

Foucault sobre ética y subjetividad: 'cuidado de sí' y 'estética de la existencia'¹

*Foucault on Ethics and Subjectivity:
'Care of the Self' and 'Aesthetics of Existence'*

Daniel Smith

Pennsylvania State University

[Traducción: Eugenia Victoria Arria Álvarez y Juan Horacio de Freitas]

Resumen: Este ensayo considera la estructura del sujeto ético que se encuentra en los últimos trabajos de Foucault sobre ética, y da cuenta de sus dos conceptos éticos fundamentales: "cuidado de sí" y "estética de la existencia". El "cuidado de sí", se argumenta, da a Foucault una manera de conceptualizar la ética que no depende de categorías jurídicas, y que no concibe al sujeto ético en el modelo de la sustancia. "El cuidado de sí" conlleva una comprensión del sujeto ético como un proceso que siempre es relacional, especialmente en relación consigo mismo. Valiéndonos de su ensayo "Qué es un Autor", se argumenta que al sujeto de la "estética de la existencia", igual que al autor de un texto, se les entiende como totalmente immanentes al "objeto", que usualmente es considerado como opuesto y separado. En lugar de proponer una expresión verdadera de una sustancia interior "auténtica", la "estética de la existencia" de Foucault se orienta más bien a las prácticas de "creatividad", cuya forma no puede anticiparse.

Palabras clave: ética, subjetividad, cuidado de sí, estética de la existencia, forma-de-vida.

Abstract: This paper considers the structure of the ethical subject found in Foucault's late works on ethics, and gives an account of his two major ethical concepts: "care of the self" and "aesthetics of existence." The "care of the self," it is argued, gives Foucault a way of conceptualising ethics which does not rely on juridical categories, and which does not conceive the ethical subject on the model of substance. The "care of the self" entails an understanding of the ethical subject as a process which is always in a relation, specifically in a relation to itself. Using his essay "What is an Author," it is argued that the subject of the "aesthetics of existence," like the author of a text, is understood to be fully immanent to the "object" which it is usually considered to be opposed to and separated from. Rather than aiming at a true expression of an "authentic" inner substance, Foucault's "aesthetics of existence" leads instead to practices of "creativity," whose form cannot be given in advance.

Keywords: Ethics; subjectivity; Care of the Self; Aesthetics of Existence; form-of-life.

¹ El artículo «Foucault on Ethics and Subjectivity: 'Care of the Self' and 'Aesthetics of Existence'» fue publicado originalmente en *Foucault Studies*, nº 19, 135-150, junio de 2015. Ha sido traducido para *Dorsal* por Eugenia Victoria Arria Álvarez y Juan Horacio de Freitas

La fase final de la obra de Foucault, el así llamado “giro ético”, se ha convertido en un enigma tanto para comentaristas como críticos. A pesar de que usualmente se ha entendido y valorado muy bien su análisis de textos antiguos individuales en esta etapa de su itinerario filosófico, existe mucho menos acuerdo por parte de los estudiosos en torno a interrogantes de mayor envergadura relacionadas con la naturaleza de la postura positiva defendida por Foucault¹. Dado que generalmente se considera que Foucault ha socavado muchos de los cimientos del pensamiento ético moderno, tildándole frecuentemente de “anarquista moral” o incluso de “nihilista”², no es nada obvia la forma en que debemos entender las prácticas éticas que Foucault parece recomendar, o los principios éticos del “cuidado de sí” y de la “estética de la existencia” que parece defender. Mientras que Foucault usa estos conceptos muy a menudo en sus textos, raramente discute estas cuestiones de orden superior: en gran parte, Foucault evita problemas fundamentales o metaéticos, dedicando mayor atención a los detalles de las prácticas éticas reales discutidas en los textos a su disposición. A pesar de que los defensores de Foucault han sido muy buenos en mostrar la inconsistencia de muchas de las críticas más estándares sobre su postura, puesto que le atribuyen ilegítimamente un punto de vista que no sostiene (las más obvias, aquéllas que lo acusan de “relativista”), por otra parte, han sido generalmente menos exitosos, desde mi punto de vista, en dar cuenta de la postura positiva que mantiene. Las defensas de Foucault a menudo toman la forma de una apología de su obra en la que se reconoce que sus conceptos no están del todo desarrollados³, o incluso se argumenta que, a pesar

1 Para dar sólo algunos ejemplos: Levy argumenta que la posición que Foucault desarrolla debe entenderse como una forma de ética de la virtud (LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist». En *Foucault Studies*, vol. 1, 2004, 20-31); Jay argumenta que Foucault está defendiendo un tipo de “dandismo” elitista (JAY, Martin. «The Morals of Genealogy: or, is there a Poststructuralist Ethics?». En *The Cambridge Review*, 1989, 73); Gros argumenta que ideas como “tecnologías del yo” y “relación consigo mismo” no son conceptos del propio Foucault, sino que simplemente son una “cuadrícula para leer fenómenos históricos” (citado en HARRER, Sebastian. «The Theme of Subjectivity in the Hermeneutics of the Subject». En *Foucault Studies*, vol. 2, 2005, 229); Franěk argumenta que este “giro a la ética” es la respuesta de Foucault a ser acusado de nihilista, un intento de reivindicar la idea de que él siempre ha sido un “parresiasta” (FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence». En *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006, 127).

2 Temas que dominan su recepción angloamericana anterior, por ejemplo, en TAYLOR, Charles. «Foucault on Freedom and Truth». En *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 52-184; MACINTYRE, Alisdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990; WOLIN, Richard. «Foucault's Aesthetic Decisionism». En *Telos*, vol. 67, 1986, 71-86.

3 Ver, por ejemplo, Franěk, quien argumenta que este tema de la estética de la existencia “no está completamente desarrollado”, pero que “dado el carácter general de su obra, no podemos esperar que Foucault proporcione fundamentos teóricos para la dimensión ética de su trabajo crítico” (FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence», 130). O Gutting, quien sostiene que el argumento de Foucault “difícilmente requiera de supuestos filosóficos acerca de la subjetividad”, porque el uso de Foucault de términos como “libertad” y “reflexión” no necesitan comprometerlo a asumir una “filosofía trascendental”, mas “pueden fácilmente entenderse como referentes a características de la vida humana cotidiana (equivalente metafísico a la famosa frase de Freud que dice que muchas veces un cigarrillo es sólo un cigarrillo)” (GUTTING, Gary. «Ethics». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge. Cambridge University Press, 2014, 141). Paul Veyne ofrece una versión mucho más matizada de esta postura, argumentando que la estrategia de Foucault es la de un “guerrero”; su recelo de la “verdad” imposible que Foucault defiende una moralidad en el sentido fundacional, tradicional, y, por lo tanto, su estrategia, de acuerdo a Veyne, era simplemente reafirmar su propia “preferencia”, y darle al lector razones para desconfiar de las de sus opositores: “Foucault no atacó las *decisiones* de los demás, sino la racionalización que añadían

de que parezca lo contrario, Foucault está, de hecho, proponiendo un marco ético normativo, el cual necesita ser explicado por la crítica⁴. Una manera más efectiva de contrarrestar estas críticas dirigidas constantemente a la obra de Foucault sería examinando con más detenimiento la base filosófica de su postura. Los eruditos en el tema han hecho un progreso en clarificar estas cuestiones⁵, pero, en mi opinión, todavía falta mucho trabajo por hacer.

