

CONFLUENCIAS EST-ÉTICAS: DE FOUCAULT AL DANDISMO AESTHETIC CONFLUENCES: FROM FOUCAULT TO DANDYSM

Javier Correa Román, Universidad Autónoma de Madrid, España.



<https://orcid.org/0000-0001-9177-3639>

Correo electrónico: javier.correa@estudiante.uam.es

Recibido: 03/11/2021

Aceptado: 10/07/2022

Publicado: 29/07/2022

Resumen. “En la época del nihilismo, sólo una vida estética puede justificar la existencia”, escribió Nietzsche. En este artículo, intentamos examinar una de estas propuestas de justificación estética de la existencia (que aquí hemos llamado confluencia est-ética), a saber, la estética de la existencia de Foucault. Después de un análisis, y en contra de la mayoría de las interpretaciones, concluimos que no hay justificación estética alguna en la propuesta foucaultiana. Con el objetivo de encontrar una confluencia est-ética más adecuada, examinamos después uno de los objetos de estudio del pensador francés: el dandismo. Se plantea el dandismo como una búsqueda ontológica de la belleza y se examina su carácter est-ético. Al final, algunas problematizaciones del mismo son señaladas con el objetivo de hacer avanzar un debate harto contemporáneo.

Palabras clave: Nihilismo, esteticismo, estética de la existencia, est-ética, dandi.

Abstract. Nietzsche wrote “In the age of nihilism, only an aesthetic life can justify existence”. In this article, we try to examine one of these proposals for the aesthetic justification of existence (here we have called aesth-etical confluence), namely Foucault’s aesthetics of existence. After examining this, and contrary to most interpretations, we conclude that there is no aesthetic justification in the Foucauldian proposal. In order to find a more adequate aesth-etical confluence, we then examine one of the objects of study of the French thinker: dandyism. Dandyism is considered as an ontological search for beauty and its aesthetic character is examined. In the end, some problematizations of it are pointed out with the aim of advancing in a highly contemporary debate.

Keywords: Nihilism, aestheticism, aesthetics of existence, aesth-ethics, dandy.

Cómo citar: Correa Román, J. (2022). Confluencias est-éticas: de Foucault al dandismo. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(32), e491.

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.491>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

Confluencia est-ética: una aproximación al objeto de estudio

Después de más de dos mil años de tradición filosófica en Occidente, el pensamiento contemporáneo ha arribado a lo que se conoce, con más sorna crítica que profundidad intelectual, como ‘posmodernidad filosófica’. Los grandes edificios intelectuales que resistieron siglos de embiste intelectual, las grandes narrativas que legitimaban las aventuras más exóticas del pensamiento, hoy parecen meras ruinas. Ya no hay nada y todo vale, dicen los críticos. Sin embargo, la caída de los valores eternos e inmutables no trae sólo lágrimas nostálgicas, sino que también permite al viento correr con mayor libertad. Lo que ganamos ahora, dicen los hijos de Nietzsche, es un futuro todavía por hacer, una tabla de valores todavía por crear. En el cementerio de los fragmentos de nuestros pensamientos, la tarea heredada es más la de un pintor que la de un albañil. Con razón escribió el propio Nietzsche que “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”.¹ La pregunta por el bien —ahora, tímido, en minúsculas— ya no reposa ni en la revelación divina ni en la perfecta intuición intelectual. Todos esos ladrillos se tornaron ilusiones vagas de unos espíritus que deseaban ese bien. Pero la pregunta por el bien insiste, no se puede abandonar. Después de Nietzsche, esta pregunta por el bien sólo puede responderse desde una fundamentación estética. A la fundamentación estética de la conducta práctica es a lo que aquí llamamos confluencia est-ética.

Las confluencias est-éticas recuperan la pregunta clásica acerca de la relación entre el bien y la belleza, pero desechan el aire totalizador que destilaban las propuestas antiguas. Se trata ahora de pensar el bien a través de la belleza para poder fundamentarlo, para aceptar la tarea inminentemente creadora que nos deja la muerte de Dios (sino queremos sumirnos en el nihilismo más desmoralizante). De las distintas confluencias est-éticas que han ido apareciendo a lo largo de las últimas décadas, de las propuestas filosóficas que entienden que la fundamentación moral debe buscarse en la estética, quizá —de entre las más recientes— la más interesante sea la estética de la existencia de Michel Foucault.

Partiendo desde estas coordenadas, el objetivo de este trabajo es examinar los problemas concretos que presenta la confluencia est-ética foucaultiana, es decir, examinar los límites de la fundamentación estética que realiza Foucault ante las preguntas morales.

¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), §5.

¿Es verdaderamente una fundamentación estética? ¿Consigue su objetivo? Después de este examen, se procede a analizar el dandismo como posible solución a los mismos.

Introducción a la estética de la existencia de Foucault

Michel Foucault nació en Poitiers en 1926 y murió en París en 1984. Sus primeras obras tienen como tema principal la salud mental. Ejemplo de ello son la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) o *El nacimiento de la clínica* (1963). A continuación, su producción viró en consonancia con el estructuralismo en auge de la Francia de su tiempo con obras como *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975). En estas tres últimas obras, hay una discontinuidad clara en las temáticas: mientras que las dos primeras se centran en el saber y en los juegos de poder, la última aborda las relaciones de poder y su constitución de los sujetos.

Después de los estudios sobre el poder, Foucault emprendió un viraje ético en el que introdujo la estética de la existencia. Este viraje se realizó, principalmente, en los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* (1984). En estos escritos, la estética de la existencia foucaultiana aparece como un rastreo arqueológico de las prácticas morales de los antiguos griegos. De estas obras se desprende que la estética de la existencia consiste en una forma de convertirse en sujeto moral que pasa por una relación de uno consigo mismo más que por una sumisión a una moral que se acata. En esta relación de uno consigo mismo, en este proceso de convertirse en un sujeto moral, la estética de la existencia supuso en la Antigua Grecia, además, el convencimiento de dotar a la vida de uno de cierta belleza a través del ejercicio de la libertad personal. En otras palabras, la estética de la existencia consiste en habitar (y colorear) el pliegue de las relaciones de poder que uno ejerce sobre sí mismo. Ya no serán los dispositivos del hospital, la cárcel o la escuela los que nos sujeten, sino que serán nuestras propias técnicas (técnicas de sí) las que nos subjetivicen. Se trata, entonces, de pensar la vida como un objeto artístico, capaz de albergar la belleza en sus actos, y gracias a la libertad que uno ejerce sobre sí mismo. Abandonamos, pues, la moral como conjunto de normas para obedecer y arribamos a la ética en tanto reflexión sobre cómo modular, servirse y vivir a partir de la dinámica y el flujo de los placeres (en el caso de la

tematización griega). No eliminar, sino dominar, gobernar; en fin, crear una existencia que sea bella a partir de ese torrente de deseos y necesidades. En resumen, Foucault denomina estética de la existencia a una forma muy particular que tenían los griegos de relacionarse con ellos mismos y, como derivada, con los demás. Una relación basada en el ejercicio de la libertad y en la búsqueda de una existencia bella. Decimos entonces que la estética de la existencia es una confluencia est-ética porque introduce elementos estéticos a las preguntas ético-prácticas.

