antropológica que, junto con Nietzsche, apuesta por una justificación estética para la existencia al invitar a un ejercicio creativo de cuidado de las fuerzas en la interioridad y la exterioridad, lo cual permite afirmar que el último Foucault continúa trabajando en torno al eje conceptual del poder en cuanto construye una teoría de las fuerzas, solo que ya no aplicada en el campo de los saberes y las instituciones sociales, sino en el contexto de los procesos de creación de sí mismo (autocreación-subjetivación) y del mundo.

En ese orden de ideas, este artículo sostiene que el último Foucault y en particular su concepto de *estética de la existencia* no plantean una propuesta esteticista, narcisista, de autocuidado, en fin, una nueva forma de dandismo como lo señalan algunos autores, sino una teoría del poder, en la cual el repliegue de la fuerza sobre sí misma para darse forma –o lo que es igual, el proceso de autocreación o subjetivación– recobra un papel significativo dentro de los sistemas de fuerzas en devenir que constituyen la realidad, ya que define la manera como el sujeto se despliega o se proyecta en cuanto fuerza para afectar a otras fuerzas.

El concepto se concibe aquí como una teoría del poder del sujeto. Una teoría que deviene práctica y ejercicio autoformativo, capacidad de poner en cuestión los sutiles y poderosos condicionamientos y procesos de disciplinamiento y control provenientes de la cultura. Por tanto, constituye una herramienta de transformación social y política a partir de la reivindicación del sujeto. De hecho podría constituirse en lo que Dietrich Benner denomina una «teoría de la formación no afirmativa» (1998, pp. 79-98), con posibilidades interesantes para la contemporaneidad en los campos antropológico y pedagógico.

Más aún, en el contexto de la modernidad tardía (Giddens et al., 1996), caracterizada por los desarrollos económico, político, tecnológico y científico, con sus grandes logros y

al mismo tiempo con correlatos como el incremento de la pobreza y la desigualdad, las violencias de todo tipo, el deterioro ambiental, la ruptura de los vínculos sociales (Arellano, 2005), la desestructuración y enajenación de las subjetividades (Duch, 1997), entre otros, la “estética ontológica” que propone Foucault, en cuanto incitación a hacer de la vida individual y colectiva una obra de arte, constituye una propuesta antropológica significativa para las subjetividades y sociedades contemporáneas, ya que las convoca a asumirse en su condición contingente, histórica, finita, carente, contradictoria, precaria; pero también en su condición de potencias creadoras, de voluntades de poder, de sistemas de fuerzas, para constituirse, sin trascendentalismos, dramatismos, mesianismos, dogmatismos, metafísicas ni retóricas, en artistas, diseñadores de formas, sujetos capaces de comprenderse a sí mismos, a los otros, al mundo, a la sociedad y a la historia, como talleres donde se puede configurar la vida como una obra de arte, una creación individual y colectiva generadora de satisfacción y complacencia, en lugar de preocupación, angustia, insatisfacción, enfermedad física y mental de individuos y colectivos.

Otras consideraciones

El potencial antropológico de la *estética de la existencia* foucaultiana

El potencial antropológico de la *estética de la existencia* foucaultiana radica en su capacidad de ofrecer un sentido posible para la existencia, el cual puede ser considerado o descartado. Se trata de una propuesta antropológica “no normativa ni prescriptiva”, fundada en las nociones de “poder”, “forma”, “racionalidad”, “libertad” y “goce de sí” cuyos límites se definen a partir de las condiciones de posibilidad de cada sujeto y del juego de fuerzas existente, es decir, en el contexto de diferentes tipos de relaciones, instituciones, interacciones, acuerdos y normas sociales, las cuales no se leen solo como mecanismos de control y limitación, sino también como condiciones de posibilidad para la constitución del sujeto y del mundo, para sus procesos de estilización, racionalización y virtuosismo estético.

La *estética de la existencia* foucaultiana se constituye en una exaltación de la sensibilidad, la razón y la acción; de lo emocional, lo simbólico y lo praxeológico; del sentimiento, el pensamiento y la creación: *siento, pienso, creo (de crear), luego existo*:

¿Y qué son el sentimiento, el pensamiento y la creación, sino condiciones de posibilidad para el poder y el placer? El concepto de *estética de la existencia* es una manifestación hecha relato de la relación so-

beranía de *sí-goce de sí*; *poder-goce de sí*; es decir, del poder como fuente de *goce de sí* en la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo.

¿Qué es, si no es el poder y el *goce de sí*, lo que ha hecho posible esta colección histórica de obras de arte, denominadas subjetividades y colectividades, con sus respectivas creaciones, cercanas y distantes en cuanto a criterios de forma y estilo?