Este ensayo pretende contribuir con este trabajo en desarrollo considerando la estructura del “sujeto ético” defendido en sus últimos textos. Argumentaré que este sujeto, para Foucault, no es entendido en el modelo de la sustancia, sino más bien como un proceso, un proceso por el cual el sujeto se relaciona consigo mismo reflexivamente. Más que entender al sujeto de acuerdo al dualismo filosófico tradicional que opondría un “sujeto” trascendental a su vida empírica concreta, en la concepción de Foucault estos dos términos son completamente immanentes el uno al otro. El “cuidado de sí”, creemos, debe entenderse de esta manera, en la que los dos términos, “cuidado” y “sí” no son opuestos, sino que deben concebirse juntos. Asimismo, al examinar el texto de Foucault donde se discute la noción de autoría, veremos que el concepto de “estética de la existencia” está también enmarcado en la misma percepción de que el artista y su obra de arte no son concebidos como dos sustancias separadas, sino que están unidos en el mismo plano.

Giorgio Agamben se ha referido hartamente a la necesidad de una lectura de Foucault que vaya en esta dirección, de modo que en lo que sigue nos apoyaremos considerablemente en su trabajo⁶. En Agamben encontraremos comentarios

a las mismas [...] Foucault no se preocupaba por justificar sus convicciones; le bastaba sostenerlas” (VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics». Trad. inglesa por Catherine Porter y Arnold Davidson, *Critical Inquiry*, vol. 20, nº 1, 1993, 6).

4 Un argumento, p.e., en Martha Cooper y Carol Blair, “Foucault’s Ethics”, *Qualitative Inquiry*, vol. 8 (2002), 511-531. Esta tendencia, la de atribuir a Foucault posturas que nunca endosó o proclamó, puede llevar a los críticos a tesis muy contraintuitivas: véase, por ejemplo, el argumento de Beaulieu que dice que, en este período, Foucault había caído en cuenta de que el liberalismo “quizás no es tan malo después de todo”, y que esta etapa de su obra puede caracterizarse como una búsqueda de una “utopía liberal” (BEAULIEU, Alain. «Towards a Liberal Utopia: The Connection Between Foucault’s Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn». En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, nº 7 2010, 807 y 811). Es igualmente contraintuitiva la tesis de Fillion de que Foucault, en estos textos, está proponiendo un proyecto esencialmente hegeliano (FILLION, Réal. «Freedom, Truth and Possibility in Foucault’s Ethics». En *Foucault Studies*, vol. 3 2005, 50-64).

5 Los trabajos más útiles sobre este aspecto de la trayectoria de Foucault, los cuales me ayudaron bastante para llegar a esta postura que defiendo aquí, son: BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 141-158; DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought». En *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 123-148; HUFFER, Lynne. «Self». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 443-448. El amplio estudio de O’Leary fue también útil, aun cuando difiere en algunos aspectos de su interpretación (O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002). También fue de ayuda el excelente artículo de Vintges, que matiza la postura de Foucault, y propone un argumento convincente por sus convergencias con aspectos del proyecto de Beauvoir (VINTGES, Katen. «Must we Burn Foucault? Ethics as Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault». En *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001, 165-181).

6 Snoek hace una buena descripción preliminar (aunque breve) del uso y la lectura de Foucault por parte de Agamben, incluyendo aspectos de la intersección de la que nos vamos a ocupar aquí (SNOEK, Anke. «Agamben’s

útiles que nos ayudarán a captar el sentido de lo que está en juego en algunos de los conceptos de Foucault y resultará de muy pertinente en lo que respecta a desentrañar los fundamentos filosóficos de sus textos. Pero, aún de mayor importancia es el hecho de que el filósofo italiano muestra una visión clara de la complejidad de las estrategias filosóficas empleadas por Foucault. Como bien se sabe, Foucault se opone a la concepción de la ética “jurídica” moderna. Sin embargo, lo que encontramos en Agamben es una explicación real de cuán difícil es pensar fuera de esta concepción; la indagación genealógica de Foucault le permite comprender el profundo arraigo de este esquema dentro del pensamiento contemporáneo y, en consecuencia, dar un sentido a la dificultad de imaginar otra forma del discurso ético. Pero, aún más importante, también le permite ver que no basta con simplemente *criticar* esta concepción para que desaparezca. Si, como lo sugiere Foucault, el problema con la ética moderna radica en los mismos conceptos que usa, entonces estos problemas seguirán surgiendo siempre y cuando nuestros marcos teóricos continúen usándolos. No será de ayuda cambiar de punto de vista, de uno “deontológico” a otro “consecuencialista”, si el problema está en los conceptos mismos implicados en la teoría. La tarea, entonces, no es concentrarse en la crítica dirigida a formas específicas de la ética moderna, sino más bien crear un *nuevo* conjunto de conceptos éticos que no conduzcan al “tribunal de *aporías* insolubles”, lo cual ve Agamben como el resultado inevitable de cualquier discurso ético moderno⁷. Los conceptos éticos de Foucault y Agamben, como veremos en la sección final de este ensayo, han sido específicamente diseñados para *oponerse* y combatir los conceptos jurídicos modernos. El objetivo de tales conceptos como “estética de la existencia” (Foucault) o “forma-de-vida” (Agamben) no es tanto para criticar los discursos predominantes como para hacerlos “inoperantes” (un término que Agamben usa frecuentemente). Estos conceptos, como veremos, buscan delimitar una cierta zona donde ya no se pueden aplicar los opuestos tradicionales que rigen el pensamiento ético moderno.

La primera sección de este ensayo examinará la estructura reflexiva y relacional del sujeto presentado en estos textos. Haremos esto, siguiendo a Agamben, viendo primero la crítica de Pierre Hadot a Foucault, y luego analizaremos ésta a través de una lectura del ensayo de Foucault “Qué es un Autor”. En la segunda parte, consideraremos el objetivo primero de Foucault, la concepción jurídica de la

Foucault: An Overview». En *Foucault Studies*, vol. 10, 2010, 44-67; la sección relevante está en la 55).

7 AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory*. Trad. inglesa por Lorenzo Chiesa. California, Stanford University Press, 2011, 54. De este modo, Agamben ubica a Foucault dentro de una corriente filosófica (de la cual él claramente se considera parte), pasando por Nietzsche y Heidegger, que critica profundamente el “humanismo” moderno, pero también reconoce cuán difícil es superarlo (como es argumentado, por ejemplo, en la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger). En sus momentos más “pesimistas”, cada uno de estos pensadores considerará la ética en el sentido moderno, fundacional (representado, por ejemplo, por Kant) como algo irremediable, algo que debe abandonarse, en vez de algo que debe ser “trabajado” o “corregido”. No es además una coincidencia que todos estos pensadores volvieron a la Antigua Grecia en lo que se refiere a la elucidación de sus proyectos positivos propios, a pesar de sus diferencias. El punto no es estar de acuerdo con la concepción griega, sino más bien ver que es al menos *posible* construir una ética que no esté basada en conceptos posteriores como “voluntad” o “responsabilidad” que, de acuerdo a estos autores, son gran parte del problema.

ética. Una consideración de la postura a la que Foucault se opone nos permitirá profundizar nuestra comprensión de la estructura del sujeto esbozado en la primera parte, y nos ayudará a entender por qué la ética para Foucault puede tomar la forma de una *estética* de la existencia. En la última sección, consideraremos el concepto de “forma-de-vida” de Agamben, el cual se entenderá como una extensión y generalización de la postura desarrollada por Foucault. Las reflexiones de Foucault, sugeriremos, nos dan una visión más útil de la forma-de-vida que aquéllas proporcionadas por el propio Agamben.