Es ya casi un lugar común señalar que la confluencia est-ética foucaultiana se caracteriza por un reduccionismo estético, pues en su propuesta toda moral o conducta práctica se fundamenta en valores estéticos (véase, por ejemplo, la crítica hecha en los artículos de Lamb o Bennet).² La crítica más célebre es la de Habermas³ que tilda la propuesta del pensador francés de un nuevo conservadurismo. La crítica de Wolin⁴ es también harto conocida. Para este autor, la estética de la existencia tiene como fundamento último la decisión individual, la libertad radicalmente individual (y por eso llama decisionismo a la estética de la existencia). En resumen, para estos autores la propuesta foucaultiana se basa en una reducción de la pregunta moral —¿cómo debo comportarme?— a una pregunta estética —¿cuál es la forma más bella u original de comportarme?—.

Esta falta de valores morales en la estética de la existencia es el tema sobre el que giró la entrevista que Bess⁵ realizó a Foucault en Berkeley. Bess llegó a preguntar a Foucault si, en su propuesta, hay algún tipo de “elemento positivo en tu concepción de lo que es bueno”.⁶ A esto Foucault le responde: “Ya te lo he dicho: rechazo, curiosidad e innovación”.⁷ Pero estos no son valores morales, sino, y en todo caso, formas estéticas de proceder, valores que guían la creación artística. Es desde este reduccionismo, desde donde se entiende la crítica vertida a Foucault y a otros autores herederos de Nietzsche (especialmente franceses)

² Kevin Lamb, “Foucault’s Aestheticism”, *Diacritics*, 35, núm. 2 (2005) 43-64; Jane Bennet, “How is it, Then, That We Still Remain Barbarians? Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics”, *Political theory*, 24, núm. 4 (1996): 653-672.

³ Jürgen Habermas, “Modernity. An incomplete project”, *New German Critique*, núm. 22 (1981), caps. IX y X.

⁴ Richard Wolin, “Foucault’s Aesthetic Decisionism”, *Telos*, núm. 67 (1986): 71-86.

⁵ Michael Bess, “Power, moral values and the intellectual: An interview with Michel Foucault”, *History of the Present*, núm. 4 (1988): 1-12.

⁶ “[P]ositive themes in your concept of what is good” [Salvo que se indique lo contrario todas las traducciones son propias]. *Ibid.*, 12.

⁷ “I’ve already told you: refusal, curiosity, innovation”. *Ibidem*.

que los tacha de nihilistas, de rechazadores de la moral sin ninguna alternativa que proponer. Resume esta crítica bien Rivas García:

[E]n los años cuarenta del siglo XX, tenemos los intercambios y escritos entre J. P. Sartre y M. Heidegger y, segundo, ubicamos el debate en los años sesenta, en la crítica estructuralista y post-estructuralista de Levi Strauss, Derrida y, desde luego, Foucault al existencialismo del periodo de entreguerras. Ambos debates se inspiraron en gran parte de la obra de Nietzsche. En ellos las conclusiones son más o menos similares, aunque las perspectivas y las razones aducidas sean diferentes: el humanismo no existe o ha fracasado, ya sea porque el ser humano es pura facticidad y está arrojado a la nada (no hay esencia o naturaleza humana), o porque la idea de ser humano que dio rostro a la modernidad —cuyo objetivo era legitimar un sistema derivado de una determinada voluntad de poder que se tornó hegemónica— fue desacreditada por el colapso civilizatorio acaecido recientemente. A final de cuentas, el humanismo moderno fracasó con Auschwitz y la barbarie fue su sello más característico.⁸

En esta línea señala también Orellana que en la propuesta foucaultiana, tanto “en la esfera ética, filosófica y política”, asistimos a una “primacía de la forma”⁹ por encima del contenido (entendido como el acto moral). En la estética de la existencia pareciera que prima más la “invención de nuevos tipos de relaciones” —o de subjetividades o de modos de ser— que “cualquier contenido normativo que limite esta dinámica”. En palabras del propio Foucault: “[y] si no digo qué hacer, no parece que crea que no haya nada que hacer. Bueno al contrario, pienso que hay miles de cosas por hacer, por inventar, por forjar por parte de quienes, reconociendo las relaciones de poder en las que se utilizan, han decidido resistirlas o escapar de ellas”.¹⁰

El problema de estas críticas es que anulan la confluencia est-ética de Foucault, es decir, dentro de las relaciones entre ética y estética, una de las relaciones posibles es el reduccionismo, pensar que la acción correcta es la acción que es bella. Por este motivo, los críticos yerran al negar el carácter est-ético de la propuesta foucaultiana. El problema de la

⁸ Ricardo Marcelino Rivas García, “De la muerte del hombre a los trazos de un humanismo en clave “negativa”, una mirada entre Foucault y Adorno”, *En-claves del pensamiento*, 12, núm. 24 (2018): 107.

⁹ Ricardo Castro Orellana, “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”, *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, núm. 15 (2006): 71.

¹⁰ “Et si je ne dis pas ce qu’il faut faire, ce n’est pas parce que je crois qu’il n’y a rien à faire. Bien au contraire, je pense qu’il y a mille choses à faire, à inventer, à forger par ceux qui, reconnaissant les relations de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués, ont décidé de leur résister ou de leur échapper”. Michel Foucault, “Conversazione con Michel Foucault”, *Il Contributo*, 4, núm. 1 (enero-marzo 1980): 23-84.

propuesta foucaultiana reside, más bien, en la imposibilidad de pensar la belleza misma. Veámoslo en el siguiente apartado.

