

# Modernidad y *parrhesía*. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como *éthos*\*

Modernity and *parrhesia*. Michel Foucault and the question of resistance as *ethos*

Por: **Reinaldo Giraldo Díaz**

Grupo de Investigación: Tecnogénesis  
Universidad Nacional Abierta y a Distancia  
Palmira, Colombia

E-mail: reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2011

Fecha de aprobación: 6 de septiembre de 2011

**Resumen.** En éste artículo de investigación se sustenta que las elaboraciones de Michel Foucault sobre el decir veraz se hallan inscritas en el contexto de sus preocupaciones por el presente. Los análisis del filósofo francés sobre la Antigüedad no buscan formular la teoría de un poder o de un sujeto universal y abstracto, sino mostrar la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad, develar el carácter contingente de nuestros fines y de nuestra historia y poner de manifiesto un poder de resistir a los mecanismos de sujeción en Occidente.

**Palabras clave:** Modernidad, *parrhesía*, *ethos*, resistencia, mecanismos de sujeción.

**Abstract.** In this research article the elaborations on truth-telling from Michel Foucault are hold, which are inscribed in the context of concerns about the present. The analysis of the French philosopher of antiquity did not seek to formulate the theory of power or of an universal and abstract subject, but to show the historical constitution of the different forms of subject in relation to the games of truth, reveal the contingent nature of our goals and of our history and to show a power to resist to the subjection mechanism from West.

**Key words:** Modernity, *parrhesia*, *ethos*, resistance, subjection mechanisms.

---

\* El artículo está vinculado al proyecto de investigación Agroecología y construcción de ciudadanía ambiental. Tema: La constitución del sujeto moderno, perteneciente al grupo de investigación Tecnogénesis de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso consiste la *parrhesía* filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma.

Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*.

## Introducción

En este artículo de investigación se considera que la noción de *parrhesía* y los temas de la “relación de sí consigo” y de la “inquietud de sí” se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en la tarea de diagnóstico del presente y en los análisis que realiza Michel Foucault sobre la gubernamentalidad, entendida como campo estratégico de relaciones de poder y el poder como conjunto de relaciones reversibles. Los estudios de este pensador sobre la Antigüedad no son meramente hermenéuticos; ponen de manifiesto un *poder de resistir* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza, develando:

Una *Libertad* de la existencia que *funda* la posibilidad de acciones específicamente humanas (no determinadas por la naturaleza) en la naturaleza, y una *ética de la existencia* como abertura y cuidado no ya de mi existencia como sujeto del trabajo, de la vida y del lenguaje, sino de mi existencia como libertad. Cuidado como el mantener abierta esta dimensión de libertad en el ejercicio permanentemente a recomenzar de la crítica. *Cuidado de sí* como *cuidado de la libertad* que somos, como mantenimiento y conservación de nuestro ser en su simplicidad y superficialidad a través del ejercicio de demolición permanente de la naturaleza en nosotros (Díaz, 2002: 46).

## Resultados y Discusión

Al ubicar la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad en el contexto de la “inquietud de sí”, el pensador francés renuncia al análisis que habitualmente realizan los historiadores del pensamiento occidental, según los cuales el “conócete a ti mismo”, el *gnothiseauton*, funda la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. El “conócete a ti mismo” se halla en Foucault subordinado a la “inquietud de sí mismo”: “el *gnothiseauton* (“conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleiaheautou*(inquietud de sí mismo)” (Foucault, 2004: 20).

Una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación (Foucault, 2004: 24), pues, el precepto de la “inquietud de sí”, que en la Antigüedad fue un principio positivo matriz con respecto a morales muy rigurosas las morales cristiana y moderna lo van a retomar en un contexto diferente, el de una “ética del no egoísmo” (Foucault, 2004: 31). La razón de este descuido o transferencia de la “inquietud de sí” pagana al contexto de la “ética general del no egoísmo” obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La historia de la verdad entra en su período moderno cuando admite que el sujeto puede acceder a la verdad a través del conocimiento y sólo del conocimiento: “desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que nos encontramos en otra de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad” (Foucault, 2004: 37).