El Autor y la Obra

Pierre Hadot critica las últimas obras “éticas” de Foucault de la siguiente manera:

En este cuidado de sí, en este trabajo de sí sobre sí, en estas prácticas de sí, yo también reconozco un aspecto esencial del modo de vida filosófico. La filosofía es un arte del vivir, un estilo de vida que compromete la existencia entera. Pero no hablaría, como Foucault, de una ‘estética de la existencia’. De acuerdo a Michel Foucault, el significado de esta expresión es que toda nuestra vida es una obra de arte que debemos alcanzar. Mas el término ‘estética’, para nosotros los modernos, tiene un significado que es completamente diferente al sentido que la palabra ‘belleza’ tenía para los antiguos.⁸

Hadot estaba muy de acuerdo con algunos aspectos del proyecto de Foucault. Como Foucault, su propia interpretación de los antiguos no fue sólo concebida como una contribución a la erudición histórica, pero fue “un intento tácito de ofrecer un modelo de vida a la humanidad contemporánea”⁹. A él le preocupaba, no obstante, el concepto de la “estetización” de la vida, que se apoyaba sobre lo que parecían ser lecturas anacrónicas de algunas ideas griegas. La ética de Foucault, temía Hadot, era simplemente “una nueva forma de dandismo”¹⁰, basada en una noción de la vida como obra de arte, entendida en el sentido moderno y estético del término¹¹.

Como bien apunta Hadot, Foucault no era un experto en los clásicos¹², de modo

8 Pierre Hadot, citado en Giorgio Agamben, seminarios sobre Michel Foucault *The Process of the Subject* y *The Problem of Subjectivity*, realizado en Saas-Fee para la European Graduate School en el verano del año 2009.

9 HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Trad. inglesa por Michael Chase. Oxford, Blackwell, 1995, 208.

10 Pierre Hadot, citado en Davidson, “Ethics as Ascetics”, 132.

11 Este argumento lo han repetido muchos otros críticos. Véase THACKER, Andrew. «Foucault’s Aesthetics of Existence». En *Radical Philosophy*, vol. 63 1993, 14, donde afirma contundentemente que Foucault “confunde el sentido griego y el post-kantiano del término «estética»”. El argumento más extenso (y desde mi punto de vista también equivocado) de que Foucault está en definitiva promoviendo un dandismo baudelaireano puede ubicarse en muchas partes de la literatura crítica, incluyendo BOYLE, Brendan. «Foucault Among the Classicists, Again». En *Foucault Studies*, vol. 13, 2012, 148; URE, Michel. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 2007, 22; O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002, 2. Vintges es una de los pocos comentaristas que argumenta específicamente que Foucault rechaza el dandismo baudelaireano (véase VINTGES, Katen. «Must we Burn Foucault?», 175; pero también cf. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics», 134).

12 FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Trad. Inglesa por Robert Hurley. Michigan, Pantheon Books, 1985, 7n.

que en principio sería normal que nos sintiéramos tentados a estar de acuerdo con su apreciación sobre este punto, dada su autoridad como especialista. Sin embargo, sería demasiado sencillo afirmar que Foucault simplemente “confunde” las perspectivas antiguas y modernas, como si no tuviera conciencia de las diferencias. De hecho, Foucault es muy cuidadoso al enfatizar lo difícil que es apartarnos de nuestra perspectiva moderna y comprender los conceptos griegos a cabalidad. Es tanto así que incluso nos advierte específicamente contra la interpretación que vemos en Hadot:

Todos estos preceptos para exaltarse a uno mismo, para dedicarse a sí mismo, para volverse sobre sí mismo, para uno mismo servirse, repican en nuestros oídos más bien como -- ¿Qué? Como una especie de desafío y rebeldía, un deseo de que se dé un cambio ético radical, una especie de dandismo moral [...] Las connotaciones y trasfondo inmediatos de todas estas expresiones nos impiden pensar en estos mandatos positivamente.¹³

Y continúa:

Una paradoja ulterior es que este precepto de “cuidarse a sí mismo” es la base para la constitución de lo que han sido, sin duda, las instancias de moralidad más austeras, estrictas y restrictivas conocidas en Occidente.¹⁴

En efecto sería extraño considerar los regímenes éticos notablemente severos que estudió Foucault como análogos a la forma de hedonismo que encontramos en las figuras modernas del “esteta” o el “dandy”. En vez de “confundir” conceptos antiguos y modernos, Foucault está totalmente consciente de lo difícil que es para nosotros entender la idea griega del “cuidado de sí” sin reducirla a una de estas figuras modernas más familiares. Como él sugiere, son aquellos que combinan inmediatamente estos conceptos éticos con un tipo de esteticismo radical quienes se muestran a sí mismos incapaces o reacios a escapar de la influencia de nuestra forma de pensar moderna.

Pero hay otra manera, quizás más fundamental, en que Hadot tergiversa a Foucault, y tiene que ver con el concepto de subjetividad. Como apunta Hadot, tratar nuestra vida como una obra de arte equivale a sugerir que hay un objeto, nuestra vida, y que debemos tener la misma relación con él al igual que la que tiene un autor o un artista con su obra. Mas, si este es el caso, entonces una lectura de Foucault debe también tomar en cuenta el cambio del estado de la relación entre el artista y su obra propuesto en su célebre ensayo “Qué es un Autor”¹⁵.

13 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Editado por Frédéric Gros, trad. inglesa por Graham Burchell. New York, Picador, 2005, 12-13.

14 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 12-13.

15 Se sugiere la importancia de este ensayo para la ética de Foucault en el seminario de Giorgio Agamben *The Process of the Subject*, y en RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004, 613.

Como veremos en un momento, tener en consideración la figura del autor tal y como se desarrolla en este ensayo complica seriamente la acusación de que, en sus textos éticos, Foucault está promoviendo una especie de esteticismo moderno.

La estrategia de Foucault en este texto es compleja. A diferencia de otros que proclamaron la “muerte del autor” en el mismo período, Foucault no busca eliminar el término por completo. Dejando de entender al autor en el sentido tradicional como algo trascendente a la obra, en posesión del significado absoluto y último del texto, hablará en cambio de un “autor-función”. En lugar de intentar analizar el concepto de “autor” como si fuera una categoría universal ahistórica, estudia las prácticas y los discursos en los cuales surge el término, y analiza la manera en que funciona el mismo en estos discursos. Por tanto, más que tratar a los autores como individuos de carne y hueso que además escriben textos, y más que tratar el concepto de “autor” como un simple ejemplo de un concepto metafísico que debe ser deconstruido, más bien analiza la manera en cómo funciona en realidad el término “autor” en diferentes situaciones discursivas. “Autor” significa algo muy diferente en textos matemáticos, poéticos o religiosos, y esto es algo a lo que debemos prestar atención cuando los analizamos.