¿Hay confluencia est-ética en Foucault?

Lo cierto es que una vez que se examina de cerca la propuesta foucaultiana, uno se da cuenta de que no hay tal confluencia en ella. Podría haberla si, como podría pensarse en un reduccionismo, el bien (moral) fuese un derivado de la belleza (estética). Y, de hecho, así lo hemos llamado en el apartado anterior siguiendo las críticas de varios autores. Sin embargo, en la propuesta de nuestro autor nos encontramos con el rechazo explícito a cualquier tipo de valor trascendente y esto incluye también los estéticos. Entonces, ¿qué tipo de confluencia puede darse entre la estética y la ética si se rechazan los valores de ambas dimensiones? ¿Qué hay entonces en la propuesta foucaultiana? Y también ¿cómo es que tantos autores piensan que podría haberla? ¿Qué nos ha hecho intuir que sí para luego llegar a este punto?

Andrew Thacker describe el problema con una expresión que creemos muy acertada. Para él, en el trabajo del Foucault hay un “cierto desliz semántico en relación con el uso del término estética”,¹¹ esto es, Foucault denomina a su propuesta como el arte de vivir o estética de la existencia y es lo que nos lleva en un primer momento a creer que hay una cierta predominancia de los valores estéticos (y de ahí el reduccionismo estético); pero cuando examinamos la propuesta con mucho detalle vemos que en realidad tampoco hay tal estética, no hay tal apelación a los valores estéticos en la vida práctica.

O’Leary¹² ha señalado también este punto y para él el problema es que el término griego usado para designar el arte [*techne*] es más cercano a nuestro término *técnica* que al moderno *arte*. Así todo, parece que esta propuesta se trata más de una técnica del yo, de una apelación a la creación de nuevas subjetividades, más que a la búsqueda de valores estéticos que orienten nuestro comportamiento o que colorean nuestra existencia. Respecto a esto,

¹¹ “[C]ertain semantic slipperiness in relation to the use of the term aesthetic”, Andrew Thacker, “Foucault’s Aesthetics of Existence”, *Radical Philosophy*, núm. 63 (1993): 14.

¹² Timothy O’Leary, “Foucault, Politics and the Autonomy of the Eesthetic”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2, núm. 4 (1996): 284.

estamos de acuerdo con O’Leary en que Thacker¹³ es probablemente muy duro afirmando que este problema viene de que Foucault mezcla y confunde los usos pre y pos kantianos del término *estética*. Es verdad que es ambiguo en muchos pasajes sobre el tema, pero no creemos que venga por una confusión de términos. Además, creemos que el propio O’Leary se esfuerza (quizá en demasía) en ver en los escritos de Foucault la apelación a valores estéticos de manera soterrada cuando no es algo que sea evidente y claro:¹⁴ nos parece que proclamar que la estética de la existencia persigue valores como la belleza entra en disputa con el marco post-nietzscheano de la filosofía foucaultiana. Y esto último es crucial porque en este trabajo se comparte la opinión de muchos analistas de que hay cierta ambigüedad en el uso de términos como ‘estética’ o ‘belleza’ en los escritos del último Foucault, pero, a diferencia de estos autores que intentan rescatar la belleza en la propuesta de Foucault buscándola por las esquinas de sus escritos, en este trabajo se apuesta por resolver la ambigüedad apelando al marco de filosofía pos-nietzscheana que Foucault asume (y que implica un rechazo a cualquier valor trascendente —incluyendo los estéticos—).

Tenemos, entonces, que la propuesta de Foucault no es la introducción de valores estéticos en la existencia humana (por los problemas esencialistas que puede conllevar apelar a ellos), sino que se basa en la recuperación de las técnicas de sí. Estas técnicas consisten, principalmente, en apropiarnos de nuestra subjetividad y en dar forma a nuestro yo. Si las técnicas de sí (una traducción mucho más fiel a las *techné ton biou* que arte de vivir o estética de la existencia) tiene algo estético o artístico es tan sólo el proceso de creación de lo nuevo.

Éste nos parece el punto clave: Foucault en sus escritos no busca una forma de vivir que apele a valores trascendentes como la bondad o la belleza, sino que lo que quiere es recuperar ese pliegue del poder que uno realiza sobre sí mismo para poder abrir espacio a lo nuevo, a lo otro, a lo diferente. Es cierto que Foucault dice en varias ocasiones que los griegos perseguían con esto una vida bella, pero no hay que olvidar la *kalokagathia* griega: la vida bella era —para los griegos— la forma que adoptaba una vida buena, una vida virtuosa. Foucault no quiere recuperar la belleza como fin de las acciones, sino, más bien, una forma

¹³ Thacker, “Foucault’s aesthetics of existence”, 14.

¹⁴ Para O’Leary, Foucault pareciera estar hablando de una forma de vivir que tiene como objetivo la belleza. En O’Leary, “Foucault, politics and...”, 284.

de problematizar los ámbitos morales que tiene como fundamento ontológico la libertad que uno se ejerce sobre sí mismo. Esta interpretación es la que recogen Milchman y Rosenberg¹⁵ cuando dicen que deberíamos entender la estética de la existencia más bien como un tipo concreto de relación de uno consigo mismo. En este sentido: “Para Foucault, la estética es un reino en el cual trabajamos para desarrollar técnicas que nos permitirán dar una forma a nuestras vidas, a nuestro comportamiento y a nuestras relaciones con los otros”.¹⁶

Tan sólo queda el yo, sin ningún fundamento o estrella que lo guíe en un cielo de trascendencia que se ha perdido. Únicamente ese autoagenciamiento basado en la libertad humana para replegar la acción de uno sobre sí mismo. Pero ¿es cierto que no hay apelación a ningún valor? ¿La propuesta foucaultiana es simple y llanamente una llamada a que uno tome su propia subjetividad? Este punto es complicado de sostener por un motivo fundamentalmente ontológico: es difícil imaginar acciones que no se orienten por ningún valor. Así que, ¿cuál es el valor al que apela Foucault? ¿Qué estima Foucault deseable cuando piensa en su estética de la existencia? ¿A qué valor apelarán los criterios para juzgar que una vida es más deseable que otra? En nuestra opinión: a la originalidad, a la novedad. El llamado constante de Foucault es a construir nuevas formas de vida, nuevas maneras de pensar, vivir la vida otra, en vez de soñar con la otra vida. Abrirnos a lo nuevo, a lo no-dado, a la creación.

