



## ARTÍCULO | ARTIGO

**Fermentario N. 7, Vol. 2 (2013)**  
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República. [www.fermentario.fhuce.edu.uy](http://www.fermentario.fhuce.edu.uy)

Faculdade de Educação, UNICAMP. [www.unicamp.br](http://www.unicamp.br)

### ¿Vivir filosóficamente es educar para una estética de la existencia?

**Prof. Marina Camejo**  
**Historia y Filosofía de la Educación**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR**  
**República Oriental del Uruguay**  
**leticm@gmail.com**

#### Resumen:

El presente trabajo tiene como objetivo principal mostrar la relación desde la perspectiva de Foucault entre la epimeleia heautou (cuidado de sí) y la estética de la existencia. Entendemos que es de vital importancia mostrar la conexión entre estos conceptos en tanto ambos aluden a cómo el sujeto se constituye en cuanto tal. Foucault retorna a y retoma el estudio de la cultura grecorromana para dar cuenta de cómo la noción de estética de la existencia supone modos de sujeción, en otras palabras supone formas en las que el sujeto se encuentra vinculado a un conjunto de reglas y de valores (ética). A través de los conceptos de epimeleia heautou y estética de la existencia mostraremos como hemos de entender a la filosofía como modo de vida.

**Palabras clave:** cuidado de sí, estética de la existencia, filosofía, parrhesía.

**Abstract:**

The primary aim of this paper is to show the relationship from Foucault's perspective between epimeleia heautou (care of the self) and the aesthetics of existence. We believe it is extremely important to show the connection between these concepts as both refer to how the subject is constituted as such. Foucault returns to and resumes the study of the Greco-Roman culture to illustrate how the notion of aesthetics of the existence implies modes of subjection, in other words, it implies ways in which the individual is related to a set of rules and values (ethics).

Through epimeleia heautou concepts and aesthetics of existence show how we understand philosophy as a way of life.

**Introducción:**

Cómo educar y para qué educar son cuestiones centrales para todo educador o todo profesional de la educación, de ahí que consideremos pertinente preguntarnos si es posible educar para una estética de la existencia. Para contestar a dicha pregunta partiremos de la lectura realizada por Michel Foucault respecto al papel que toma el cuidado de sí como instrumento para educar.

Foucault en “La hermenéutica del sujeto” plantea que el concepto de epimeleia heautou o cura sui es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano. Tal principio resulta para el autor central en la historia misma de la subjetividad, o dicho de otra forma en la historia de las prácticas de la subjetividad. (Foucault, 1996: 37) Entender como el sujeto se concebía, se transformaba y se constituía como tal es posible si la epimeleia heautou (cuidado de sí) se torna un concepto central, pero además la epimeleia como principio filosófico supone a nuestro entender implicaciones éticas en tanto conlleva formas de actuar.

La epimeleia heautou o cuidado de sí en primer lugar es una actitud que involucra la relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. En segundo

lugar la epimeleia heautou comporta una forma de mirarse a sí mismo, a través de ella se abandona la mirada depositada en el mundo y la misma se concentra en el propio sujeto, de manera tal que esa mirada ejerce una vigilancia respecto a lo uno piensa y sobre lo que acontece en el mundo. En tercer lugar implica una cierta forma de actuar que supone ejercer sobre uno mismo ciertas prácticas que llevan a la transformación, a la modificación, a la purificación de uno mismo. (Foucault, 1996:36)

Justamente ese constituirme, ese construirme como sujeto adquiere importancia en tanto lo que se modifica es la actitud (y también la mirada) que el sujeto comienza a tener de sí mismo, de sí mismo en relación a otros y de sí mismo en relación al mundo. Este cambio de actitud, de perspectiva, es posible en tanto hombre comprendo que he de cuidar de mí, cuidar de mi alma pero también de mi cuerpo. Cuidado que es posible (y que adquiere una impronta significativa) a través de la filosofía, filosofía que no es percibida únicamente como disciplina sino como herramienta para la vida. El cuidado de sí o epimeleia heautou solo puede ser re- significado para nosotros si la filosofía es presentada como forma de vida.