Mientras otros intentaron proveer una serie de argumentos rigurosos y conceptuales en contra de la concepción tradicional del autor, Foucault siguió una estrategia más empírica. En vez de sugerir una completa crítica abstracta conceptual de la concepción tradicional, más bien apunta que ésta simplemente no capta ya lo que sucede en algunas formas de escritura contemporánea. Hay un sentido real en el que las obras de alguien como Samuel Beckett, citado por Foucault en sus párrafos del comienzo, se resisten a estas formas tradicionales de análisis. Consideren, por ejemplo, el siguiente pasaje tomado de la obra maestra de Beckett: *Worstward Ho!*:

Menos peor. De ningún modo más. Peor por falta de menos mejor.
Menos mejor. No. Cero óptimo. Mejor peor. No. No mejor peor.
Cero no mejor peor. Menos mejor peor. No. Mínimo. Mínimo mejor
peor. Mínimo nunca ser nada. Nunca a cero traído. Nunca por cero
anulado. Inanulable mínimo. Di ese peor mejor. Con minimizantes
palabras di mínimo peor mejor. Por falta de pésimo más peor. Mínimo
mejor peor inminizable.¹⁶²

¿Cómo reacciona la crítica a este tipo de escritura? No hay una riqueza joyceana de ilusiones literarias para ser dilucidadas, no hay una estructura formal compleja que resaltar, no hay una “intención” secreta sepultada bajo las palabras. El “significado” del pasaje, su impulso hacia lo menos, punto mínimo (el “inanulable mínimo”) es, en cierto sentido, correcto en la superficie del texto, y no necesita ser explicado por el crítico. Estamos tratando aquí con lo que Foucault llama “una interacción de signos organizados, no por sus contenidos de significado, sino de acuerdo a la

16 BECKETT, Samuel. «Worstward Ho!». En *The Selected Works of Samuel Beckett, vol. 4*. New York, Grove Press, 2010, 479. [Traducción propia]

naturaleza misma del significante”¹⁷, donde el interés del texto se encuentra más en el medio de la expresión misma (la proliferación de neologismos, formulaciones paradójicas, etcétera) que en cualquier “objetivo” o “intención” consciente de su producción. Dado que el texto se ocupa más del proceso significativo en sí que de un contenido determinado de significado, cualquier referencia a las “intenciones” de un autor-sujeto trascendente no es tan “incorrecta” como irrelevante, sin valor real para nuestra comprensión o apreciación del texto.

Entonces, cuando Foucault dice que deberíamos tratar nuestra vida como una obra de arte, no debemos entenderlo como si dijera que “nosotros” somos algo separado y trascendente al objeto “vida”, el cual deberíamos usar como el material para una obra de arte. Esto reintroduciría exactamente el tipo de dualismo del que Foucault intenta separarse en este ensayo. La distinción no es de dos niveles diferentes, un principio-autor trascendente opuesto a la obra de arte sustancial que produce, sino una en la que el autor y la obra se mantienen estrictamente inmanentes el uno al otro. Volviendo al concepto del “cuidado de sí”, esto significa que debemos entender los dos principios – “cuidado” y “sí” – no como dos sustancias independientes interactuando entre ellas, sino más bien como conceptos inherentemente interrelacionados, los cuales siempre operan en el mismo plano. Como Foucault lo expresa muy claramente en el desarrollo de una de sus discusiones en torno a un texto antiguo: “tú tienes que cuidarte a ti mismo; eres tú quien cuida; y luego tú cuidas algo que es lo mismo que tú mismo, [lo mismo] que el sujeto que ‘cuida’”¹⁸. El “cuidado de sí”, por lo tanto, debe ser entendido en dos sentidos posibles, conforme tanto al genitivo subjetivo como al genitivo objetivo – el sí mismo es a la vez el que hace el cuidado, y el objeto de ese mismo cuidado. Agamben emplea una útil analogía entre esta concepción difícil de subjetividad y la forma lingüística del reflexivo. Incapaz de tomar la posición del sujeto en una oración (aún cuando designa el sujeto), el reflexivo puede sólo existir en la forma de una relación. Refiriéndose a una forma arcaica del reflexivo discutido en el *Compedium grammatices linguae hebraei*, Agamben dice que Spinoza “explica el significado del verbo activo reflexivo como la expresión de una causa inmanente, es decir, de una acción cuyo agente y paciente son una y la misma persona”¹⁹. Su ejemplo, “pasearse”, significa literalmente “caminar a sí mismo”, o “constituirse a uno mismo mientras camina”, una construcción que funciona sin la relación sujeto-objeto (mientras el autor se pregunta retóricamente: “¿Quién camina qué?”). Este concepto de una “causa inmanente” nos permite entender de otra manera la noción del “cuidado de sí” de Foucault, en la cual agente y paciente, sujeto y objeto, coinciden absolutamente²⁰.

17 FOUCAULT, Michel. «What is an Author». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. Trad. inglesa José Harari. London, Penguin, 1991, 102.

18 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 53.

19 AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 1999, 234.

20 Como señala de forma práctica O’Leary, la frase inglesa “care of the self” (“cuidado de sí”) es en realidad

Una Ética no Jurídica

Antes de profundizar en la forma que va a tomar la ética de Foucault, vamos a discutir brevemente aquello a lo que se *enfrenta*, y de esta manera ser capaces de apreciar completamente cuán lejos nos lleva Foucault de las formas éticas canónicas. Desde Nietzsche, muchos pensadores han intentado reconceptualizar la ética de tal manera que no tuviera que apoyarse en categorías trascendentes y ahistóricas, ahora de dudoso estatus. La concepción de Foucault es diferente a la del resto en la medida en que piensa que las conceptualizaciones modernas de la ética siguen estando determinadas por estas categorías, la primera entre ellas, la concepción de *ley*. La crítica de esta corriente es también uno de los mayores temas de la obra de Agamben, y su posición es especialmente clara en este punto:

Uno de los errores más comunes [...] es la confusión táctica de las categorías éticas y las categorías jurídicas. [...] Casi todas las categorías que usamos en los juicios morales y religiosos están de alguna manera contaminados por la ley: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, perdón.²¹

Foucault es menos polémico que Agamben en cuanto a este punto, pero también apoya la crítica a esta tendencia, argumentando que la conexión entre ética y ley no es una verdad eterna necesaria, sino más bien una formación histórica localizable (y relativamente reciente):

No debemos dejarnos llevar por procesos históricos posteriores de la jurisdicción progresiva de la cultura occidental, la cual [...] nos ha llevado a tomar la ley y la forma de la ley como principio general de cualquier regla en el campo de la práctica humana.²²

Foucault presenta explícitamente sus propios conceptos éticos como contraste a este modelo jurídico: “¿Podemos decir que el cuidado de sí es ahora una forma de ley ética universal? Me conocen lo suficiente para asumir que inmediatamente responderé: no”²³. Tratar la ética de Foucault como si nos dijera “debes cuidarte a ti mismo” o “debes convertir tu vida en una obra de arte bella” no capta, por tanto, el punto importante, que es que Foucault intenta concebir una ética que no asuma la forma de un imperativo.

Por supuesto, Kant sirve en cierto sentido como el paradigma de la concepción

engañosa, pues parece implicar que existe cierta sustancia, “the self” (“el yo”), sobre la cual uno realiza la acción del “care” (“cuidado”). A manera de comparación, la expresión francesa *souci de soi*, al igual que la griega *epimeleia heautou* y la latina *cura sui* no conllevan esta implicación de sustancialización, puesto que son precisamente construcciones reflexivas. Ver O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*, 119-120.

21 AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, traducido por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 2002, 18. Véase también: “no existe un exponente más seguro del daño irreparable de cualquier experiencia ética como la confusión entre las categorías éticas y los conceptos jurídicos” (AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End: Notes on Politics*. Trad. inglesa por Vincenzo Binetti. Minnesota, Minnesota University Press, 2000, 130).

22 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112.

23 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112.