La verdad no es considerada por el filósofo francés como la esencia u origen que el sujeto debe descubrir; es más un *ethos* que consiste en la “producción de sí mismo”, en la “constitución de sí”. En éste contexto la noción de juegos de verdad resulta clave para comprender por qué la verdad no se supedita al espacio de la norma, sino que se sitúa en el ámbito de la auto-conformación del individuo (Castro, 2002: 335-336). En el texto de Kant *Was is Aufklärung?* encuentra Foucault la actualidad de la “estética de la existencia”, en la medida en que “cuidar de sí” se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo, como la forma moderna de la preocupación por nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de “nosotros en el presente”. Para el *ethos* moderno el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una “práctica de una libertad” que al mismo tiempo respeta y viola lo real.

El hombre moderno no es el que parte del descubrimiento de sí mismo “de sus secretos y de su verdad escondida”, es aquel que busca “inventarse a sí mismo”, “elaborarse a sí mismo”. El *ethos* filosófico del presente consiste en realizar la tarea de hacer de la vida una obra de arte mediante la crítica permanente de nuestro ser histórico y del tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto, es una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos.

La tarea que nos impone la *Aufklärung*, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. Para decirlo más claramente, la tarea que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida (Schmid, 2002: 211). En el ejercicio de esta crítica histórica de los límites que se nos han impuesto se revela una vida que escapa a los dispositivos y a las tecnologías

de poder, una vida del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las cosas que podrían ser (Díaz, 2002: 248).

He ahí el interés de Foucault por las “prácticas de sí”, “técnicas de vida” o “artes de la existencia” que encontró en el mundo grecorromano, en el cual se designaban con el nombre de *askesis*, es decir, como un “ejercicio de sí” a través del cual se transforma el individuo y accede a un cierto modo de ser, a un “gobierno de sí”. La “estética de la existencia” tiene que ver con una manera de ser, con una “auto-elaboración artística de sí” cuyo objetivo es resistir a los mecanismos de sujeción impuestos durante siglos por Occidente.

En la Antigüedad griega o grecorromana la exigencia de austeridad relacionada con la constitución de un sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos deben someterse, sino, y es lo que destaca Foucault, como un principio de estilización de la conducta para aquellos que quieren dar una forma bella a su existencia, incluso hoy, “cuando quizá esa tarea sea algo urgente, fundamental y políticamente indispensable si es verdad que, al fin y al cabo, no hay otro punto de enlace de resistencia al poder político, en primera y última instancia, que la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2004: 246).

El *éthos* como estilo de la existencia no supedita al individuo a las tecnologías del poder, sino que le permite su constitución. Las acciones que realiza el individuo se dan en el contexto de una existencia que se abre a la posibilidad y a la libertad. La ética como “arte de resistir” consiste en la capacidad de conducir la propia vida, de constituir modos de vida no fascistas, no controlados, no estereotipados por las modernas tecnologías de poder (Foucault, 1999: 387).

La preocupación de Foucault por los griegos no es pues meramente hermenéutica (Foucault, 1984: 32). Con sus análisis del período grecorromano renuncia ni deja de lado su tarea de diagnóstico del presente. Ya en la *Hermenéutica del sujeto* responde de manera anticipada a quienes ven en su retorno a los griegos un abandono de sus análisis del poder y la resistencia al poder político:

Todas estas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo. Por lo tanto, esas connotaciones, las resonancias primeras que todas esas fórmulas tienen inmediatamente para nosotros, nos disuaden, por decirlo así, de pensar esos conceptos como poseedores de un valor positivo (Foucault, 2004: 30-31).