Desde esta perspectiva, si bien podemos distinguir entre discurso filosófico y filosofía como forma de vida, entendemos que esta última supone el desarrollo de un discurso filosófico que contenga, que dote de significado a esa vida. En otras palabras no es posible vivir filosóficamente si no hay un discurso filosófico que sustente tal vida. Es claro que no se está negando la reflexión o especulación filosófica sino que las mismas están al servicio de la vida filosófica, de modo que las teorías resultantes de esas reflexiones no tienen un valor en sí mismas sino que son medios para alcanzar la sabiduría. La relación entre discurso filosófico y vida filosófica es de tal naturaleza que la elección de vida que hagamos y todo lo que esta implique se justifica en relación al discurso, y el discurso se determina a través de la elección de vida. Así el discurso filosófico se hace carne, pero a su vez este determina el patrón de conducta que he de seguir. (Camejo, 2012:106) De esta manera la filosofía no solo es un discurso teórico sino que es a su vez una herramienta terapéutica que permite y que brinda insumos para el cuidado del alma y del cuerpo.

Haciendo de la filosofía un modo de vida y una herramienta terapéutica es posible educar para una vida bella, teniendo estos tres aspectos como

parámetros, podemos señalar que es Sócrates quien hace de la filosofía un modo de vida, modo de vida que se refleja en su discurso, discurso que a su vez adquiere sentido por la vida que lleva, vida y discurso que encuentran anclaje en un *bíos* asumido como obra de arte.

En ese retornar a y retomar de la cultura grecorromana Foucault se concentra en la figura de Sócrates, ya que resulta ser quien encarna de mejor manera la inquietud de sí que lleva a un conocimiento de sí que redundando en un cuidado de sí. Muchas son las lecturas que se han realizado de la figura de Sócrates entre las que podemos mencionar la de Nietzsche, Kierkegaard, o Rancière. Frente a dichas lecturas interesa mostrar la que el último Foucault realiza de Sócrates, lectura que se apoya en las nociones de cuidado de sí e igualdad. Sócrates es rescatado por Foucault como el hombre de la espiritualidad que funda la filosofía, así Sócrates atestigua a través de su vida la conexión entre filosofía y espiritualidad, apoyándose en la noción de parrhesía. La noción de parrhesía (decir veraz) en relación al cuidado de sí es inaugurada por Foucault en “El gobierno de sí y de los otros” obra que recoge las clases dictadas en 1983, pero continuada en “El coraje de la verdad” que recoge el curso dictado entre febrero y marzo de 1984. De todas maneras es importante resaltar que en “La hermenéutica del sujeto” Foucault ya se encontraba interesado por las relaciones entre sujeto y verdad a partir de la noción de cuidado de sí mismo. Foucault lleva a cabo un rescate de Sócrates como verdadero parrhesiasta a través de la Apología, del Fedón y del Laques. En esta oportunidad, en pos de mostrar como el cuidado de sí conduce al desarrollo de una estética de la existencia nos centraremos en algunas ideas presentes en el diálogo Laques.

### **De qué hablamos cuando hablamos de parrhesía**

La noción de parrhesía (el decir veraz, el decir franco) es para Foucault una noción ante todo y fundamentalmente política que se desplegaba y problematizaba como tal en democracia, pero que posee derivaciones en la esfera ética y en la constitución del sujeto moral. Al comprender que la parrhesía tiene una raíz política además de una derivación moral, entonces es posible plantear, tematizar las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto

de vista de la práctica de lo que el autor entiende como gobierno de sí y de los otros. Para Foucault entonces la noción de parrhesía se refiere a la cualidad moral (ethos) y al procedimiento técnico que permite la transmisión del verdadero discurso a aquel que necesita del mismo para constituirse en soberano de sí mismo y por ende en sujeto de verdad respecto de sí mismo.(Foucault, 1996:88)