“legal” de la ética, y le da su articulación más completa y consistente, pero el punto decisivo aquí es que los conceptos jurídicos impregnan casi todas las formas modernas de la ética, aún cuando no lo reconozcan²⁴. Estamos acostumbrados a oponer éticas como la de Kant, las cuales están explícitamente basadas en la forma de la ley, con doctrinas como el utilitarismo, que concibe “el bien” de una manera distinta. A pesar de las diferencias con Kant, esta postura sin embargo aún se basa en conceptos jurídicos. En el utilitarismo, “el bien” en sí mismo no se iguala a la ley, como en Kant, pero *la relación que el sujeto ético tiene con este bien* aún sigue siendo, no obstante, esencialmente legal. El sujeto se enfrenta al “bien”, que le ordena u obliga a actuar de cierta manera: incluso si todas las nociones jurídicas son removidas de la concepción del bien en sí mismo (como, por ejemplo, la noción utilitaria de felicidad, que no es un concepto jurídico), reaparecen inevitablemente cuando preguntamos sobre el mecanismo por el cual este bien afecta a los sujetos. Tanto un utilitarista como un kantiano estarían dispuestos a describir cualquier acción dada como “permisible” o “impermissible”, conforme a si se ajusta a una cierta ley (la ley de la utilidad), la cual nos dicta lo que debemos y lo que no debemos hacer. Si le preguntáramos a un utilitarista *por qué* un sujeto individual debe seguir la ética que ellos proponen, no serían capaces de evitar recurrir al paradigma de la ley en su respuesta. Por lo tanto, incluso en otras formas de la ética moderna, el bien sigue siendo concebido en el modelo de la ley, como un imperativo que debemos respetar.

Podemos entonces ver lo fuera de lugar que está cualquier crítica que reprocha a Foucault de no proveer una ética en el sentido normativo, prescriptivo:²⁵ es precisamente este sentido de la ética el que Foucault intenta superar. La idea de que esto lleva a Foucault a un tipo de relativismo, simplemente pone en entredicho la crítica contra él: la misma *idea* de relativismo aún descansa sobre la idea de que la moralidad se sustenta esencialmente sobre la ley. Suponiendo que el relativismo tiene la postura de que “no hay Ley” todavía presupone que las nociones éticas, si existieran, tendrían que tomar la *forma* de la ley, sujetas a categorías como “validez”, “permisividad”, entre otras. Foucault no está diciendo que la moralidad es “infundada”, sólo que el fundamento que tiene no es absoluto; como apunta Paul Veyne, es una “moralidad que no exige universalidad”²⁶.

La noción de Foucault de la vida como obra de arte podría ayudarnos a empezar

24 A pesar de que no estoy de acuerdo con su crítica de Foucault, por razones ya discutidas, Michel Ure señala convincentemente que el Nietzsche de la etapa intermedia es una excepción a la negligencia general de esta forma de pensar sobre la ética de la filosofía moderna (URE, Michel. «Senecan Moods», 24-25). También podríamos preguntarnos si la ética de la virtud igualmente constituye una excepción a esta tendencia general; en su interpretación de Foucault como un ético de la virtud, Levy apunta que los éticos de la virtud angloamericanos a su vez han criticado específicamente la tendencia de basar la ética en las categorías jurídicas (LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist», 21).

25 Como aparece en el famosísimo argumento de Jürgen Habermas en “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s *What is Enlightenment?*”, en Shierry Weber Nicholson (trad.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Massachusetts: MIT Press, 1994), 149-154.

26 VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics», 2.

a escapar de esta corriente:

La idea del *bíos* como material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura de existencia sólida, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*.²⁷

Mientras que, como hemos visto, es casi imposible imaginar una ética que evite completamente el concepto de ley, nuestra concepción de la estética tiende a ser mucho más abierta. Muy pocas personas compartirían la idea de que hay un criterio estético “absoluto” independiente de las normas sociales, y aún el negar esto no suele referirse a un total relativismo subjetivista acerca de las obras de arte. Esto, permítaseme decir, se debe a la importancia continua de la filosofía de Kant en el pensamiento moderno. Mientras que para él un juicio ético tiene que ver con una ley universal, un juicio estético, aun cuando conlleva una necesidad universal (un juicio de gusto que exige consentimiento universal), lleva su universalidad desde *la estructura del juicio estético en sí mismo*, y no desde su objeto. Mientras en la ética cualquier objeto dado está “en sí mismo” determinado como bueno o malo, de acuerdo a si se determina como ley universal o no, en la estética es el *juicio*, no el objeto, el que tiene el estado “absoluto”. Por tanto, Kant nos permite evitar el relativismo, manteniendo la idea de que hay una necesidad en los juicios estéticos, sin dejar de sostener que no hay un criterio externo “absoluto” que determine lo que hace que un objeto estético sea bello.

Hemos visto, entonces, a lo que Foucault se enfrenta. ¿Pero qué forma toma su postura? ¿Si no la concibe en términos legalistas del modelo del imperativo, entonces a qué se *refiere* realmente Foucault cuando habla de “ética”? Su concepción, diríamos, es sorprendentemente modesta, y está muy bien resumida por Davidson: la ética es esa parte del sí mismo “que hace referencia a la relación de sí mismo consigo mismo”²⁸. La ética simplemente se refiere a *la reflexividad del sí mismo*, esa parte del sí mismo que se “pliega” sobre sí mismo. Deleuze enfatiza en este aspecto en su interpretación de Foucault:

[la fuerza] es inseparable en sí misma del poder de afectar a otras fuerzas (espontáneamente) y de ser afectada por otros (receptividad). Pero lo que resulta es *una relación que la fuerza tiene consigo misma, un poder para afectarse a sí misma, un afecto del sí sobre sí mismo*.²⁹

No hay un “contenido” fijo o una “esencia” en relación con el sujeto: como escribe Deleuze, no hay “sujeto” en el sentido de una “persona o identidad” sustancial en Foucault, sino sólo ‘subjetivación’ como un proceso, y el ‘sí mismo’ como relación

27 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000, 260.

28 DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics», 126.

29 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. inglesa por Séan Hand Minnesota, University of Minnesota Press, 1988, 101.

(una relación consigo mismo)³⁰. El sujeto *sólo es* esta forma de relación circular consigo mismo, la inmanencia absoluta que vimos en la estructura lingüística del reflexivo. Foucault enfatiza este punto claramente en una observación tomada de uno de sus dossiers: “el sí mismo con el cual uno tiene la relación *no es otra cosa que la relación consigo mismo* [...] es en resumen la inmanencia, o mejor, la adecuación ontológica del sí mismo a la relación”³¹.

Esta, pues, es la razón por la que no existe contradicción entre la ética de Foucault y su trabajo sobre el poder. Las prácticas éticas reales están por supuesto saturadas de relaciones de poder; Foucault admite libremente que las prácticas de sí no son “algo inventado por el propio individuo”, sino que son “modelos que encuentra en su cultura y son propuestos, sugeridos, impuestos sobre él por su cultura, su sociedad, y su grupo social”³². Mas no es cierto, tampoco, que el sujeto está *totalmente* determinado por sus influencias externas; no en el sentido de que hay siempre un punto de libertad absoluta escondido dentro de nosotros que no puede ser sometido completamente por el poder, sino que el sí mismo, además de ser influenciado por fuerzas del afuera, se afecta también a sí. La manera como se lleva a cabo esta auto-afección podría ella misma estar completamente controlada por poderes externos, pero esto no es un problema para la teoría de Foucault, porque su concepción de la libertad no apela a algo que supuestamente esté “fuera” de esas relaciones de poder. De esas fuerzas que actúan sobre el sí mismo, algunas de ellas vienen del propio sí mismo, y son estas fuerzas las que constituyen su libertad. Si tuviéramos que dar una representación diagramática de todas estas fuerzas que actúan sobre el sí mismo, la “libertad” designaría ese subconjunto de esas fuerzas que emanan del sí mismo, “plegándose” sobre sí mismo, constituyendo y reformando la misma cosa que hace la constitución³³.

En un momento crucial en *On the Genealogy of Ethics*, justo después de que Foucault ha estado describiendo la forma general de su ética, Dreyfus y Rabinow dan cuenta perspicazmente de que, con todo su discurso sobre la “libertad”, está comenzando a aproximarse sorprendentemente a Sartre, y le preguntan en qué difieren sus ideas:

30 DELEUZE, Gilles. *Negotiations*. Trad. inglesa por Martin Joughin. New York, Columbia University Press, 1995, 92.

31 Foucault citado en GROS, Frédéric. «Course Context». En *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York, Picador, 2005, 533 (cursivas mías). Tomado del dossier de Foucault “Culture of the Self”.