Su trabajo meticuloso sobre la noción de *parrhesía* lo lleva a plantear un nuevo hilo de Ariadna para la historia de la filosofía que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía* en el interior de la filosofía, como un hilo inteligible que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad (Foucault, 2004a: 213). Ésta genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental define la cuestión del sujeto y la verdad como característica de nuestra modernidad. Con ello Foucault no abandona su preocupación por el poder y la resistencia, al contrario, hace un replanteamiento del problema del poder que le permite pensar en un “gobierno de sí” en el que las relaciones de poder presuponen libertad, la cual a su vez, entiende como condición de las relaciones de poder, de las resistencias y de los modos de conducirse a sí mismo: un *ethos* crítico concebido como práctica de liberación y libertad, como prueba modificadora del sí mismo: “una prueba de resistencia mediante la cual uno se fortalece y, frente al mundo, asegura su propia soberanía” (Foucault, 2004a: 218).

La genealogía del sujeto moderno de verdad remonta a Foucault hasta Platón, en el que encuentra elementos decisivos para pensar nuestra actualidad, diagnosticar el presente, *comprender nuestra historia* (Díaz, 2007: 185) y concebir la idea de una historia de la filosofía que sea una historia de las formas, modos y estilos de vida, de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y de heroísmo (Foucault, 2004a: 228).

Tales elementos no llevan a Foucault al abandono de la analítica del poder sino a replantearse el problema del poder como problema del sujeto, con lo cual puede pasar del “gobierno de los otros” al “gobierno de sí”, en un marco insuperable de relaciones de poder en libertad (Díaz, 2007: 188). Foucault descubre en Platón dos grandes tendencias de la filosofía occidental. El *Alcibiades* en el que la *epimeleiaheautou* es conocimiento del ser del alma, que da inicio a la *metafísica del sí*; y el *Laques*, en el que la *epimeleiaheautou* es “arte de vivir”, que da inicio a la tradición crítica en Occidente.

El replanteamiento que el filósofo francés realiza de la problematización de la *Aufklärung* no sólo pone en juego los dispositivos y tecnologías de poder en Occidente, sino también, y como contrapartida de esos dispositivos y tecnologías, otro tipo de prácticas, formas de relación con lo que hay y juegos de verdad que permiten comprender “las transformaciones en las formas de nuestra experiencia, y el carácter *abierto*, no dado de una vez por todas y para siempre, de nuestro mundo” (Díaz, 2007: 199). Los análisis de Foucault muestran a la *parrhesía* como una actitud, una decisión (González, 2007: 220), una manera de pensar, sentir y actuar que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea (Foucault,

2003: 81). La acción parresiasta está vinculada a uno mismo, a sus acciones y a su vida, es un decir verdadero que no presupone imposición o sometimiento sino, por el contrario, la libertad de elegir una forma de existencia en la que la propia vida es una manifestación de la verdad.

La verdad que evidencia el discurso parresiástico es la vida que alguien manifiesta ontológica y éticamente en su propia existencia. No se trata, por tanto, de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde reside la verdad; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Se trata “de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un *cuasi* objeto que reina soberanamente en nosotros” (Foucault, 2004: 475).

La verdad, así presentada, debe entenderse como un “trabajo sobre sí mismo”, como una producción y como un *ethos* (Schmid, 2002: 240), pues, la *parrhesía* es un procedimiento en el que el *parrhesiastes* habla en nombre propio y no en el de una verdad en general. La *parrhesía* corresponde a una “práctica de sí”, a un “decir verdadero” que armoniza la vida con el pensamiento (Garavito, 1995: 47).

El pensador francés se plantea si no es esa empresa parresiástica la que va a retomarse y volver a ponerse en juego, con otras reglas de juego, en la filosofía moderna. Como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la naturaleza o la política, es que debe verse la filosofía moderna. La tarea de la filosofía, por tanto, no es decir la verdad sobre la ciencia, la verdad sobre la verdad, “la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder” (Foucault, 2009: 239). Es como *parrhesía* que debe retomarse que la filosofía recomienza sin cesar, lo que la hace un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales.

### **Resistencia y *ethos***

El “cuidado de sí”, en la Antigüedad, se reflexionó como ética: “la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, gira en torno de este imperativo fundamental: “cuidate de ti mismo” (Foucault, 1999a: 397). La cuestión de la *parrhesía* pertenece al gran tema del “cuidado de sí” y Foucault le presta especial atención porque le permite recuperar la historia de una “estética de la existencia”, es decir, comprender cómo “en virtud del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como una obra bella” (Foucault, 2009: 173-174).