En fin, como hemos visto, la propuesta foucaultiana no es un reduccionismo estético porque no hay ni siquiera una apelación a valores estéticos. Así, la demanda nietzscheana de fundamentar la vida moral desde un plano estético fracasa en este autor. ¿Qué hacemos, pues, llegados hasta este punto? ¿Desechamos la idea de que pueda haber una confluencia est-ética en la existencia humana? No. Estimulados por el interés de Foucault sobre Baudelaire y el dandismo (sobre todo en su artículo “What is Enlightenment?” [“¿Qué es la Ilustración?”]),¹⁷ revisaremos la figura del dandi porque puede ser un punto interesante donde empezar a construir una visión estética de la

¹⁵ Alan Milchman y Alan Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”, *Parrhesia*, 55, núm. 2 (2007): 44-65.

¹⁶ “[F]or Foucault the aesthetic is a realm in which we work to develop techniques which will allow us to give a form to our lives, our behavior and our relationships with others”, en O’Leary, “Foucault, politics and...”, 287.

¹⁷ Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984): 32-50.

existencia. A partir de sus aciertos y límites, quizá quede esbozada una verdadera fundamentación estética de la existencia.

¿Es el dandismo una confluencia est-ética?

En primer lugar, ¿qué es el dandismo? El dandismo es un movimiento estético que fue llevado a cabo principalmente por hombres¹⁸ a finales del siglo XIX y principalmente en la Inglaterra victoriana, aunque luego se extendió a otros países, como por ejemplo Francia. Consistía principalmente en una fuerte atención a la estética y al carácter de uno y se basaba en considerar a uno mismo como una obra de arte. En otras palabras, la aspiración del dandi también es la de fundamentar estéticamente la existencia.

El dandi se formaba, principalmente, atendiendo a una serie de dimensiones de su vida que estetizaba: el ocio bajo la consigna de lo distinto y lo selecto; las vestimentas bajo la apariencia de lo elegante; los hábitos bajo la regla del dominio de uno y de la teatralización, etcétera. Se suele considerar a Brummell (1778-1840) como el primer dandi y, a no ser que le consideremos como *el tipo ideal*, es importante señalar que la figura del dandi nunca fue unívoca, sino que fue un fenómeno bastante plural —sobre todo en su paso de Inglaterra a Francia—.¹⁹

Así, el punto principal del dandi consiste básicamente en asumirse como objeto artístico.²⁰ En otras palabras, el dandi es aquella persona que, en tanto individuo, se problematiza desde un marco estético. De este modo, el dandismo supone una serie de prácticas de sí, pero las inserta dentro de un contexto muy particular, a saber, el de “la decadencia de la aristocracia y el auge del capitalismo industrial”²¹ y le añade, esta vez sí, un claro componente estético (ausente en la propuesta foucaultiana) que consistía en una mayor atención a las prendas, a los actos materiales y a las formas de gesticular y comportarse.

¹⁸ Aunque también hubo, si bien de forma más minoritaria, un dandismo entre las mujeres. Véase Elaine Showalter (ed.), *Daughters of Decadence: Women Writers of the Fin-de-Siècle* (New Jersey: Rutgers University Press, 1993).

¹⁹ Juan Carlos Loredó Narciandi, “El yo como obra de arte en el dandismo: una primera aproximación”, *Revista de Historia de la Psicología*, 1, núm. 33 (2012): 29-50.

²⁰ Es importante mencionar los textos clásicos que más han influido en la historia del análisis del dandismo y que han sido los escritos de Balzac, Baudelaire pero sobre todo el trabajo pionero de D’Aurevilly.

²¹ Narciandi, “El yo como...”, 14.

Es importante notar que muchos dandis tenían como oficio las artes, entre las cuales destaca especialmente la escritura (Oscar Wilde, Baudelaire o, más reciente en España, Francisco Umbral).²² Debido a este lugar prominente de la escritura en el oficio del dandi, Narciandi ha llegado a afirmar que es característico del dandi ser alguien “fronterizo entre la realidad histórica y la ficción literaria”²³ y esto nos parece acertado por varios motivos. En primer lugar porque los dandis problematizan la separación rígida entre ficción-arte y realidad-vida al entenderse ellos, en cuanto personas, como personajes que pueden ser moldeados y creados. Esto constituye la introducción de la estética en la vida. Pero además, sigue Narciandi, los “dandis estaban muy al tanto de sus recreaciones literarias, que les servían de modelo. La inspiración era bidireccional”.²⁴

A pesar de que aquí se defenderá que el dandismo tiene ciertos matices diferenciales con respecto a la propuesta de Foucault (matices cruciales), muchas veces se ha señalado que el dandismo es una especie de estética de la existencia muy particular; es decir, es casi un lugar común (y esto debido al propio Foucault) insertarlo dentro de la propuesta foucaultiana. En nuestra opinión, el dandismo encajaría dentro de la estética de la existencia en tanto que propone una apropiación de la subjetividad, en el sentido en que entiende que el sujeto no es una substancia, sino que se hace en su hacerse. Así lo vio también el Foucault de “What is Enlightenment?”,²⁵ para el que el dandismo es el paradigma de la actitud moderna en tanto actitud crítica consigo mismo y su tiempo.²⁶ De hecho, hay algunos autores como Ludueña Romandini que consideran que el estudio del dandismo “permite arrojar una importante luz sobre cómo podemos entender algunos de los usos de un concepto eminentemente plurívoco como el de ‘cuidado de sí’ en el filósofo francés”.²⁷ Es decir, estos autores sugieren que el estudio del dandismo, al ser un ejemplar dentro de la especie cuidado de sí, sería tremendamente útil para resolver las ambigüedades y ambivalencias de la propuesta foucaultiana. En fin, para estos autores el dandismo sería,

²² Para una profundización en el dandismo de Francisco Umbral, véase el documental *Anatomía de un dandi*.

²³ Narciandi, “El yo como ...”, 31.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Foucault, “What is Enlightenment?”.

²⁶ Según Ludueña Romandini, Foucault conocía la versión francesa de los escritos de Benjamin sobre Charles Baudelaire gracias a la traducción de Lacoste publicada por Payot en 1979, los cuales le sirvieron de inspiración. En Fabián Javier Ludueña Romandini, “El ‘Baudelaire’ de Michel Foucault entre Revolución y dandismo”, *El Banquete de los Dioses*, 3, núm. 2 (2014): 45.