32 Véase FOUCAULT, Michel «The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000, 291.

33 Bernauer y Mahon sostienen muy bien que la “pasión por la libertad” encontrada en esta fase de la obra de Foucault “no es nueva”, aunque sí “habla con un nuevo acento” (BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination», 151). Con la salvedad de que existen cuestiones de compatibilidad entre sus obras anteriores y posteriores, argumentan que la libertad ha sido un tema consecuente para Foucault, y refieren a la introducción muy anterior al libro de Biswanger, en donde Foucault habla de la “libertad radical” como esencia humana. Podríamos mencionar también el uso de Foucault de la idea de la “libertad absoluta” en *History of Madness*, un tema tratado extensamente en LAWLOR, Leonard. «Violence and Animality: An Investigation of Absolute Freedom in Foucault’s *History of Madness*» (Manuscrito inédito).

Creo que desde el punto de vista teórico, Sartre evita la idea del sí mismo como algo que nos es dado, pero a través de la noción moral de autenticidad, vuelve a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos – para ser realmente nuestro verdadero yo. Creo que la única consecuencia aceptable de lo que Sartre ha dicho es la de relacionar su revelación teórica con la práctica de la creatividad – y no con la de la autenticidad.³⁴

A pesar de la distancia entre Foucault y Sartre en muchos aspectos, existen sin embargo semejanzas importantes. Foucault concede que, como él, Sartre en efecto piensa en la ética como algo que emana del propio yo, como una creación del sí mismo y no como una sustancia que ya le está “dada” con antelación. Por muy diferentes que sean sus concepciones respectivas de la libertad, ambos la conciben en términos positivos más que negativos como función de un sujeto en vez de como una falta de impedimentos externos. No obstante, desde la perspectiva de Foucault, la noción de autenticidad en Sartre parece otra categoría fija que sólo *revela* su teoría radical de la libertad, resustancializando su concepto del sí mismo³⁵. Esta crítica al concepto de autenticidad es importante para comprender la manera en que Sartre y Foucault ven la relación entre el artista y su obra:

(...) en sus análisis de Baudelaire, Flaubert, entre otros, es interesante ver que Sartre refiere el trabajo de creación a una cierta relación consigo mismo –el autor mismo- que tiene la forma de autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario, no deberíamos referir la actividad creativa de alguien a un tipo de relación que tiene consigo mismo, sino que deberíamos vincular ese tipo de relación que tiene uno consigo mismo con la actividad creativa.³⁶

En vez de hablar de autenticidad y por ende referirse implícitamente a una alegada verdad sustancial “profunda” del sujeto, Foucault sugerirá que “la práctica de la creatividad” es la única “consecuencia aceptable” de la tesis de Sartre³⁷. Llamativamente, esta práctica funciona en ambas direcciones. El artista no sólo crea la obra de arte: lo más importante es, quizás, la forma en que también *la obra de arte crea al artista*³⁸. No es el caso, como en el modelo tradicional, que el artista está en una relación exterior con la obra, actuando como el elemento activo que da “forma” a una “cosa” esencialmente pasiva que, de forma eventual, se convertirá en la obra finalizada. Si hemos de pensar al artista y a la obra como inmanentes entre sí, como hemos sugerido arriba, entonces debemos pensar

34 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262.

35 En «On the Genealogy of Ethics», Foucault menciona lo que él llama el “culto californiano del yo”, y señala con mucha claridad que esto *no* es lo que él proclama, precisamente porque parece estar basado en una búsqueda del “verdadero yo”, lo cual se apoya sobre un modelo completamente diferente de su “cuidado de sí” (FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 271).

36 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262

37 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262; Bernauer y Mahon también sugieren que “en lugar de la noción moral de autenticidad de Sartre, Foucault propone la práctica de la creatividad” BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination», 161).

38 Véase RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004, 615.

también la manera en que la obra puede afectar recíprocamente la identidad del artista³⁹. Más que comenzar con la idea de una identidad “auténtica” que es por ende más o menos expresada efectivamente en una obra, debemos considerar la forma en que el proceso de trabajo sobre la obra puede, sucesivamente, tener un efecto significativo en la persona que produce la obra⁴⁰.

Las conclusiones importantes que se pueden derivar de esta relación invertida a través de la cual la obra trabaja sobre el artista tanto como el artista trabaja en la obra, emergen cuando formulamos esto en los términos de la “estética de la existencia” de Foucault. En estética, como hemos visto, tratar el sí mismo como una actividad, más que como una sustancia, nos permite pensar esta relación de una manera inmanente. Pero la estética es, después de todo, sólo un tipo de praxis, un campo extremadamente limitado dentro de todo el espectro de la actividad humana posible. En la “estética de la existencia” de Foucault, sin embargo, el objeto sobre el cual el artista trabaja es la vida misma, y entonces ambos conceptos, vida y actividad artística, *coinciden absolutamente*. Las dos cosas, el artista y la obra de arte, no se pueden separar: si separaran al artista de su obra, perdería su propia identidad como artista. Si la obra se considerara aparte de su creación por el artista, se convertiría en un objeto inerte, reducido a su mera existencia material, perdiendo todo su estatus como obra de arte. Si la “obra” no es nada más que la “vida” del artista, entonces no hay nada que se excluya de esta relación: el proceso artístico se hace coextensivo con la vida misma.

Forma-de-Vida

Esta es en efecto la idea que subyace a uno de los conceptos más interesantes de Agamben, “forma-de-vida,” definida como “una vida que no puede ser separada de su forma”, o como “una vida en la cual lo que está en juego en su forma de vivir es el vivir mismo”⁴¹. El rol social de una persona, por ejemplo, a pesar de ser un aspecto central de su identidad, no es una forma-de-vida: alguien podría identificarse a sí mismo con su rol social, digamos, como un doctor, pero si consideramos su vida separada de esta forma, aún nos queda una subjetividad individual completa y rica. Un aspecto de su vida puede tomar la forma de “doctor”, pero esta forma no agota en absoluto el contenido de lo que éste “es”. En una forma-de-vida, en cambio, la vida *no puede ser concebida* separada de la forma que toma. El ejemplo más claro de Agamben es de *Flamen Diale*, un sacerdote en la Roma clásica:

39 Cf. e.g. el comentario de Foucault que dice que “un autor *se transforma a sí mismo* en el proceso de la escritura” citado en VINTGES, Katen. “Must we Burn Foucault?”, 167; también la pregunta de por qué un pintor debería pintar “si su pintura no lo transforma”, citado en O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*, 3.

40 En un ensayo muy interesante, Vintges argumenta que de Beauvoir ya, en efecto, había hecho una crítica bastante semejante de Sartre, y propone convincentemente la convergencia entre la postura foucaultiana que hemos venido examinando y el “*art de vivre*” ya propuesto por Beauvoir. A pesar de que valora en cierto sentido la postura de Foucault, también propone convincentemente el argumento de que dicha postura se centra demasiado en el sí mismo y sugiere que, de hecho, Beauvoir ofrece una descripción más elaborada de la relación del sí mismo con los otros.

41 AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End*, 4. Véase también KISHIK, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford, Stanford University Press, 2012, 4.