La parrhesía es la actividad consistente en decirlo todo, de allí que encontremos dos valores asociados a la misma. El primero de ellos peyorativo, consistente en decirlo todo, en decir cualquier cosa, decir todo tal cual se presenta a mi mente y que sirva a mis propósitos. Desde esta perspectiva el parrhesiasta es percibido como un charlatán que no puede ajustarse a ningún principio de racionalidad ni de verdad. La segunda valoración es positiva y consiste en decir la verdad sin reservas, sin disimulación sin ningún ornamento teórico que enmascare el discurso. El decirlo todo es decir la verdad sin ocultar ninguno de sus aspectos. Así la parrhesía consiste en decirlo todo pero no significa exactamente decirlo todo sino más bien la franqueza, la libertad que posee el sujeto para decir lo que quiere decir cómo se quiera, cuando se quiera y en la forma en que se quiera. (Foucault, 1996:88)

Para que la parrhesía pueda constituirse como tal es necesario que pueda decirse todo y que pueda decirse todo con *verdad*, pero esto es insuficiente si no se dan ciertas condiciones complementarias. No se trata solo de que quien ejerce la parrhesía diga la verdad sino que la diga en cuanto es lo que piensa. Junto a esto quien dice la verdad debe correr un riesgo, riesgo que pone en conflicto la relación misma que él mantiene con su interlocutor. Llevar a cabo la acción parrhesiasta esconde el riesgo de la violencia pues el decir la verdad puede suponer irritar, encolerizar, ofender o suscitar en el otro conductas violentas. A consecuencia de esto ser parrhesiasta implica cierta forma de coraje, ya que el comprometerse en decir la verdad y la verdad tal cual se piensa supone el riesgo de poner fin a la relación con el otro. Así podemos ser espectadores del coraje implicado en la verdad, pero también de la verdad del coraje.

Ser parrhesiasta supone asumir un riesgo, ser capaz de decir la verdad implica que el sujeto debe poseer coraje para asumir las consecuencias de su veridicción pero también supone dar cuenta de la verdad implicada en el coraje

que supone un juego de por lo menos dos en tanto el decir la verdad no se puede desplegar si no hay un otro dispuesto a escucharla. Que el otro acepte escuchar mi verdad con el peligro que esto implica para la propia relación, como para la propia vida del parrhesiasta es asumir el juego de la parrhesía. Así formar parte del juego parrhesiasta nos enfrenta a un doble coraje, el coraje de quien dice la verdad, y el coraje de quien escucha, que lleva a que se comporte de forma magnánima.

La parrhesía no es un arte, no es un oficio aunque posee elementos de carácter técnico, sino que es una actitud emparentada con la virtud, es una manera de hacer. Por lo que la parrhesía ha de entenderse como una manera del decir veraz. Podemos reconocer cuatro formas o modalidades del decir veraz: el decir veraz de la profecía, el decir veraz del sabio, el decir verdad del técnico (docente), y el decir verdad del parrhesiasta.

Cada una de estas modalidades se desarrolla de forma diferente, de tal manera que podemos oponer el decir veraz del parrhesiasta, al decir veraz del profeta, del sabio y del técnico. Por ejemplo, el profeta tiene un decir veraz que se constituye como tal en su papel de intermediario, en este papel el profeta ilumina, devela lo que está oculto a los hombres pero lo realiza de una forma oscura que exige por parte de los hombres interpretación. Esto no lo encontramos en la actitud del parrhesiasta que plantea un decir verdad que es propio, que refiere a sus propias convicciones.

También se opone el decir veraz del parrhesiasta al del sabio. El decir veraz del sabio es propio, en tanto manifiesta su pensamiento, pero conserva su sabiduría en reserva. Así el sabio no está obligado a compartir su pensamiento, por lo que para Foucault el sabio es estructuralmente silencioso. El parrhesiasta no puede mantener su pensamiento en reserva por el contrario podemos decir que está obligado a expresarlo, su decir veraz es cuestión de deber, no es un deber respecto al ser de las cosas y de la naturaleza como en el sabio sino que es un deber que apunta a individuos y situaciones a develar lo que son. El parrhesiasta no revela a su interlocutor lo que él es, sino que le ayuda en tal develación.