²⁷ *Ibid.*, 43.

y visto desde la óptica foucaultiana, una forma histórica más dentro de la larga tradición ascética que ha propugnado un cuidado de sí. Así, y todavía dentro de estas interpretaciones foucaultianas, Mazzucchelli señala que el dandi es el que habita el pliegue del poder, el que “tiene la voluntad estética y la fuerza para someterse a una forma”.²⁸ El dandismo encajaría en la estética de la existencia foucaultiana en la medida en que su tarea principal es la de autoinventarse, apropiarse de su personalidad.

Siguiendo con los paralelismos, Magagna observa en el dandismo la misma insistencia en la originalidad que observamos nosotros en la propuesta de Foucault: “esta invención de sí mismo tiene como insignia la originalidad, y los extremos adonde puede llevarla. Dicha originalidad contribuye en la recuperación de su diferencia, de su unicidad, de su dandismo”.²⁹

Sin embargo, no creemos en este trabajo que el dandismo sea tan fácilmente subsumible dentro de la estética de la existencia o, al menos, que sea idéntico a ella. La razón es que, a pesar de las similitudes que ya hemos mencionado, a diferencia de la propuesta de Foucault (o mejor: además de la propuesta foucaultiana), el dandi busca conscientemente introducir una serie de valores estéticos como la belleza, la elegancia u otros dentro de su código personal. Esta apelación a valores estéticos dentro de la vida de uno faltaba en la estética de Foucault —que consistía más en una *techné*, un oficio o una práctica de sí—. En el dandismo, en cambio, hay una apelación directa a la belleza, a la finura o a la elegancia de los gestos, de las vestimentas o de los hábitos. Un dandi se engalana, persigue la belleza, y se comporta acorde a esa encarnación de la belleza que se le supone. Ésta es una diferencia crucial que hace al dandismo mucho más interesante para nuestro estudio de las confluencias est-éticas en la dimensión existencial.

Si hay dominio de uno en el dandismo es en la forma en la que un actor se esfuerza en representar un papel y no como una lucha por el desbocamiento del deseo, como observaba Foucault en los griegos. El dandi se dominará a sí mismo ya no tanto por el mantenimiento de una parte racional del alma frente a otra parte concupiscible, sino con un

²⁸ Aldo Mazzucchelli, “Culebra erudita: la prosa de Herrera y Reissig”, en Julio Herrera y Reissig, *Prosa fundamental. Prosa desconocida. Correspondencia* (Montevideo: Biblioteca Artigas Colección de Clásicos Uruguayos, 2011): X.

²⁹ Magagna, Ezio Neyra. “Ser es parecer o el dandismo de las formas: actitudes, autorepresentación y performatividad en Abraham Valdelomar”, *América sin Nombre*, núm. 24 (2020), 72.

único fin: ser elegante, ser distinguido, acompañar la belleza de sus vestimentas y de sus poses. Y ello es debido a que una persona vestida de traje, con un bastón, un sombrero y que habla con voz lenta y teatralizada no puede atiborrarse a gambas en un cóctel manchándose la camisa. Si hay dominio de los deseos en el dandismo es con el fin de mantener la belleza y los valores estéticos que se ponen en escena.

Una característica fundamental dentro del dandismo (y que no está tematizada dentro de la propuesta foucaultiana y supone una diferencia crucial) es el papel clave del receptor, del público. En el dandi siempre opera la “consciencia de la presencia de un público (que lo observa y al que responde)”.³⁰ El dandi se viste, actúa y habla siempre para alguien que lo observa. Convertirse en obra de arte, encarnar ciertos valores estéticos, solo tiene sentido para el dandi en tanto es expuesto, teatralizado, visto. El dandi apela a los valores distintivos del arte frente al resto de objetos cotidianos y lo hace hasta tal punto que entiende que estos valores no son meras propiedades materiales u objetivas de las cosas, sino que surgen y aparecen en el contexto social de la experiencia estética; experiencia que, saben, tiene siempre un receptor, un público.

Este hincapié en la teatralidad hace que el dandi piense en términos de efectos, de teatralidad, de acontecimientos. Como se puede observar, no hay aquí objetivismo alguno que defienda ciertas propiedades materiales de las vestimentas o que ciertos actos son siempre bellos o causan siempre una determinada impresión. Los dandis eran muy conscientes de que la belleza y la experiencia estética es un acontecimiento y que con los mismos factores se puede producir efectos contrarios en escenarios diferentes. De ahí la máxima de D’Aurevilly: “Permaneced entre la gente todo el tiempo necesario para producir efecto; y cuando se haya producido el efecto, retiraos”.³¹ Ahora bien, el productor-producto guarda una forma muy particular con respecto al receptor-público:

[...] los dandis viven para exponerse ante un público que ha de ser igual de selecto que ellos. A la masa la desprecian. Su actitud en los círculos sociales que frecuentan es o bien la del aburrimiento teatralizado, que no deja de ser otra forma de desprecio, o bien la del reto constante al interlocutor, quien sólo puede estar a la altura de las circunstancias siendo él mismo otro dandi, es decir, entrando en un juego de espejos.³²

³⁰ *Ibid.*, 73.

³¹ Citado en Narciani, “El yo como ...”, 45.

³² *Ibid.*, 34.

Es algo que también señala Benjamin en sus escritos sobre Baudelaire y es que, según el filósofo alemán, “los empujones de la multitud es la experiencia que Baudelaire —entre todas las que hicieron de su vida lo que fue— toma como decisiva e insustituible”.³³ La actitud del *flâneur* [paseante] que había tenido Baudelaire hasta la fecha y que propiciaba una extraña sensación de ambivalencia (admiración-rechazo) hacia la masa, muta a partir de esa experiencia. En palabras de Benjamin: “Baudelaire se vuelve contra la multitud. Y lo hace con la cólera impotente de quien se lanza contra el viento o la lluvia”.³⁴ Este desprecio a la masa era indisociable de su aspiración a distinguirse porque se distinguían, justamente, de la mediocridad del pueblo. Baudelaire lo dice así: “la marea creciente de la democracia, que lo invade todo y lo nivela todo”.³⁵

Pero no todo es tan sencillo como decir que los dandis despreciaban a sus conciudadanos. Para Benjamin³⁶ es más adecuado definir como ambivalente la relación del dandi con la masa porque si bien es verdad que hay un fuerte desprecio y una conciencia de su carácter inhumano (el de la masa); también le produce atracción al dandi en su carácter de *flâneur*-observador de una ciudad urbana³⁷ que no termina de desaparecer. Además, a esta ambivalencia compuesta por el juego curiosidad-repulsión hay que sumarle la necesidad de público en su juego-espectáculo y que de ellos depende, en tanto espectadores (inferiores) de una obra de arte que se suponen ellos mismos.