Su vida es notable en tanto que en todo momento es indistinguible de las funciones de culto que [él] realiza [...] En consecuencia, no hay gesto o detalle de su vida, la forma en la que viste o camina, que no tenga un significado preciso y no esté atrapado en una serie de funciones y efectos estudiados meticulosamente. Como prueba de esta “asiduidad”, al *Flamen* no le es permitido quitarse completamente sus emblemas ni siquiera mientras duerme; [...] en su ropa no puede haber ni nudos ni anillos cerrados, y no puede hacer juramentos.⁴²

En este caso del *Flamen*, es imposible separar del mismo individuo las funciones que se supone debe cumplir en la vida real: la forma “*Flamen*” constituye la completitud de la vida de este individuo. Comparen esto con el caso del doctor: en este caso, puede haber una distinción bien definida entre las experiencias que pertenecen a la persona *qua* doctor, y aquéllas que no, aquéllas que pertenecen a su vida consideradas bajo otros aspectos. Por el contrario, en el caso del *Flamen*, no hay ningún evento que se pueda llevar a cabo en su vida empírica que no tenga que ver directamente con su rol de *Flamen*, pues hay una total coincidencia entre la forma que su vida toma y la vida concreta en sí. Incluso incidentes menores o accidentales tienen importancia al nivel de forma para el *Flamen*, para ser sujetos a una interpretación precisa.

Agamben da también el ejemplo del Führer en el Tercer Reich⁴³. Distinto al modelo tradicional del líder, quien funciona como una instancia individual de la forma general que se toma por el cargo, en el caso del Führer no había tal separación. Mientras que Barack Obama es un individuo viviente que subsume parte de su vida bajo la forma de “presidente”, en el Tercer Reich, las dos cosas, el individuo “Hitler” y el cargo “Führer” no podían separarse, justo como el caso del *Flamen*. Si bien Obama, como presidente, tiene también el poder para cambiar la ley, esto se emite desde su cargo, no desde su persona individual (lo cual es una razón por la que puede ser criticado por no cumplir el rol apropiado de “presidente”, que siempre excede a cualquier individuo que lo ocupa). En el caso de Hitler, su palabra *era* inmediatamente la ley, ya que se suponía que él no “representaba” la voluntad del pueblo alemán, sino que directamente lo “encarnaba”. La forma tomada por su vida – “Führer” – no podía separarse del individuo viviente que “era” esa forma – “Hitler”. Agamben proporciona una serie de ejemplos en este capítulo, incluyendo el *Muselmann*, el *homo sacer*, Wilson (el bioquímico quien, tras descubrir que tenía leucemia, llevó a cabo experimentos peligrosos sobre su propio cuerpo), y Karen Quinlan (a quien, en estado coma, la mantuvieron viva artificialmente). Lo más desconcertante de esta notoria lista de vidas es que todas ellas son ejemplos *negativos* ultra-extremos de lo que Agamben pretende que sea en última instancia un concepto *positivo* y liberador. Estos personajes no son ejemplares útiles o modelos positivos de la vida ética, lo que los hace

42 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998, 183.

43 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 184.

extremadamente inútiles desde el punto de vista del proyecto político positivo que Agamben intenta alcanzar⁴⁴.

No obstante, podríamos preguntarnos, ¿alguien que practica la estética de la existencia de Foucault no está también construyendo una forma-de-vida, pero esta vez en un sentido positivo? Si el artista toma toda su vida como su obra, como hemos visto, los dos ya no pueden separarse. Así como todo evento empírico en la vida del *Flamen* tuvo importancia al nivel de su forma ritual, también todo lo que pase dentro de la vida del artista tiene un efecto sobre la obra de arte de la que se ha hecho inseparable. Lo contrario funciona de la misma manera: no sólo los eventos que toman parte dentro de la vida constituyen la obra de arte en que se ha convertido, sino que la forma que el artista da a esta obra afectará de manera sucesiva la manera en que la vida misma se desenvuelve. Así como el ritual y el culto que constituyen el cargo del *Flamen* determinan la vida real del sacerdote, de la misma manera las ideas estéticas y los principios adoptados por el artista “producirán” ellas mismas la vida que son. Volviendo a la formulación de Agamben, en este caso lo que está en juego en la forma de vivir (las ideas artísticas de acuerdo con las cuales vive el artista) no es nada menos que *el vivir en sí mismo* (es decir, la existencia concreta del artista)⁴⁵.

¿No podríamos decir también que la noción de Hadot de “la filosofía como forma de vida” apunta a algo similar? La figura de Sócrates, sugeriríamos, provee uno de los ejemplos más originales de la idea de forma-de-vida⁴⁶. El nombre “Sócrates” no sólo designa un conjunto particular de argumentos: más que esto, también designa una forma particular de vivir, una que, en su caso, coincide totalmente con este conjunto de ideas filosóficas. No podemos separar lo que sabemos de su vida en sus componentes “filosóficos” y “no-filosóficos”, donde “Sócrates-el-individuo” no podría oponerse a “Sócrates-el-filósofo”. También, como el *Flamen Diale*, su propia acción ha sido sujeta a un escrutinio intenso y una constante

44 En verdad, a Agamben se le ha criticado por esto. Véase CHIESA, Lorenzo. «Giorio Agamben's Franciscan Ontology». En *Cosmos and History*, vol. 5, nº 1, 2009, 108-111; NEDOH, Boštjan. «Kafka's Land Surveyor K.: Agamben's anti-Muslmann». En *Angelaki*, vol. 16, nº 3, 2011, 149-161. En su trabajo más reciente, existe quizás más que la intención de ofrecer una visión positiva de este concepto. Véase AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trad. inglesa por Adam Kotsko. Stanford, Stanford University Press, 2013. Aunque, a la larga, incluso en esta obra critica el experimento franciscano. Esto quizás se remediará en el último volumen de *Homo Sacer*, el cual “no será dedicado a una discusión histórica”, sino que tratará con el concepto de forma-de-vida en el contexto del concepto de “uso” (véase RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben», 612-613).

45 El mejor ejemplo de Foucault de esto, en mi opinión, proviene de una entrevista que se le hizo casi al final de su vida, durante la traducción inglesa de su libro anterior sobre Raymond Roussel. Respondiendo una pregunta acerca de la relación entre la vida sexual del autor y su obra, dice lo siguiente: “alguien que es un escritor no sólo hace su obra en sus libros, en lo que publica, [...] su mayor obra es, al final, él mismo en el proceso de escribir sus libros. La vida privada de un individuo, su preferencia sexual, y su obra están interrelacionadas no porque su obra traduzca su vida sexual, sino porque la obra incluye a la vida toda igual que al texto. La obra es más que la obra: el sujeto que escribe es parte de la obra” (FOUCAULT, Michel. «An Interview with Michel Foucault by Charles Ruas». En *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. London, Continuum, 2004, 186). En este notorio pasaje podemos ver que Foucault coloca estos dos conceptos – la obra, y la vida del artista – tan estrechamente que se hace casi imposibles distinguirlos (“su mayor obra es, al final, él mismo”; “la obra incluye la vida toda”).

46 Véase en particular el ensayo de Hadot acerca de la figura de Sócrates en: HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*, 147-178.

interpretación y examen, como lo demuestran siglos de estudios. Mas éste no es el mismo escrutinio que encontramos en cualquier figura cuya biografía nos interese: lo que distingue a Sócrates en este respecto es precisamente esta relación que tuvo con su propia vida. No era un “arquetipo”, un “ejemplo” o un “símbolo” de la forma de vida filosófica, él directamente la *era*. No comparamos su vida con una forma idílica de “modo de vida filosófico” para ver si los dos encajan, más bien, la forma coincide directamente con esta vida particular, tanto que el estudio de su vida es siempre *al mismo tiempo* un estudio de la idea abstracta⁴⁷.