Por último podemos dar cuenta del decir veraz del técnico que se diferencia a la del parrhesiasta. El técnico posee una techné, la ha aprendido y como tal tiene que transmitirla. El técnico pertenece a una tradición por lo que

su decir veraz y su saber han de ser transmitidos. Pero este decir veraz no supone riesgo alguno como en el caso del parrhesiasta, quien siempre que expresa la verdad está poniendo en juego su relación con el otro e incluso su vida. El parrhesiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llaman ethos. Esto último no ocurre en el técnico, ya que su decir veraz ha de ser transmitido si lo que se pretende es que el conocimiento sobreviva.

Foucault resume lo planteado hasta aquí de la siguiente forma:

“...el ethos tiene su veridicción en la palabra del parrhesiasta y el juego de la parrhesía. Profecía, sabiduría, enseñanza, parrhesía: tenemos con ellas, creo, cuatro modos de veridicción que, (en primer lugar) implican personajes diferentes; en segundo lugar, exigen modos de habla diferentes, y en tercer lugar, se refieren a ámbitos diferentes (destino, ser, techné, ethos)”. (Foucault, 2010:41)

Sócrates encarna o combina para Foucault estas formas de decir veraz, donde la parrhesía, juega un papel preponderante en su relación con los otros. Para el autor la parrhesía más que una técnica encarna modos de vida y quien mejor la ejemplifica es Sócrates. La parrhesía es para Foucault “el nexo de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que viene a coincidir ética y política.” (Gabilondo- Fuentes Megías, 2010:41)

Creemos que Sócrates es quien mejor encarna al parrhesiasta por las razones antes dichas pero también porque, al encarnar modos de vida Sócrates asume el peligro que encierra ser autor y actor de su propia verdad, verdad que repercute en su propia vida. Creemos que no se puede ser veraz con otros si no se es veraz con uno mismo, por lo que al ser veraz, al elegir la parrhesía como guía no solo corre peligro mi relación con los otros sino incluso mi relación conmigo mismo en tanto ese decir veraz irá perfilando la forma en que cuido de mí y por ende cuido a otros. Ser parrhesiasta supone determinada forma de vincularme con la verdad, se elige la verdad como vector a través del cual diseño la vida. Vida asentada sobre la verdad. Parrhesía en íntima relación con el cuidado de sí, cuidado de sí que se fortalece en las prácticas parrhesiásticas. Sócrates inaugura por tanto un estilo o modo de vida más que una doctrina. Modo de vida que se constituye a través del diálogo (diálogo llevado a cabo consigo mismo pero sobre todo con otros en base al hablar

franco) que constituye ante todo un ejercicio espiritual, pues conduce al interlocutor a una actitud mental nueva. (Hadot, 2000: 43) El diálogo socrático no tiene como objeto la transmisión de saber mas busca la transformación del ser. Siguiendo a Hadot, lo que es interesante de la figura de Sócrates -que en definitiva es lo que termina seduciendo- es que no es su doctrina lo que intentamos actualizar ya que difícilmente podemos saber lo que pudo ser, más allá de 'sólo sé que no sé nada', sino que lo que intentamos actualizar son su vida y su muerte, vida y muerte que estuvieron consagradas a hacer que los otros se preocupasen por sí mismos, a hacer de los otros hombres mejores. (Hadot, 2009:187)

### **Parrhesía, cuidado de sí y estética de la existencia en el Laques**

El Laques es uno de los diálogos platónicos elegidos por Foucault para mostrar a través de él la figura parrhesiasta de Sócrates, y ello por varias razones: aunque el Laques es un diálogo corto sobre el valor la palabra parrhesía aparece utilizada tres veces (suficiente como para rastrear en que sentido Sócrates hace uso de la parrhesía), además al principio del mismo como Foucault señala los personajes Lisímaco y Melesias aparecen caracterizados por su parrhesía o franqueza en tanto hablaran de todo sin tapujos, concentrándose la conversación en el tipo de educación que deben darle a sus hijos. Para poder decidir cuándo se está frente a buen maestro, o dicho de otra forma como distinguir un buen maestro de aquel que no lo es, acuden a Nicias y Laques para que les ayuden con la decisión. Acuden a Nicias y Laques porque estos no son ciudadanos comunes sino que como hombres de larga experiencia militar y política podrán desde esta experiencia contribuir a determinar los rasgos de una buena educación. Sin embargo no logran hacerlo. Sócrates que ha presenciado toda la conversación entre Lisímaco, Melesias, Nicias y Laques es requerido por estos últimos en cuanto a su opinión.