Es justamente por esta importancia del receptor, por esta teatralidad, que decimos que el dandi es pura performatividad, como señala Magagna³⁸ siguiendo a Butler. El dandi representa un papel tal que en el propio representarse está su esencia, que en su hacer está su ser (por usar términos metafísicos clásicos). Así, el dandi encarna la crítica de Nietzsche a la concepción del sujeto clásica y tradicional. Este, en *La genealogía de la moral*, dice:

³³ Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *El París de Baudelaire* (Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1939), 36.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ “[L]a marée montante de la démocratie, qui envahit tout et qui nivelle tout”, en Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (Collections Littérature.com, 1863), 21.

³⁶ Benjamin, “Sobre algunos temas...”, 17.

³⁷ Esto se observa muy bien en el documental de Francisco Umbral, *Anatomía del dandi*, donde igual que desprecia a las masas, su personaje consiste y se basa una y otra vez en distinguirse de ellas; su carácter de *paseante* [*flâneur*] le llevaba a sumergirse por todos los rincones de la ciudad para explorarlos (como era, por ejemplo, MercaMadrid a las 5 de la mañana).

³⁸ Magagna, “Ser es parecer...”, 70.

Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer—hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla.³⁹

Es la base de la crítica al sujeto de Nietzsche (y que, recordemos, Foucault adopta) la que opera en el núcleo del dandismo. El dandi entiende que para ser tiene que hacer y que su personaje sólo existe en la representación del mismo. Por eso “no creen en ningún tipo de autenticidad, de modo que no buscan un yo o una colectividad primigenia que deba expresarse”.⁴⁰ Esta performatividad del dandi abarca todos los ambientes de su vida en lo que Erving Goffman llama en el capítulo VI de *The Presentation of the Self in Everyday Life* (1959) como “el arte de manejar las impresiones”.⁴¹

De aquí la importancia de que muchos dandis fueran escritores porque, para autores como Magagna,⁴² también su obra como escritores podía ser entendida como actos performativos dentro de su representación social. De hecho, hacer de la vida un cuento (o una estructura narrativa) es una parte fundamental del dandismo de finales del siglo XIX para Benjamin, que lo sitúa, además, en la época en la que los periódicos aparecen a grandes tiradas y donde la exclusión de la información respecto al campo de la experiencia es un hecho que llegó para quedarse. Si el dandi es estético no lo es sólo desde el campo de las artes plásticas, esto es, por una estética visual, sino también en tanto vive su vida como si fuera un cuento, una historia creada, con un sentido literario y estético.

Esta base performativa en el dandismo supone la consumación práctica de que no hay una verdadera realidad, sino que nos movemos en las apariencias y no hay un suelo fijo que sustente el cambio (con razón decía Valéry que lo más profundo es la piel). A este respecto decía el dandi Oscar Wilde en el segundo capítulo de su *The Portrait of Dorian Gray* que “Sólo las personas superficiales no juzgan por las apariencias. El verdadero

³⁹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 67.

⁴⁰ *Ibid.*, 37.

⁴¹ “The art of impression management”.

⁴² Magagna, “Ser es parecer...”, 70.

misterio del mundo es lo visible, no lo invisible...”.⁴³ De igual forma Baudelaire afirmaba en su *Salón de 1859* que prefería volver a los dioramas, que prefería “contemplar un decorado de teatro, donde encuentro, expresados artísticamente y con trágica concisión, mis sueños más caros. Estas cosas, siendo falsas, se hallan infinitamente más cerca de lo verdadero”.⁴⁴

Lo dicho hasta aquí muestra la introducción de la dimensión estética en la vida del dandi. Ya no estamos, como nos pasaba con Foucault, ante una mera tecnología del yo o unas meras prácticas de sí, sino que hay una verdadera estetización de la existencia (lo que, en nuestra búsqueda de confluencias est-éticas en la existencia, supone un gran avance). No es que hubiera, para los dandis, algunas actividades que podrían realizarse de forma estética mientras que otras quizá no, sino que “ni siquiera cabía hablar de actividad si no era íntegra e integralmente estética”.⁴⁵

Por todo lo dicho, nos parece muy acertado el término hiperconciencia que propone Mazzucchelli en referencia a los dandis en su prólogo a la *Prosa fundamental. Prosa desconocida. Correspondencia de Herrera y Reissig*.⁴⁶ Esta hiperconciencia, consiste en un escrutinio constante, en examinar: “sus gestos y movimientos, monitorizan sus pensamientos y sus emociones”,⁴⁷ en fin, en prestarse la máxima atención en tanto personajes encima de un escenario. Todos los actos cuentan, todos los gestos significan.

Este término, hiperconciencia, guarda una estrecha relación con el ‘conócete a ti mismo’ socrático y que Foucault recupera como base de su estética de la existencia como paso necesario para apropiarse de la propia subjetividad. En el dandismo, creemos aquí, hay un paso más en relación al uso foucaultiano. Mientras que para Foucault la expresión socrática se ligaba con toda una visión del conocimiento que convertía a este (al conocimiento) no sólo en el paso necesario (no hay pliegue del poder sin autoconocimiento) sino también en técnica del yo (conocimiento como herramienta para la autotransformación), en el dandismo hay un giro estético con respecto a este uso. La hiperconciencia del dandi no tiene como objetivo último el adquirir las herramientas para

⁴³ “It is only shallow people who do not judge by appearances. The true mystery of the world is the visible, not the invisible...”, Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray* (New York: Oxford University Press, 2006), 22.

⁴⁴ Citado en *Ibid.*, 33.

⁴⁵ Narciani, “El yo como...”, 33.

⁴⁶ Mazzucchelli, *Julio Herrera y Reissig...*, xviii.

⁴⁷ Narciani, “El yo como...”, 43.

el cambio personal (aunque está claro que este paso es necesario para el dandi), sino que tiene como objetivo evaluar los efectos estéticos de sus actos. Adquirir consciencia de su teatralidad, de su personajidad, de su ser-ficción, de su devenir objeto artístico.