¿Por cuál vía, distinta del poder, de la voluntad de poder y del goce de sí, se podrían materializar, configurar y componer nuevas obras de arte en el orden de lo humano –en los campos de lo íntimo, lo privado y lo público–, en la contingencia y complejidad del presente? (Builes, 2012, pp. 70-71)

Ahora bien, la *estética de la existencia* es el producto de una racionalidad estética, la cual atiende asuntos de forma en lugar de normas y prescripciones. Por lo tanto es una posibilidad, una elección, el resultado de un ejercicio reflexivo de la libertad de cada sujeto, que ha de coexistir con otras formas y racionalidades presentes, con otros criterios de estilo, cercanos y distantes entre sí.

El concepto foucaultiano de *estética de la existencia* es una idea fuerza, un concepto activador, una propuesta antropológica que tiene tres dimensiones o que implica tres invitaciones: 1) apostar por una justificación estética para la existencia, asumiendo la vida como una obra de arte en construcción permanente, un ejercicio creativo de cuidado de las fuerzas en los campos de la interioridad y la exterioridad; 2) hacer de la filosofía (es decir del ejercicio del pensamiento y la reflexión) una forma de vida, una técnica de vida, un arte de vivir o, lo que es igual, una herramienta de primer orden en el proceso de creación de sí mismo y del mundo; y 3) definir esperar para sí mismo o definir como finalidad de la existencia el *goce de sí*.

Estas invitaciones se constituyen para la contemporaneidad en posibilidades legítimas para aquellos seres humanos que, con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y el devenir socio-histórico de los últimos tiempos, han constatado y consolidado a partir de la evidencia racional y empírica su proceso de desencantamiento y des-idealización del mundo; despojándose de aspiraciones metafísicas, trascendentales, supraterrenales y de cualquier tipo de propuesta ascética orientada al sacrificio, la negación de sí y la renuncia al servicio de ideales religiosos, políticos, científicos, económicos o sociales, para abrirse a la búsqueda de nuevos horizontes de sentido para la existencia desde el más acá, nuevas respuestas para la pregunta por el fundamento y la

fundamentación de la existencia, partiendo de la afirmación y no de la negación de sí mismo.

Con todo, esta propuesta antropológica implica aceptar la condición del ser humano, sometido a circunstancias como la muerte, la adversidad y el dolor. Estas experiencias aunque no son deseables, son reales e inevitables y requieren un cuidado escrupuloso al enfrentarlas, así como una disposición serena y un elevado nivel de inteligencia, creatividad y fortaleza, para que no aniquilen con su fuerza la *voluntad de poder* y de creación –el “*goce de la soberanía de sí*” y el “*goce de existir*”–, sino que se constituyan en posibilidad de afirmarlos y recrearlos desde una conciencia plena y valerosa de la precariedad, contradicción, contingencia y finitud humanas, una conciencia capaz de entender que la *estética de la existencia* incluye estéticas de la adversidad, de la angustia, de la carencia, del sinsentido y de la muerte.

Los cínicos y el concepto de *estética de la existencia*

Teniendo en cuenta el papel tan significativo que tuvo el cinismo en el pensamiento del último Foucault y que el curso de 1984 sobre los cínicos fue el contexto de emergencia del concepto de *estética de la existencia*, cabría preguntarse: ¿por qué no fue incluida esta escuela filosófica en el proceso de fundamentación del concepto?

No cabe duda de que en los cínicos hay un trabajo perpetuo de sí sobre sí mismo que lleva cada vez más lejos los límites de lo que puede tolerarse, «un encarnizamiento de sí consigo mismo» (Foucault, 2010, p. 291). Para Foucault fueron los cínicos quienes materializaron en la forma más radical el principio filosófico de la inquietud de sí o cuidado de sí (*epimeleia heautou*).

En su curso de 1984, cuyo principal objeto de estudio son los cínicos, Foucault muestra cómo la filosofía antigua después de Sócrates integra, de diferentes maneras, el principio del cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y la exigencia de manifestar la verdad (*parrhesía*). Entre esas maneras están el platonismo y el cinismo. Ellas representan dos formas extremas y opuestas de retomar y fusionar la *epimeleia* y la *parrhesía socráticas*. Mientras el platonismo se orienta hacia la *psikhé*, el trabajo de purificación del alma, el acceso al otro mundo y a la verdad por la vía del logos, el cinismo se ocupa del *bios*, la vida, la existencia y la manera en que se le da forma.

El estilo de vida cínico, en particular la relación entre sujeto y verdad que se establece en el cinismo –evidenciada en la coherencia entre el pensar, el decir y el hacer–, se plantea

como un objeto no solo de estudio sino también de admiración para Foucault; sin embargo, al respecto aclara que:

Al mismo tiempo y frente a ese cinismo ostentoso, ruidoso, agresivo, negador de las leyes, las tradiciones y las reglas, aun sus adversarios más enconados destacan siempre el valor y los méritos de otro cinismo, que por su parte es o sería mesurado, meditado, educado, discreto, sincera y realmente austero. Casi no hay crítica contra los cínicos que no esté acompañada por un juicio explícitamente favorable sobre el verdadero cinismo, sea el primitivo que cree reconocerse o que se honra en Diógenes o Crates, sea un cinismo esencial que practicarían los buenos cínicos, sea un cinismo de principio que practicaría [uno mismo] (Foucault, 2010, p. 213).