A diferencia de los “malos” ejemplos ofrecidos por Agamben, estas figuras nos proporcionan modelos mucho más positivos de una forma-de-vida. El resultado de esta determinación formal total de la vida del *Flamen* era, como hemos visto, un exhaustivo conjunto de reglas “represivas” que limitaban enormemente lo que era capaz de hacer, hasta el punto de una casi total supresión de cualquier “libertad” que pudiera tener. Por otro lado, un escrutinio intenso de los detalles formales de la vida de Sócrates no tiene una función restrictiva, y más bien estimula la creación de algo nuevo. Lo que resulta de considerar su vida de esta manera no es otra regla que debe seguir, lo cual tendría el efecto de limitar sus capacidades, sino la producción de una obra, un estudio que nos revela algo del modo de vida filosófico. Como el caso del artista, el resultado de considerar su vida de esta manera no es para imponer reglas arbitrarias sobre su comportamiento, sino para abrir el espacio a nuevas formas de creación estética.

Esta figura que sugiero, la de la “forma-de-vida” que describe a su vez a la persona comprometida en una “estética de la existencia”, da lugar a un tipo muy específico de configuración conceptual. Al traer los dos términos de una oposición al punto de su total coincidencia, tal que el uno no puede ser separado del otro, Foucault y Agamben neutralizan efectivamente la distinción entre los dos conceptos. En la figura del sujeto ético que hemos estado considerando, las mayores oposiciones y distinciones que usualmente gobiernan nuestro pensamiento sobre la ética parecen no funcionar más. No podemos ya distinguir entre el ser del sujeto y su actividad, pues el sujeto *es* sólo su actividad y su actividad, lo que realmente hace, agota lo que es. No podemos ya distinguir entre el sujeto y la sustancia, porque el sujeto *es* sólo la obra de arte sustancial que moldea su vida, y esta sustancia agota lo que es para que este sujeto sea. Ya no podríamos quizás distinguir ni siquiera entre “ser” y “deber”, porque el sujeto *es* sólo lo que hace con el “deber” vacío que es su libertad, y este “deber” no exige nada específico del sujeto (recordar la crítica de Foucault a Sartre – la libertad no es libertad para entender la sustancia auténtica “verdadera” de tu ser, sino que es para comprometerse en el concepto completamente abierto de “actividad creativa”). En lugar de oponer los dos lados del binario, o incluso de

47 Podríamos decir que Sócrates es un “paradigma” para el modo de vida filosófico, en el sentido en que Agamben entiende la expresión. Véase AGAMBEN, Giorgio. «What is a Paradigm». En *The Signature of All Things: On Method*. Stanford, Stanford University Press, 2009, 9-32.

mostrar cómo son siempre inestables, constantemente contaminándose y pasando el uno sobre el otro (la preferida táctica de la deconstrucción), su estrategia es examinar esa zona extraña en la que los dos términos *ya no pueden ser separados*. Hemos visto, entonces, cómo las ideas de Foucault del “cuidado de sí” y de la “estética de la existencia” implican una concepción bastante diferente de la subjetividad. Estos nuevos conceptos, como hemos argumentado, suponen una ruptura mucho más radical con nuestras categorías éticas tradicionales de la que usualmente se asume. Como es indicado en la naturaleza enigmática de los textos de Foucault, esta es un área que sigue vastamente abierta para la reflexión, y pensamos que el trabajo de Agamben acerca del concepto de forma-de-vida es un intento de moverse en esta dirección. Su análisis va más allá de lo que está explícitamente escrito en los textos de Foucault, pero pueden, creemos, leerse de manera fructífera como una extensión de estos temas inicialmente desarrollados por Foucault. Estas figuras éticas despliegan un terreno filosófico inexplorado en el que se desquebrajan muchos de nuestros conceptos éticos más básicos. Estos textos de Foucault y Agamben comienzan la tarea de crear un nuevo conjunto de conceptos que pueden funcionar en este nuevo espacio conceptual.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End: Notes on Politics*. Trad. inglesa por Vincenzo Binetti. Minnesota, Minnesota University Press, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, traducido por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. «What is a Paradigm». En *The Signature of All Things: On Method*. Stanford, Stanford University Press, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory*. Trad. inglesa por Lorenzo Chiesa. California, Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trad. inglesa por Adam Kotsko. Stanford, Stanford University Press, 2013.
- BEAULIEU, Alain. «Towards a Liberal Utopia: The Connection Between Foucault's Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn». En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 7 2010.
- BECKETT, Samuel. «Worstward Ho!». En *The Selected Works of Samuel Beckett*, vol. 4. New York, Grove Press, 2010.
- BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault's Ethical Imagination». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- BOYLE, Brendan. «Foucault Among the Classicists, Again». En *Foucault Studies*, vol. 13, 2012.
- CHIESA, Lorenzo. «Giorgio Agamben's Franciscan Ontology». En *Cosmos and History*, vol. 5, n° 1, 2009.
- COOPER, Martha; BLAIR, Carol. «Foucault's Ethics». En *Qualitative Inquiry*, vol. 8, 2002.
- DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought». En *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. inglesa por Séan Hand Minnesota, University of Minnesota Press, 1988.

- DELEUZE, Gilles. *Negotiations*. Trad. inglesa por Martin Joughin. New York, Columbia University Press, 1995.
- FILLION, Réal. «Freedom, Truth and Possibility in Foucault's Ethics». En *Foucault Studies*, vol. 3 2005.
- FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Trad. Inglesa por Robert Hurley. Michigan, Pantheon Books, 1985,
- FOUCAULT, Michel. «What is an Author». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. Trad. inglesa José Harari. London, Penguin, 1991.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000.
- FOUCAULT, Michel «The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000.
- FOUCAULT, Michel. «An Interview with Michel Foucault by Charles Ruas». En *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. London, Continuum, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Editado por Frédéric Gros, trad. inglesa por Graham Burchell. New York, Picador, 2005.
- FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence». En *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006.
- GROS, Frédéric. «Course Context». En *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York, Picador, 2005.
- GUTTING, Gary. «Ethics». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge. Cambridge University Press, 2014.
- HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Trad. inglesa por Michael Chase. Oxford, Blackwell, 1995.
- HARRER, Sebastian. «The Theme of Subjectivity in the Hermeneutics of the Subject». En *Foucault Studies*, vol. 2, 2005.
- HUFFER, Lynne. «Self». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- JAY, Martin. «The Morals of Genealogy: or, is there a Poststructuralist Ethics?». En *The Cambridge Review*, 1989.

- KISHIK, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford, Stanford University Press, 2012.
- LAWLOR, Leonard. «Violence and Animality: An Investigation of Absolute Freedom in Foucault's *History of Madness*». Manuscrito inédito.
- LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist». En *Foucault Studies*, vol. 1, 2004.
- MACINTYRE, Alisdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990
- NEDOH, Boštjan. «Kafka's Land Surveyor K.: Agamben's anti-Muselmann». En *Angelaki*, vol. 16, nº 3, 2011.
- O'LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002
- RAULFE, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004.
- SNOEK, Anke. «Agamben's Foucault: An Overview». En *Foucault Studies*, vol. 10, 2010.
- TAYLOR, Charles. «Foucault on Freedom and Truth». En *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- THACKER, Andrew. «Foucault's Aesthetics of Existence». En *Radical Philosophy*, vol. 63 1993,
- URE, Michel. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 2007.
- VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics». Trad. inglesa por Catherine Porter y Arnold Davidson, *Critical Inquiry*, vol. 20, nº 1, 1993.
- VINTGES, Katen. «'Must we Burn Foucault?' Ethics as Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault». En *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001.
- WOLIN, Richard. «Foucault's Aesthetic Decisionism». En *Telos*, vol. 67, 1986.