Sócrates entra en escena recordando que la educación se ocupa del cuidado del alma, así él expresa "Se trata, pues, de saber, cuál de nosotros es lo bastante experto en el tratamiento que se debe al alma para ser capaz de cuidarla bien, y si ha tenido buenos maestros en este arte." (Platón, 1975:185d)



Nicias por su parte permite que Sócrates examine su alma porque lo reconoce como un verdadero parrhesiasta aceptando el juego parrhesiástico, en sus palabras:

“Porque parece ignorar que si uno pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de los habituales interlocutores de Sócrates, se ve uno forzado, sea cual sea el tema que uno quiera tratar, a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, sobre su propio género de vida y sobre toda su existencia anterior. Una vez uno ha llegado a esto, Sócrates no os deja aún sin haber pasado antes todo esto por la criba de las bellas maneras. En cuanto a mí, que conozco las costumbres de Sócrates, sé que uno no puede evitar ser tratado así, y veo con claridad que tampoco yo escaparé a ello. Pues, siento agrado y placer, Lisímaco, en su compañía, y no siento mal que se me haga recordar el bien o el mal que he hecho o que hago aún; estimo que, experimentando esta prueba, se hace uno más prudente para el futuro, si uno está en la disposición, según el precepto de Solón, de aprender durante toda la vida y de no creer que la vejez por sí sola nos aporta sabiduría. Sufrir el examen de Sócrates no significa para mí ni una novedad ni una cosa desagradable, desde hace tiempo sé que, con Sócrates no iban a ser solamente los jóvenes los que debían ser examinados, sino que también íbamos a pasar por ello. Lo repito, pues: en lo que a mí concierne, no me opongo a que Sócrates converse con nosotros de la manera que le agrade.”  
(Idem, 187e)

Teniendo en cuenta el fragmento anterior Nicias reconoce a Sócrates como parrhesiastes y en consecuencia puede aceptar su juego parresiástico, este juego como ya hemos indicado anteriormente supone por parte de los interlocutores estar dispuesto a decir y a escuchar toda verdad, aún cuando esta duela o provoque conflicto. La parrhesía esconde violencia. Nicias describe el juego parresiástico de Sócrates, el mismo supone intimidad en el sentido del cara a cara, además da cuenta de la pasividad del oyente, que consiste en ser conducido por “el *logos* socrático a ‘dar explicación’, -*didómai*

*logón-* de sí mismo, 'de su modo actual de vida y el que ha llevado en el pasado.' (Foucault, 2010:132)

¿Qué es dar explicación de su modo actual de vida y del que ha llevado en el pasado? No se trata de realizar una introspección donde dé cuenta de faltas, pecados, errores o aciertos, no debemos entender ese examen con tono confesional. Ese autoexamen al que nos conmina Sócrates no es otro que una forma de cuidar de sí mismo, dar cuenta del *bíos* no es entender la vida como una sucesión cronológica de eventos, dar cuenta del *bíos* es mostrar la relación entre el discurso racional, el *logos* que se es capaz de usar y la vida que se vive. Lo que se busca es que haya armonía entre ambos niveles del ser, entre lo que se piensa- dice y lo que se hace. Ese autoexamen es una de las formas en las que me relaciono conmigo mismo desde la parrhesía. Es ejercer el hablar franco sobre mis propias acciones y pensamientos, la concordancia entre lo que hago y lo que pienso.

Más tarde en el mismo diálogo Sócrates en conversación con Laques, le solicita que dé cuenta de su valor. Aquí Laques asiente a tal solicitud, acepta entrar en el juego parresiástico de Sócrates porque entiende que más allá del valor que Sócrates haya podido mostrar en la batalla de Delio, lo que él reconoce en Sócrates es una armonía entre lo que dice y su vida. Esta armonía es lo que lleva a Laques a aceptar el discurso de Sócrates. Esa armonía ontológica que encontramos en Sócrates, entre su *logos* y su *bíos*, es una armonía dórica, que se puso en manifiesto en el valor demostrado en Delio.