En cuanto a la armazón teórica del cinismo, aún en la antigüedad fue bastante rudimentaria; de hecho los cínicos propusieron un atajo hacia la virtud, un camino corto que eludía la enseñanza prolongada y teórica. El suyo era un camino exigente y difícil de despojamiento, de combate, de ejercitación, de ascesis, opuesto al camino largo y fácil hacia la virtud a través del *logos*.

Foucault plantea al respecto: «El hecho [...] está atestiguado: el cinismo fue una filosofía, por un lado, de implantación social amplia, y por otro, de armazón teórica restringida, exigua y elemental» (2010, p. 218). Frédéric Gros hace referencia a que los cínicos «desdeñaban en gran medida el arte de escribir» (2010, p. 360). En ese sentido Gros reivindica el gesto cínico de Foucault, quien a pesar de la «indigencia teórica» (p. 360) de esta escuela filosófica, hace una reevaluación radical –y se podría agregar, un homenaje– a la verdad filosófica, resituada al lado de la *praxis*, la prueba de vida, la transformación del mundo.

Aunque el cinismo no haya dejado un legado teórico o un *corpus doctrinal* que pueda servir como fuente primaria para ser considerada en el proceso de fundamentación del concepto de *estética de la existencia*, el modo de vida cínico constituye un caso particular –de hecho el más representativo– de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) o, si se quiere, de lo que la historiografía filosófica ha denominado «filosofía como forma de vida» (Meléndez, 2013, p. 489). Y aunque sean otras escuelas filosóficas las que dejaron documentos en torno a esa cuestión, no es posible restar protagonismo a la escuela cínica como condición de posibilidad del concepto.

Las anteriores precisiones dejan en evidencia la deuda que el concepto de *estética de la existencia* tiene con la tradi-

ción cínica, la cual no es de orden teórico sino del orden de lo vivencial, lo ético, lo praxeológico; en fin, lo existencial.

Sócrates y los fundadores del cinismo se encuentran en una situación similar. Ambos son presentados como héroes filosóficos, figuras legendarias, fuentes de inspiración, proveedores de principios y fundamentos históricos, materiales o, mejor aún, existenciales, de ese campo de la filosofía occidental que la historiografía contemporánea denomina «filosofía como forma de vida» y del concepto –a la vez propuesta antropológica, derivada de Nietzsche y de la filosofía helenística– que Foucault denominó *estética de la existencia*.

Sin embargo, ni Sócrates ni los cínicos pueden tomarse como referentes para un ejercicio de fundamentación teórica como el que propone este estudio porque ellos no escribieron, no sistematizaron ni formalizaron a través de la escritura su propuesta de vida, su concepción de la filosofía como arte de vivir. Ellos se dedicaron a hacer lo más importante: vivirla, subjetivarla, llevarla hasta límites sorprendentes. Fueron Platón, los estoicos, los epicúreos y muchos otros pensadores quienes permitieron, a través de sus obras, que el legado de esas vidas memorables llegara hasta las generaciones siguientes. Así han podido constituirse en fuentes de inspiración y herramientas disponibles para el proceso de estilización de la existencia de los seres humanos de otros tiempos. ■

Conflictos de intereses

La autora declara no tener ningún conflicto de intereses.