La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política que tiene que ver con el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible, con jugarse la existencia en la verdad que uno dice y piensa. Al pensador francés no le interesa el análisis de la purificación para la verdad, sino el estudio de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Y encuentra en la *parrhesía* socrática, la del *Laques*, que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz, que la *parrhesía* tiene que ver con la manera como se vive, con dar cuentas de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida.

El decir veraz es el ser mismo del sujeto, pues, la verdad no depende de los valores sintéticos del sujeto, no es un accidente en el sujeto. La verdad es el sujeto, porque el asunto es de *ethos*, de modo de ser, de *aletheia* como *ethos*, de la verdad misma, y no su conocimiento, sino su vida, su acción (Díaz, 2003: 109-110). De la práctica de la *parrhesía* emerge una vida de armonización entre las palabras y la existencia, entre vivir y consagrarse a decir la verdad. El cinismo es un bello ejemplo que escoge el pensador francés para mostrar que la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada se articula de manera vigorosa con el decir veraz: “la *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo” (Foucault, 2009: 178). En el cinismo, en el escándalo cínico, se arriesga la vida, no sólo al decir la verdad sino por la manera misma como se vive. En el cinismo la vida se expone, se arriesga. Se arriesga al mostrarla y, porque se muestra, se arriesga.

El modo de vida cínico es condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*. Es también, función de reducción con respecto a las convenciones y a las creencias que todo el mundo suele admitir y aceptar. Por último, el modo de vida cínico, con referencia a la verdad, tiene el papel de prueba, pues permite poner de manifiesto las cosas indispensables para la vida humana. En el cinismo el modo de vida y la verdad se ligan de una manera estrecha. El cinismo hace de la forma de vida, de la existencia, del *bios*, una manifestación de la verdad, la verdad misma.

En el cinismo no se trata del testimonio verbal de alguien que enuncia la verdad, se trata de alguien que en la vida misma, en su existencia, en su *bios* de perro, no deja de ser, desde el momento en que abraza el ascetismo, en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su frugalidad, en su ascesis, el testigo vivo de la verdad: “ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo” (Foucault, 2009: 186).

A Foucault le llama mucho la atención que en el cinismo se manifiesta la presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad, por lo que lo considera una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas y con variados objetivos, toda la historia de Occidente. En el cinismo encuentra un vínculo directo entre el tema de la belleza de la existencia, de la forma más bella posible que uno pueda dar a su existencia, y el tema del ejercicio de la *parrhesía*, el hablar franco (Foucault, 2009: 178). En este sentido, el pensador francés no ve en el cinismo una doctrina. Este no es su interés. En el cinismo encuentra una actitud, un modo de ser, que lo lleva a declarar que en el corazón del cinismo se halla la forma de existencia como escándalo de la verdad; o, mejor dicho, en el centro del cinismo está el problema de la vinculación entre formas de existencia y la manifestación de la verdad.

En la Edad Media el cinismo se retoma en las instituciones y las prácticas religiosas; en la modernidad el cinismo es retomado en las “prácticas políticas”, es decir, “en los movimientos revolucionarios” y también en el arte (Foucault, 2009: 196 y 228-229). En la práctica cínica se halla la cuestión del *biosphilosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía (Foucault, 2009: 246-247). El cinismo, como efigie de la filosofía, como modo de vida que manifiesta de manera escandalosa la verdad, forma parte de la práctica revolucionaria y las formas asumidas por los movimientos revolucionarios en Europa en el siglo XIX (Foucault, 2009: 196). Foucault llama *militancia* a la manera como se definió, caracterizó y organizó la vida como actividad revolucionaria, o, lo que es lo mismo, a la actividad revolucionaria como vida, como vida consagrada a la Revolución. El modo de vida revolucionario, militante, propio de la militancia revolucionaria, como el cinismo antiguo, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos y los valores de la sociedad, manifestando directamente, por su forma visible y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, de una vida otra que es la verdadera vida.