De igual forma cuando Sócrates hace tal solicitud, no está buscando que Laques realice una narración de sus hazañas en la guerra del Peloponeso, sino que lo que pretende es que Laques realice un relato racional de su valor, que dé cuenta del *logos* de su valor. En definitiva

“La trayectoria es: de la armonía entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso veraz, un discurso libre, un discurso franco. El hablar franco se articula con el estilo de vida. No es el coraje en la batalla el que autentifica la posibilidad de hablar del coraje.” (Foucault, 2010: 163)

Sócrates a diferencia de los sofistas puede utilizar la parrhesía y hablar libremente porque lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. De esta forma, Sócrates -

que es verdaderamente libre y valiente- puede, por tanto, funcionar y ser reconocido como figura parrhesiástica.

En el diálogo el papel que está siendo asumido por Sócrates es el de básanos, o piedra de toque, en tanto básanos Sócrates a través de su interpelación busca determinar en el otro la naturaleza de la relación entre el logos y el bíos de aquellos que entran en contacto con él. Como básanos a través del ejercicio parrhesiástico la tarea de Sócrates consiste en revelar la verdad de la vida de alguien, en otras palabras su tarea permite y conduce al otro al encuentro de la relación que tiene con la verdad, lo que está en juego es cómo se constituye el sujeto en alguien que tiene que conocer la verdad, y cómo esta relación con la verdad es puesta de manifiesto ontológica y éticamente en su propia vida.

El examen de Sócrates nos conduce a desear cuidar de nosotros mismos, a cuidar de nuestras vidas, de tal manera que uno cuide de su vida para hacer de la misma la mejor vida que podamos tener, querer tener la mejor vida que se pueda tener se traduce en un entusiasmo y deseo por aprender y cuidar de uno mismo sin importar la edad que se tenga. Permítaseme una pequeña digresión: recordemos que también está presente el cuidado de uno mismo sin importar la edad en Epicuro, quien en la Carta a Meneceo nos dice que no hay edad para filosofar, conminando al joven y al viejo a entregarse a la reflexión filosófica y por ende a la vida filosófica, y quien rechace tal invitación es porque cree que la hora e ser feliz ya ha pasado).

La parrhesía socrática es una parrhesía filosófica o ética en tanto supone el hablar franco de manera personal, supone el cara a cara, es una parrhesía que tiene como horizonte el bíos. El bíos emerge como criterio ético para su misión como básanos.

Lo que intentamos mostrar es que más allá de Sócrates asumir la actividad parrhesiástica permite vislumbrar la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estilo de vida de las personas, y entre la verdad y una estética de la existencia.

A través del Laques, entonces, podremos ser testigos de cómo se va modelando la subjetividad, subjetividad que encuentra anclaje en el propio sujeto, más específicamente en la vida, en el bíos, es decir encuentra anclaje en la existencia y en la manera en como la llevamos. En palabras de Foucault

Esa instauración de sí mismo, esa autoinstauración ya no como *psyché* sino como *bíos*, ya no como alma sino como vida y modo de vida, es correlativa de un modo de conocimiento de sí que, desde luego, de cierta manera y en lo fundamental, supone sin duda el principio del “conócete a ti mismo”... (Foucault, 2010: 172)

Este modo de sujeción o de constitución de la subjetividad se va perfilando a través del conócete a ti mismo que es la base del cuidado de sí, y se caracteriza por el ideal de tener una vida bella, dejando la memoria de una existencia bella. Mediante la *parrhesía* el sujeto debe convencerse de cuidar de sí mismo y de cuidar a los otros; pero para ello debe cambiar su vida. En esto último es que radica el reto. ¿Cómo educar para ejercer la *parrhesía* de forma tal que nos conduzca al deseo de cambiar de vida? ¿Cómo hemos, si es posible educar para una estética de la existencia?