Notas

1. Esta etapa incluye las obras: *Enfermedad mental y personalidad* (1954), *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969).
2. Este período agrupa dos trabajos: *El orden del discurso* (1971) y *Vigilar y castigar* (1975).
3. En este último período Foucault escribe su *Historia de la sexualidad*, publicada en tres tomos: *Tomo I. La voluntad de saber* (1976), *Tomo II. El uso de los placeres* (1984) y *Tomo III. La inquietud de sí* (1984).
4. Sobre esta cuestión, ver McLaren (2006). Esta autora subraya cómo el último Foucault no está distante de los dos primeros. Mientras que el trabajo temprano y medio de Foucault (sus arqueologías y genealogías, respectivamente) hacen hincapié en las formas en que los sujetos se constituyen a través del lenguaje, prácticas e instituciones (todos los cuales normalizan), su último trabajo se centra en las prácticas de sí que apuntan a la libertad. En este sentido, hay una continuación de la exploración de la relación entre la subjetividad y el contexto histórico y social. Se analizan además las nociones de *parrhesia* y gobernabilidad, en cuanto mediación de las relaciones entre los individuos y el Estado. Finalmente, se revisa el potencial de la amistad para transformar a los individuos y las relaciones sociales. Hofmeyr (2006) plantea que la obra del último Foucault permite responder a las controversias que generó su pensamiento anterior, atinentes al señalamiento según el cual Foucault había exagerado el grado en que los individuos podrían ser "sometidos" a la influencia del poder, lo que les deja poco margen para la resistencia. Hofmeyr propone la ética como un ejercicio individual que tiene como finalidad política la transformación social y señala que en la ética foucaultiana el individuo sólo puede entenderse como subjetividad política, es decir, que el potencial político de la acción individual no es solo un complemento, sino que la acción individual se invierte y adquiere un significado político. Por su parte Harrer (2005), frente a la preocupación por cómo integrar la ética de Foucault al resto de su obra como un todo, sostiene que hay una "continuidad conceptual" –en lugar de una ruptura– entre las obras anteriores de Foucault sobre el poder de normalización y sus trabajos posteriores sobre ética de auto-constitución.
5. Los estudios realizados desde esta perspectiva demuestran la solidez, actualidad y riqueza de la propuesta ética foucaultiana para la contemporaneidad. Con este tenor, Schmid (2002) ubica la *estética de la existencia* como la nueva fundamentación de la ética en Foucault; su trabajo constituye una de las reflexiones más extensas que se han publicado en relación con la ética foucaultiana del cuidado de sí y el concepto de *estética de la existencia*. Castro (2004) habla de una ética foucaultiana que apuesta por una configuración *estética de la existencia* y un cuidado de la libertad. Wong Tak Hing (1998) señala cómo Foucault en sus últimos años vuelve hacia la experiencia de la relación consigo mismo como práctica de auto-estilización, lo cual se conoce como ética. Para este autor, la *estética de la existencia* foucaultiana es una "ética radical" en cuanto inmanente experiencia de libertad en el presente, que no recurre a ideas trascendentales ni a programas políticos o culturales vigentes. Bardon y Josserand (2011) hacen una lectura nietzscheana del Foucault del "arte de vivir" proponiendo que el proyecto foucaultiano entero puede ser abordado como una genealogía de la moral. Distintas variaciones de la perspectiva ética del concepto *estética de la existencia* son desarrolladas por Huijer (1999), Peters (2005), Longford (2001), Campbell (2010), O'Leary (1996), Levy (1998), Surghi (2011), Yates (2010), Levy (2004), Pereira (2009), y Peñuela (2011).
6. Reinaldo Giraldo presenta la *estética de la existencia* como una forma de resistencia en cuanto «abre al sujeto la posibilidad de resistir a los poderes que intentan dominarlo» (2008, p. 90). También han trabajado el concepto desde la perspectiva política Hofmeyr (2008), Thompson (2003), Robinson (2003), Pastor y Ovejero (2006, 2008). Algunos autores ponen en relación el concepto de *estética de la existencia* con la teoría sexual, los problemas del cuerpo y la corporeidad, la obesidad, la identidad de género, la homosexualidad, el lesbianismo, entre otros, mostrando cómo la sexualidad, los significados en torno a las formas de los cuerpos y las identidades sociales son formas históricas de producción de subjetividad. El concepto de *estética de la existencia* se plantea como un mecanismo de resistencia frente a las formas hegemónicas de producción de subjetividad. Ver a este respecto: Dean (2010), Miskolci (2006), Murray (2004), Besley y Peters (2007).
7. Para Nietzsche, el sujeto a través de la razón y, específicamente del lenguaje, somete, ordena, clasifica y nombra el mundo y la realidad; en esa medida, tanto el mundo como la realidad son creación del lenguaje, productos de la representación:

Contra el positivismo que se limita al fenómeno, «solo hay hechos», diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí: quizás sea un absurdo pretender semejante cosa [...] Todo es subjetivo, os digo yo; pero ya esto es interpretación. (Nietzsche, 1947, Tomo IX, p. 308)

La formación filológica nietzscheana le lleva a concebir el *mundo* y la *realidad* ya no como hechos objetivos, hechos en sí, seres o esencias eternas e inmutables –como propone la tradición metafísica en sus distintas variaciones–, sino como *interpretación*, derivada de interacciones de fuerzas y de voluntades de poder disímiles, y siempre en equilibrio precario. Esta convicción de Nietzsche en torno a la lingüisticidad de la realidad, esa concepción suya de la *realidad y lo que es como interpretación*, que define su Ontología Hermenéutica, como señala Vátimo (1990), se convierte en un primer argumento de su crítica de la metafísica.

8. La mirada genealógica, enriquecida por la perspectiva filosófica, permite historizar y evidenciar la procedencia y las condiciones de emergencia de lo que se daba por eterno, absoluto, inmutable y natural, poniendo en cuestión verdades incuestionables. En la *Genealogía de la moral* Nietzsche efectúa un ejercicio de historización reflexiva y crítica de asuntos como: las nociones de bien y mal, la falta y el castigo, el sentido del ideal ascético; que serán luego retomados por la moral cristiana. Nietzsche, por la vía genealógica, critica el dogmatismo y el esencialismo propios de las lecturas metafísicas y trascendentales del mundo, en tanto niegan la historicidad, el devenir, la procedencia, las

influencias, las contingencias, las correlaciones de fuerza, las estrategias de memorización y socialización, los intereses, las perspectivas, los puntos de vista desde donde se interpreta:

La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; muchos toman sin saberlo la más reciente forma del hombre, tal cual se ha producido bajo la influencia de determinadas religiones, y aun de acontecimientos políticos determinados, como la forma fija de que se debe partir. No quieren saber que el hombre, que la misma facultad de conocer, son resultado de una evolución [...] pero todo ha evolucionado; ya no hay «hechos eternos», del mismo modo que no hay verdades absolutas. Por eso la «filosofía histórica» es de ahora en adelante una necesidad, y con ella, la virtud de la modestia. (Nietzsche, 1947, Tomo III, pp. 33-34)

La mirada genealógica fundamenta la concepción nietzscheana de historia como continuo devenir. Esa convicción en Nietzsche constituye un segundo argumento de su crítica a la metafísica.

9. La crítica nietzscheana a la metafísica se fundamenta no solo en sus análisis filológicos y genealógicos -los cuales ponen en evidencia la lingüística y la historicidad de la realidad-, sino también en una concepción filosófica materialista e indeterminada del ser humano, la sociedad y la naturaleza, entidades que entiende como sistemas de fuerzas, como voluntad de forma, de vida, de expresión, de creación; es decir, como «voluntad de poder»:

El concepto victorioso de fuerza con que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, no tiene necesidad de integración: se le debe atribuir una voluntad interior que yo defino «voluntad de poderío», o sea deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador [...] Pero ¿ha sido hasta ahora comprobada una fuerza? No, sino solo efectos [...] Me guardo muy bien de hablar de leyes [...] esto tiene un especial sabor de moral. Se trata más bien de una fijación absoluta de relaciones de poder; lo que es más fuerte se apodera de lo que es más débil, en la medida en que eso no puede conservar su grado de autonomía. ¡Aquí no cabe ni la piedad ni la conciliación, y aún menos un respeto de las leyes! [...] La sucesión invariable de ciertos fenómenos uno después de otro no prueba una ley, sino una relación de poder entre dos fuerzas [...]. (Nietzsche, 1947, Tomo IX, pp. 382-389).

El concepto fuerza y las relaciones entre las fuerzas son cuestiones que juegan un papel fundamental en la filosofía de la naturaleza nietzscheana.

10. En relación con la ontología estética, María Antonia González Valerio indica:

Concretamente en el caso de Nietzsche encontramos una ontología estética, y ello no sólo en *El nacimiento de la tragedia*, sino también en *Voluntad de poder*; donde la «voluntad de poder» queda caracterizada en una de sus acepciones como arte [...] ¿Por qué la ontología habría de encontrar en el arte, más concretamente en la reflexión sobre el arte, su punto de partida? Tras la muerte de Dios y la crisis de la razón, la ontología no puede construirse más atendiendo a un principio trascendente o desde el eje de la razón en su acepción moderna. Las onto-teo-logías, en terminología heideggeriana, ceden su lugar a las ontologías, lo cual significa que la realidad o «lo que es» deja de ser pensado como «lo dado» para convertirse en «lo creado» por nosotros. Ubico aquí dos grandes momentos: Hegel y Nietzsche. Y si reúno a estos dos pensadores es porque en ambas filosofías hay un afán por dar cuenta de «lo que es» en términos de creación, más allá del lugar radicalmente distinto que ocupa la razón en uno y otro. Esta posición de pensar «lo que es» como creado provoca que en ambos el arte tenga un papel fundamental y que comience a operarse esa transformación según la cual la filosofía dejará cada vez más de pensar el arte desde categorías estéticas y desde la especificidad de las «bellas artes», para pensarlo desde la ontología y desde la historia y como poiésis. (pp. 2-3)

El concepto *estética de la existencia*, en el sentido que aquí se propone, constituye una «estética ontológica», porque tiene como condición de posibilidad una reflexión ontológica. Como producto del diálogo entre la ontología y la estética, el concepto *estética de la existencia* se traslada desde el campo de la estética clásica, la cual ha concentrado su reflexión en los asuntos de la forma y la belleza en el campo del arte, para constituirse en una teoría de la forma, la configuración y la creación, que se proyecta hacia los objetos, el mundo, la sociedad y los sujetos, en tanto dimensiones de la *realidad-creación / realidad-interpretación*, caracterizada según Nietzsche por su materialidad, historicidad y lingüística. En ese sentido, el sujeto pasa de ser autor de obras de arte (estética clásica) a ser autor de formas tangibles e intangibles, autor de sí mismo y del mundo; en fin, artista y creador de realidad (estética ontológica).