El cinismo plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica: ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? El cinismo plantea una vida otra, radicalmente otra que está en ruptura total y en todos los aspectos con los modos de vida normales, con las formas tradicionales de existencia, con la filosofía tal y como es concebida de manera ordinaria por los filósofos. La vida de verdad debe ser una vida otra: el filosofar cínico se cumple en la idea misma del mundo y en la forma de la vida misma. El cinismo es la figura de la vida otra, el cumplimiento de la verdadera vida como exigencia de una vida radicalmente otra (Foucault, 2009: 293).



En la cuestión de la militancia revolucionaria encuentra Foucault el tema fundamental, enigmático e interesante de la verdadera vida (Foucault, 2009: 197). En esta línea de trabajo propone “estudiar a Dostoievski, por supuesto, y con él el nihilismo ruso; tras éste, el anarquismo europeo y americano, y asimismo el problema del terrorismo y la manera en que el anarquismo y el terrorismo, como práctica de la vida hasta la muerte por la verdad (la bomba que mata incluso a quien la pone) aparecen como una especie de paso al límite, paso dramático o delirante, de ese coraje por la verdad que los griegos y la filosofía griega habían presentado como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. Ir a la verdad, manifestar la verdad, hacer prorrumper la verdad hasta perder la vida o derramar la sangre de los otros, es algo cuya prolongada filiación encontramos a través del pensamiento europeo” (Foucault, 2009: 197).

El arte, en el mundo moderno, también es considerado por el pensador francés como vehículo del cinismo en la medida en que establece una relación con lo real que no es del orden de la ornamentación o de la limitación, sino de “la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia” (Foucault, 2009: 201). El arte en el mundo moderno tiene, en ese sentido, un carácter anticultural. En el arte se concentran las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender.

### **Conclusiones**

Las elaboraciones de Michel Foucault sobre la *parrhesía*, la ética y la “estética de la existencia” están animadas por el desafío que representa la actualidad; pero no en el sentido de restaurar la experiencia grecorromana sino en el contexto de nuestra actualidad y las formas de resistencia a los mecanismos de sujeción en Occidente.

Para el pensador francés la relación con la verdad, que se refiere a una ética y “estética de la existencia”, no tiene la forma epistemológica de un desciframiento de uno por sí mismo o de una *hermeneútica del* deseo que permita una purificación. Es constitutiva del modo de ser pues la actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, conduce a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Al centrar su análisis en la “preocupación de sí mismo” y en la ética como una “estética de la existencia”, el filósofo francés no abandona la cuestión de la resistencia al poder político; por el contrario, encuentra su fundamento.

Los trabajos del genealogista sobre la noción de *parrhesía* le permiten proponer una historia de la filosofía diferente a la de los historiadores que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía*, la del *Laques*, en el interior de la filosofía, como un hilo inteligible (por ejemplo el cinismo) que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad.

### **Bibliografía**

1. CASTRO, R. (2002) *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
2. DÍAZ, M. (2002) *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
3. DÍAZ, M. Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón. Investigación Postdoctoral, 2003.[sitio en internet].en: [http://www.uned.es/dpto\\_fil/revista/polemos/articulos/Pla-fou\\_MARCO.doc](http://www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulos/Pla-fou_MARCO.doc). Acceso el 20 de noviembre de 2010.
4. DÍAZ, M. (2007) Foucault, Platón y la historia de la verdad, *Logos*, vol 40, agosto, pp. 185-213
5. FOUCAULT, M. (1984) *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
6. FOUCAULT, M. (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol II*, Paidós Ibérica, Barcelona.
7. FOUCAULT, M. (1999a) *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol III*, Paidós Ibérica, Barcelona.
8. FOUCAULT, M. (2004) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México.
9. FOUCAULT, M. (2004a) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
10. FOUCAULT, M. (2003) *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid.
11. FOUCAULT, M. (2009) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Fondo de Cultura Económica, México.

12. GARAVITO, E. (1995) *Escritos escogidos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
13. GONZÁLEZ, J. (2007) Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault, *Logos*, vol 40, agosto, pp. 215-239.
14. SCHMID, W. (2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Barcelona.