De Foucault al dandismo, en busca de la fundamentación estética de la existencia

Una vez examinados los aspectos más importantes del dandismo en relación a nuestra búsqueda est-ética, pasemos a analizarlo en tanto confluencia est-ética en la dimensión existencial. En primer lugar, y atendiendo al recorrido que hemos hecho con la propuesta foucaultiana, el dandismo supone una verdadera afirmación de los valores estéticos (la elegancia de los gestos, la belleza en el vestir, etcétera) que va más allá de las meras prácticas del yo de Foucault. Si recordamos, en Foucault había una apelación a la belleza como fin de las prácticas del yo, pero sólo en su tarea como historiador, esto es, para Foucault los griegos tenían como objetivo una vida bella cuando ponían en práctica sus técnicas del yo. Esta belleza griega estaba subordinada a la virtud o a la ética, pues la belleza era la apariencia que tomaba el dominio de uno en tanto virtud o forma de vida moralmente adecuada. La belleza —en este contexto— es un sinónimo de las tecnologías del yo. En el dandismo, en cambio, la belleza no es otro nombre de las prácticas del yo, sino que es una estrella que guía y orienta las distintas prácticas que el dandi ejecuta. No basta con hacerse cargo de uno mismo, sino que hay que poner en marcha toda una serie de dispositivos estéticos (objetos, personaje, gestos, escenario, obra artística, etcétera) que permita afirmar al dandi como portador de la belleza en su decadente medio social.

Sin embargo, y a pesar del notable avance est-ético con respecto a la propuesta foucaultiana, una primera crítica que podría hacerse al dandismo como confluencia est-ética en la existencia podría darse en términos heideggerianos y es que el dandismo es una mera introducción óptica de la belleza y no ontológica. En otras palabras, el dandismo — con su atención a las prendas, al vestir, y, en fin, a los objetos que usa— no introduce la belleza en la existencia humana (entendida como forma de ser-en-el-mundo del ser humano), sino que sigue fijando la belleza en los objetos (sólo que ahora en objetos cotidianos). Esta crítica nos parece que no se sostiene porque si bien es verdad que los

objetos (y su belleza) juegan un papel clave dentro del decorado performativo del dandi, no son ni el único ni el principal objetivo estético de éste. El dandi también apela a un cambio ontológico, esto es, a un cambio en su personalidad al convertirse en personaje para introducir la belleza que se persigue en el escenario. En el dandismo hay ciertamente una apelación existencial, un llamamiento a nuevas formas de ser en el mundo y a que estas formas sean artísticas, teatrales, bellas. De hecho (y a pesar de la inversión de significados), la distinción entre existencia —entendida como mero estar de los entes— y la vida —entendida como forma de ser del ser humano— es una distinción clave para muchos dandis. Oscar Wilde dice en *The Soul of the Man under Socialism* que “vivir es la cosa más rara de este mundo. Mucha gente existe, eso es todo”.⁴⁸ En una línea similar, señala el hispanista Hinterhäuser en su obra *Fin de siglo. Figuras y mitos* que “no es en el arte del vestir donde se encuentra el ideal supremo del dandi y la clave de la impresión que causa en los demás, sino que éstos se basan y residen en la armonía perfecta entre el traje [...] y el carácter de la persona que lo lleva”.⁴⁹

Por estos motivos creemos que el dandismo supone una apelación a los valores estéticos no sólo de los objetos cotidianos, sino también en la forma de ser del dandi, en su personaje. Su concepción teatral y su diagnóstico del presente que le ha tocado vivir como una realidad decadente le empujan a la búsqueda de acciones, personalidades y situaciones que rezuman valores estéticos. En este sentido, creemos que está más cerca de ser una confluencia est-ética existencial que la propuesta de Foucault.

Por otro lado, el dominio de uno, tan nombrado en la estética de la existencia de Foucault, en el dandismo no se entiende desde un punto de vista religioso o por recelo hacia el deseo, sino que se subordina a un personaje que el dandi interpreta dentro del escenario social. Esto es algo muy relacionado con lo que comentamos más arriba: mientras que en la estética de la existencia se perseguía una vida apegada a la razón y alejada del desbocamiento del deseo y sus instintos, en el dandismo el dominio de uno persigue únicamente la belleza de los actos y de las palabras. Si hay dominio no es porque este se considere bueno en sí mismo (griegos), sino porque para conseguir la belleza es necesario

⁴⁸ “To live is the rarest thing in the world. Most people exist, that is all”, Oscar Wilde, “The Soul of the Man under Socialism”, versión digital disponible en: <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>.

⁴⁹ Citado en Magagna, “Ser es parecer...”, 71.

un cierto tipo de autocontrol. A este respecto dice Narciandi: “[a] lo largo de la historia, la tradición ascética había recurrido a formas de mortificación, privación, ayuno, ejercicios espirituales, aislamiento, etcétera Aunque nunca hay novedades absolutas, el uso dandi de la toilette inauguró una suerte de ascética hedonista inédita hasta entonces”.⁵⁰

Además de esta introducción de la belleza en la existencia y su lugar como fin último de las tecnologías del yo, creemos que la importancia del receptor es un acierto más del dandismo de cara a forjar una justicia estética de la existencia. En realidad, es probable que sea un mero derivado de la introducción de la belleza a la vida del dandi, pero creemos que es importante remarcarlo. Hacer de la vida una obra de arte, cuidar los detalles y los gestos para que evoquen la belleza supone crear de alguna u otra manera una experiencia estética, un espacio para experimentar estos valores. De hecho, probablemente no haya verdadera experiencia estética sin un receptor de la obra que termine de conformar la experiencia de la misma. Esto no obliga al dandi a estar siempre rodeado de personas (que en parte así era) porque incluso en los momentos donde sólo está él siempre puede conformar un cuadro para admirarlo él mismo.

Para (no) terminar

En este trabajo hemos partido del diagnóstico nietzscheano sobre la salud de la cultura europea y su lógica de decadencia que la aboca al nihilismo. La posmodernidad filosófica es un período heterogéneo, pero con la característica común de ser un período incapaz de apelar a ninguna trascendencia. No se cree ya en grandes valores y las esencias —otrora poseedoras de un reino propio— aparecen hoy como una mera ilusión de un hombre capaz de vivir en el devenir. En este marco cultural, el advenimiento del nuevo hombre —sostenía Nietzsche— vendrá marcado por su capacidad para justificar estéticamente su propia existencia. A esto —a que se responda con valores estéticos al problema de la existencia— lo hemos llamado en este trabajo confluencias est-éticas.