11. El superhombre (*übermensch*) es el resultado de asumir la muerte de Dios, y como consecuencia de ella, las infinitas posibilidades estéticas que se abren para la limitación y finitud propias de la condición humana. Este ideal nietzscheano del superhombre, además de constituirse en una reivindicación de la concepción trágica de la existencia, tiene una segunda característica, constituye una propuesta antropológica engendrada en un contexto histórico y social particular: la Alemania del siglo XIX, aquella que miró con profunda admiración a la antigua cultura griega clásica. El recorrido por la obra de Nietzsche permite identificar múltiples criterios de estilo que se erigen en valores que responden a sus propias representaciones y jerarquizaciones de orden ético, subsidiarias de su contexto histórico.

Entre los criterios de estilo del superhombre propuesto por Nietzsche están: veracidad, soberanía de sí, sinceridad, rectitud, sencillez, probidad, sabiduría, voluntad fuerte, carácter duro de guerrero libre, alejamiento del populacho y de la plaza pública, vivencia del *pathos* de la distancia, valor, capacidad de gobernar y usar en su beneficio las fuerzas destructivas que habitan dentro y fuera de él, capacidad de autogestión de sus propios triunfos, decisión de habitar y conquistar no el reino de los cielos sino el de la tierra, propensión a dar, crear,

enseñar a los otros y a sí mismo, fortaleza de cuerpo y alma, consagración artística en busca de la perfección aún en las cosas más pequeñas, paciencia y determinación, negación de cualquier forma de desprecio del cuerpo, disciplina, inmoralidad, virtud -en el sentido renacentista de *virtú* es decir extramoralmente-, espíritu, capacidad de trabajo, conocimiento de las profundidades del goce y la aflicción, desprecio por las nociones de igualdad, culpabilidad-castigo y compasión, reconocimiento de las bondades de la soledad y el silencio, reconocimiento de que los propios criterios de estilo no son susceptibles de ser impuestos a otros, respeto por la muerte digna, determinación de sus propias nociones de bien, mal y felicidad, intrepidez y arrogancia ante el dolor, desprecio del hedonismo.

12. La propuesta nietzscheana de constitución estética de sí mismo tiene semejanza con lo que filósofos antiguos, como Epicteto, denominaron: "el arte de vivir". En su artículo: *Autoembellecimiento, interpretación y providencia en Epicteto*, Germán Meléndez (2013) hace referencia a esa semejanza y también a las diferencias entre ambas concepciones.
13. Ver: Franěk (2006), Ure (2007) y Tanke (2002).
14. En esta reflexión la noción *voluntad de poder* aplica como sinónimo de: *Voluntad de poderío* y *Voluntad de potencia*.
15. A partir de las obras de Séneca (2013), las lecturas hechas por Hadot (2013) y Foucault (1998, 2002, 2010), el *gozo* estoico se entiende en esta reflexión como "goce de la soberanía de sí".
16. Siguiendo a Epicuro (2007), los estudios de Hadot (1998, 2006, 2010, 2013) y Foucault (2002), el *placer* epicúreo se entiende en esta reflexión como "goce de existir" y/o "placer de la existencia".

Referencias bibliográficas

1. ARANCIBIA, Juan Pablo. Extraviar a Foucault. Anotaciones para otra deriva interpretativa. Disponible en internet: <http://actuelmarx.parisnanterre.fr/carrizo2.doc>
2. ARELLANO, Antonio. La educación en tiempos débiles e inciertos. Barcelona: Ánthropos, 2005.
3. BARDON, Thibaut y JOSSEYAND, Emmanuel. A Nietzschean reading of Foucauldian thinking: Constructing a project of the self within an ontology of becoming. En: *Organization*, 2011, vol. 18, n° 4, p. 497-515. <https://doi.org/10.1177/1350508410384758>
4. BENNER, Dietrich. La pedagogía como ciencia. Teoría reflexiva de la acción y reforma de la praxis. (Trad. Manuel Canet). Barcelona: Pomares-Corredor, 1998.
5. BERKOWITZ, Peter. Nietzsche. La ética de un inmoralista. (Trad. María Condor). Madrid: Cátedra, 2000.
6. BESLEY, Tina y PETERS, Michael. Chapter three: The body and the aesthetics of existence. En: BESLEY, Tina y PETERS, Michael. *Subjectivity & truth: Foucault, Education and the Culture of Self*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
7. BUILES, María-Helena. Un concepto Foucaultiano: *Estética de la existencia*. En: Uni-pluriversidad, 2012, vol. 12, n° 1, p. 64-72. <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/viewFile/13279/11898>
8. CAMPBELL, Elaine. Narcissism as ethical practice? Foucault, askesis and an ethics of becoming. En: *Cultural Sociology*, 2010, vol. 4, n° 1, p. 23-44. <https://doi.org/10.1177/1749975509356752>
9. CASTRO, Rodrigo. Ética para un Rostro de Arena: Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad. Tesis doctorado en Filosofía. España: Universidad Complutense de Madrid, 2004. <https://eprints.ucm.es/7166/>
10. CEPEDA Y AHUMADA, Teresa de. (Santa Teresa de Jesús). Obras Completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
11. DEAN, Tim. Sex and the aesthetics of existence. En: *PMLA*, 2010, vol. 125, n° 2, p. 387-392. <https://doi.org/10.1632/pmla.2010.125.2.387>
12. DELEUZE, Gilles. La subjetivación: curso sobre Foucault III. (Trad. Pablo Ariel Ires y Sebastian Puente). Buenos Aires: Cactus, 2015. www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/download/2643/3166
13. DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la filosofía. (Trad. Carmen Artal). Barcelona: Anagrama, 2006.
14. DUCH, Lluís. La educación y la crisis de la modernidad. Barcelona: Paidós, 1997.
15. EPICURO. Obras. (Trad. Monserrat Jufresa). Madrid: Tecnos, 2007.
16. FARINA, Cynthia. Arte, cuerpo y subjetividad: Estética de la formación y Pedagogía de las afecciones. Tesis doctorado en Ciencias de la Educación. España: Universidad de Barcelona, 2005.
17. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. París: Gallimard, 1994.
18. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*, 1976-1988. París: Gallimard, 2001.
19. FOUCAULT, Michel. (2002). La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica. 2002.
20. FOUCAULT, Michel. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (curso en el Collège de France, 1983-1984). (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
21. FOUCAULT, Michel. *El Yo Minimalista y Otras Conversaciones*. (Trad. Graciela Staps). Buenos Aires: La Marca, 1996.

22. FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres. (Trad. Martí Soler). España: Siglo XXI, 1998.
23. FRANĚK, Jacob. Philosophical parrhesia as aesthetics of existence. *En*: Continental Philosophy Review, 2006, vol. 39, n° 2, p. 113-134. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9009-2>
24. GARCÍA CANAL, María Inés. Foucault y el discurso del poder. La resistencia y el arte del existir. *En*: Acción Educativa, 2001, vol. I, n° 1. Disponible en <http://uas.usenet.mx/cise/rev/Num1/>
25. GIDDENS, Anthony; BAUMAN, Zygmunt; LUHMAN, Niklas y BECK, Ulrich. Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo. (Comp. Josexto Beriain). Barcelona: Ánthropos, 1996 <https://www.uv.mx/blogs/tipmal/files/2016/09/A-GIDDENS-LAS-CONSECUENCIAS-PERVERSAS-DE-LA-MODERNIDAD.pdf>
26. GIRALDO, Reinaldo. La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault. *En*: Entramado, 2008, vol.4, n° 2, p. 90-100. <http://www.redalyc.org/pdf/2654/265420459008.pdf>
27. GONZÁLEZ, María Antonia. La hermenéutica desde la estética. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Disponible en <http://www.magonzalezvalerio.com/la%20hermen%C3%A9utica%20desde%20la%20est%C3%A9tica.pdf>
28. GROS, Frédéric. Situación del curso. *En*: FOUCAULT, Michel. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (curso en el Collège de France, 1983-1984). (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
29. HADOT, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? (Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard). México: Fondo de Cultura Económico, 1998.
30. HADOT, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. (Trad. Javier Palacio). Madrid: Siruela, 2006.
31. HADOT, Pierre. La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson. (Traducción de María Cucurella Miquel). Barcelona: Alpha Decay, 2009.
32. HADOT, Pierre. No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales. Madrid: Siruela, 2010.
33. HADOT, Pierre. La ciudadela interior. Barcelona: Alpha Decay, 2013.
34. HARAWAY, Donna. Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza. (Trad. Manuel Talens). Madrid: Feminismos, 1995.
35. HARRER, Sebastian. The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet. *En*: Foucault Studies, 2005, n° 2, p. 75-96. <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i2.861>
36. HOFMEYR, Benda. The Power Not to Be (What We Are): The Politics and Ethics of Self-creation in Foucault. *En*: Journal of Moral Philosophy, 2006, vol. 3, n°2, p. 215-230. <http://dx.doi.org/10.1177/1740468106065493>
37. HOFMEYR, Benda. The contemporary pertinence of the later Foucault. Have his strategies of resistance stood the test of time? *En*: South African Journal of Philosophy, 2008, vol.27, n°2, p.106-119. <https://doi.org/10.4314/sajpem.v27i2.31505>
38. HUIJER, Marli. The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault. *En*: Philosophy and Social Criticism, 1999, vol. 25, n° 2, p. 61-85. <https://doi.org/10.1177/019145379902500204>
39. LEVY, Neil. Ethics and rules: A political reading of Foucault's aesthetics of existence. *En*: Philosophy Today, 1998, vol. 42, n° 1, p.79-84.
40. LEVY, Neil. Foucault as Virtue Ethicist. *En*: Foucault Studies, 2004, n° 1, p. 20-31. <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i1.563>
41. LONGFORD, Graham. Sensitive killers, cruel aesthetes, and pitiless poets: Foucault, Rorty, and the ethics of self-fashioning. *En*: Polity, 2001, vol. 33, n° 4, p. 568-592. <https://www.jstor.org/stable/3235517>
42. MAFFESOLI, Michel. Elogio de la razón sensible: Una visión intuitiva del mundo contemporáneo. (Trad. Marta Bertran). Madrid: Paidós, 1997.
43. McLAREN, Margaret A. From practices of the self to politics: Foucault and friendship. *En*: Philosophy Today, 2006, n° 50, p.195-201.
44. MELÉNDEZ, German. Autoembellecimiento, interpretación y providencia en Epicteto. *En*: GUTIERREZ, Raúl (Edit.). Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.
45. MISKOLCI, Richard. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. *En*: Revista Estudos Feministas, 2006, vol. 14, n° 3, p. 681-693. <http://www.redalyc.org/pdf/381/38114306.pdf>
46. MURRAY, Samantha. Locating aesthetics: Sexing the fat woman. *En*: Social Semiotics, 2004, vol. 14, n° 3, p. 237-247. <https://doi.org/10.1080/10350330408629678>
47. NEHAMAS, Alexander. Nietzsche, la vida como literatura. (Trad. Ramón García). España: Fondo de Cultura Económica, 2002.
48. NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas de Federico Nietzsche. (14 Tomos). (Trad. Eduardo Ovejero y Mauri). Argentina: Aguilar, 1947.
49. O'LEARY, Timothy. Foucault, politics and the autonomy of the aesthetic. *En*: International Journal of Philosophical Studies, 1996, vol. 4, n°2, p. 273-291. <https://doi.org/10.1080/09672559608570835>
50. PASTOR, Juan; OVEJERO, Anastasio. Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación. España: Universidad de Oviedo, 2008.
51. PASTOR, Juan; OVEJERO, Anastasio. Michel Foucault, un ejemplo de pensamiento posmoderno. *En*: A Parte Rei, 2006, n° 46, p.1-8. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4143789>
52. PEÑUELA, Víctor. De la genealogía del poder a la estética de la existencia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011.