Desde esta perspectiva, la vida en tanto *bíos*, es tomada como el material de una obra de arte. Si la vida ha de ser vivida y ha de ser conformada como una obra de arte entonces la clave para ello radica en el cuidado de sí. Foucault pretende a través de la figura de Sócrates mostrarnos y demostrarse a sí mismo que “del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella.” (Foucault, 2010:174)

Este cuidado de sí supone la capacidad desarrollada por cada individuo de gobernarse a sí mismo por sí mismo en su articulación en las relaciones con los otros. El cuidado de sí supone una pedagogía, un conjunto de consejos de conducta, un conjunto de ejercicios espirituales, la prescripción de modelos de vida, etc.

Aprender a cuidar de sí teniendo como horizonte la vida bella implica por parte del sujeto aceptar ciertas maneras de comportarse y determinados valores porque entiende, decide y quiere realizar en su vida la belleza que dichas formas de comportarse y dichos valores proponen. Así esta estética de la existencia tiene a la propia vida como material para una obra de arte. Para modelar este material, es necesario el uso de técnicas, de artes o habilidades que consisten en realizar un trabajo sobre sí mismo. De esta manera cada hombre es su propio escultor, que se cincela a sí mismo a través de prácticas

que se forjan en esa actividad permanente del cuidado de sí. Cincelarse a sí mismo es el resultado de un adecuado dominio de las propias pasiones, entendido como una libertad activa, no disociada de una relación estructural, instrumental y ontológica con la verdad. Lo anterior nos lleva a preguntarnos cómo es posible educar para aprender a cuidar de sí, un cuidado de sí que supone entrar en contacto con un decir veraz acerca de mí mismo en relación conmigo, con los otros y con el mundo. Decir veraz que ha de manifestarse en la vida como obra de arte.

Pretendemos concluir que educar para una estética de la existencia, educar para una vida como obra de arte no puede estar desvinculada de una ética, no entendida como conjunto de preceptos o codificación de los actos sino como una relación del sujeto consigo mismo, relación que se da a través del cuidado de sí.

Educar para una estética de la existencia encuentra eco si hacemos de la filosofía un discurso reflexivo, una terapia y un modo de vida. Así la filosofía debe ser asumida como ejercicio, la filosofía debe ser entendida como arte de vida, como arte de existencia. No se trata de negar la posibilidad de desarrollo de pensamiento que dé tratados como frutos sino insistir en que la filosofía cambie nuestra actitud frente a la vida, cambiando por ende nuestra existencia. La filosofía como modo de vida para hacer de nuestra vida la mejor vida, de esta forma se es filósofo no en tanto produzco conocimiento sino en tanto vivo de acuerdo a la reflexión y de acuerdo al conocimiento producido.

El desafío actual consiste en hacer de nuestras vidas obras de arte, recuperando a la filosofía como medio para ello. Educar en filosofía, y educar filosóficamente ya que la única forma en la que puede tornarse significativo hacer de nuestras vidas obras bellas es insistiendo en que vivir filosóficamente permite conectarse con aquellos elementos que perturban al hombre, producen temores y lo alejan de la felicidad. A través de la filosofía el hombre ha de desarrollar su impronta parrhesiasta, podrá vincularse con su verdad y con la verdad.

En conclusión creemos que educar para una estética de la existencia cobijada en la filosofía como modo de vida no es otra cosa que educar para la muerte.

**Bibliografía:**

Camejo, Marina, (2012) **“Educar para el cuidado de sí: el aporte de los estoicos”** en Avances de Investigación, FHCE, Universidad de la República, Montevideo, 99-110.

Foucault, Michel, (1996), **“Hermenéutica del sujeto”**, Altamira, Argentina.

Foucault, Michel, (2004), **“Discurso y verdad en la antigua Grecia”**, Paidós, Barcelona.

Foucault, Michel, (2010), **“El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II”**, FCE, Argentina.

Kohan, Walter, (2009), **“Sócrates: el enigma de enseñar”**, Biblos, Bs. As.

Hadot, Pierre, (2000), **“¿Qué es la filosofía antigua?”**, FCE, México.

Hadot, Pierre, (2009), **“La filosofía como forma de vida”**, Ediciones Alpha Decay, Barcelona.

Platón, (1972), **“Laques”**, en Obras Completas, Aguilar, Madrid.