Así todo, la fundamentación estética de la existencia (que hemos llamado est-ética) es una de las tareas para los epígonos de Nietzsche y para cualquier pensador que quiera

⁵⁰ Narciandi, “El yo como...”, 44.

abandonar el nihilismo que el filósofo alemán diagnosticó. Una de esas fundamentaciones ha sido la estética de la existencia que Foucault rastreó en los griegos y que tematizó en su última etapa. Es casi un tópico en los estudios foucaultianos calificar esta propuesta como un reduccionismo estético. Sin embargo, y según las críticas que hemos recorrido, la estética de la existencia foucaultiana no es un reduccionismo estético porque no hay apelación alguna a valores estéticos. No es válida, por tanto, como confluencia est-ética. Así, la demanda nietzscheana de fundamentar la vida moral desde un plano estético fracasa en este autor.

Constatado esto, decidimos examinar al dandismo para ver si este podía ser una buena confluencia est-ética, una adecuada justificación de la existencia en la posmodernidad. Efectivamente, el dandi introduce toda una dimensión estética en su vida que permite afirmar que la justificación de su existencia se basa en tomar la vida como algo estético. Algunos de los aciertos del dandismo para crear esta confluencia est-ética son: la constatación de un público en toda experiencia estética, la creación de un personaje que distorsione la separación entre la ficción y la realidad y el cuidado a toda una estética de los objetos (elegancia, belleza, indumentaria, etcétera).

Sin embargo, la confluencia est-ética que se atisba bajo los andares del dandi no está exenta de problemas. Es evidente que el dandismo esquivo toda pregunta práctica, y por tanto todo lenguaje ético. ¿Es que no puede haber ética después de la muerte de Dios? Como dijo el propio Nietzsche: “más allá del Bien y del Mal, esto al menos no quiere decir más allá de lo bueno y lo malo”.⁵¹ El dandismo reduce toda confluencia est-ética a lenguaje estético y esquivo, así, el meollo fundamental de la cuestión. ¿Cómo aunar la belleza y lo bueno para un cuerpo? ¿Cómo hacer belleza a partir de una ética inmanente? ¿Es que acaso puede haber inmanencia en un concepto como la belleza? ¿Cómo se conjugan ambas esferas fuera de toda trascendencia? A pesar del avance que supone el dandismo respecto a la propuesta foucaultiana, estas y otras preguntas merecen todavía la atención filosófica de los pensadores contemporáneos.

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza Editorial, 2012): I, §17.

Bibliografía

- Baudelaire, Charles. *Le peintre de la vie modern*. Collections Literatura.com, 1863.
- Benjamin, Walter. “Sobre algunos temas en Baudelaire”. *El París de Baudelaire*. Edición Electrónica www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1939.
- Bennet, Jane. “How is it, Then, That We Still Remain Barbarians? Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics”. *Political Theory*, 24, núm. 4 (1996): 653-672.
- Bess, Michael. “Power, Moral Values and the Intellectual: An Interview with Michel Foucault”. *History of the Present*, núm. 4 (1988): 1-12.
- Foucault, Michel. “Conversazione con Michel Foucault”. *Il Contributo*, 4, núm. 1 (enero-marzo 1980): 23-84.
- Foucault, Michel. “What is Enlightenment?”. En *The Foucault Reader*, 32-50. Paul Rabinow (ed.). New York: Pantheon Books, 1984.
- Habermas, Jurgen. “Modernity. An incomplete project”. *New German Critique*, núm. 22 (1981): 3-14.
- Lamb, Kevin. “Foucault’s Aestheticism”. *Diacritics*, 35, núm. 2 (2005): 43-64.
- Ludueña Romandini, Fabián Javier. “El ‘Baudelaire’ de Michel Foucault entre Revolución y dandismo”. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 3, núm. 2 (2014): 42-57.
- Magagna, Ezio Neyra. “Ser es parecer o el dandismo de las formas: actitudes, autorepresentación y performatividad en Abraham Valdelomar”. *América sin Nombre*, núm. 24 (2020): 69-78. <https://doi.org/10.14198/AMESN.2020.24-2.06>.
- Mazzucchelli, Aldo. “Culebra erudita: la prosa de Herrera y Reissig”. Julio Herrera y Reissig, *Prosa fundamental. Prosa desconocida. Correspondencia*. Montevideo: Biblioteca Artigas Colección de Clásicos Uruguayos, 2011.
- Mazzucchelli, Aldo. *Julio Herrera y Reissig. Prosa fundamental. Prosa desconocida. Correspondencia*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura / Biblioteca Artigas, 2011.
- Milchman, Alan, y Alan Rosenberg. “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-fashioning: Nietzsche and Foucault”. *Parrhesia*, 55, núm. 2 (2007): 44-65.

- Narciandi, Juan Carlos Loredó. “El yo como obra de arte en el dandismo: una primera aproximación”. *Revista de Historia de la Psicología*, 1, núm. 33 (2012): 29-50.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- O’Leary, Timothy. “Foucault, Politics and the Autonomy of the Aesthetic”. *International Journal of Philosophical Studies*, 2, núm. 4 (1996): 273-291.
- Orellana, Rodrigo Castro. “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”, *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, núm. 15 (2006): 49-78.
- Rivas García, Ricardo Marcelino. “De la muerte del hombre a los trazos de un humanismo en clave ‘negativa’, una mirada entre Foucault y Adorno”. *En-claves del Pensamiento*, 12, núm. 24 (2018): 106-135.
- Showalter, Elaine (ed.). *Daughters of Decadence: Women Writers of the Fin-de-Siècle*. New Jersey: Rutgers University Press, 1993.
- Thacker, Andrew. “Foucault’s Aesthetics of Existence”. *Radical Philosophy*, núm. 63 (1993): 13-21.
- Oscar Wilde. *The Picture of Dorian Gray*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Wilde, Oscar. “The Soul of the Man under Socialism”. Versión digital tomada de <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>.
- Wolin, Richard. “Foucault’s Aesthetic Decisionism”. *Telos*, núm. 67 (1986): 71-86.