53. PEREIRA, Alejandro. Una ética como estética de la existencia en el pensamiento de Michel Foucault. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
54. PETERS, Michael. Foucault, counselling and the aesthetics of existence. En: *British Journal of Guidance and Counselling*, 2005, vol. 33, n° 3, p. 383-396. <https://doi.org/10.1080/03069880500179616>
55. ROBINSON, Keith. The passion and the pleasure: Foucault's art of not being one self. En: *Theory, Culture and Society*, 2003, vol. 20, n° 2, p. 119-144. <https://doi.org/10.1177/026327640320002008>
56. RODRÍGUEZ, Antonio. El juego de la libertad en la ética de Michel Foucault. En: *Revista de Ciencias Humanas*, 2001, n° 25, Universidad Tecnológica de Pereira, disponible en [<http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev25/rodriguez.htm>].
57. SCHMID, Wilhelm. En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault. (Traducción: Germán Cano). Valencia: Pre-textos, 2002.
58. SÉNECA. Séneca. (Trad. José-Román Bravo Díaz). Madrid: Gredos, 2013.
59. SHUSTERMAN, Richard. The self as a work of art. En: *Nation*, 1997, vol. 25, n° 264 p. 25-28. https://www.academia.edu/6694587/The_Self_as_a_Work_of_Art
60. SURGHI, Carlos. La invención de sí (Foucault y el retorno a una estética de la subjetividad). En: *Revista Filosofía UIS*, 2011, vol. 10, n° 1, p. 161-175. <http://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/2623>
61. TANKE, Joseph. Cynical aesthetics: A theme from Michel Foucault's 1984 lectures at the College de France. En: *Philosophy Today*, 2002, vol. 46, n° 2, p. 170-184. <https://www.questia.com/library/journal/1P3-149478691/cynical-aesthetics-a-theme-from-michel-foucault-s>
62. THOMPSON, Kevin. Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation. En: *Continental Philosophy Review*, 2003, vol. 36, n° 2, p. 113-138. <https://doi.org/10.1023/A:1026072000125>
63. URE, Michael. Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self. En: *Foucault Studies*, 2007, n° 4, p. 19-52.
64. VARGA, Somogy. Life as art: concerning some paradoxes of an ethical concept. En: *Estetika*, 2009, vol. 46, n° 1, p. 49-61. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.d173f537-a230-329d-bc85-501bfb418b87>
65. VÁSQUEZ, Francisco. Cómo hacer cosas con Foucault. En: *Revista de Filosofía Er*, 2009, n° 28, p. 71-86. https://www.academia.edu/3621668/_C%C3%B3mo_hacer_cosas_con_Foucault_
66. VATTIMO, Gianni. La sociedad transparente. Barcelona: Paidós, 1990.
67. WONG TAK HING, Erebus. Foucault's esthetics of existence. Tesis doctorado en Filosofía. Japón: Universidad de Hong Kong, 1998.
68. YATES, Christopher. Stations of the Self: Aesthetics and Ascetics in Foucault's Conversion Narrative. En: *Foucault Studies*, 2010, n° 8, p. 78-99. <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i8.2933>