

LA VIDA COMO ESCÁNDALO DE LA VERDAD. FOUCAULT Y LOS CÍNICOS

Life as A Scandal of Truth. Foucault and The Cynics

Miguel Ángel Martín Martínez

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)
miguelangel141980@hotmail.com; miguma14@ucm.es

RESUMEN

Michel Foucault estudia la denostada escuela cínica en dos momentos de su obra: en 1978 en una conferencia titulada *La filosofía analítica de la política*, en pleno periodo de estudio de la gubernamentalidad, los cínicos ejemplifican una actitud crítica ante el poder político, y en 1984, en su último curso en el Cóllege de France, los cínicos como último escalafón de la *parresía* ética, como correspondencia entre el *logos* y el *bios*, como ejemplo de *vrai vie*. Este artículo pretende mostrar la conexión entre ambos momentos, la interconexión entre una actitud crítica del filósofo frente a la política y un decir verdadero encarnado en la vida como escándalo de verdad.

PALABRAS CLAVE: *cínicos, gubernamentalidad, crítica, política, parresia, ethos.*

ABSTRACT

Michel Foucault studies the reviled cynical school in two moments of his work: in 1978 in a conference entitled *The Analytical Philosophy of Politics*, in full period of study of governmentality, the cynics exemplify a critical attitude to political power, and in 1984, in his last year at the *Collège de France*, the cynics as the last ladder of ethical *parrhesia*, as correspondence between the *logos* and the *bios*, as an example of *vrai vie*. This article aims to show the connection between both moments, the interconnection between a critical attitude of the philosopher against politics and a true saying embodied in life as a real scandal.

KEYWORDS: *cynics governmentality, criticism, politics, parrhesia, ethos.*

LA VIDA COMO ESCÁNDALO DE LA VERDAD. FOUCAULT Y LOS CÍNICOS

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es analizar el uso que Foucault hace de los filósofos cínicos, probablemente los más vilipendiados de la historia de la filosofía, a lo largo de su obra. Para ello me centraré en dos momentos diferenciados en la obra de Foucault en los que, atendiendo a la fecha y al objeto de estudio pertinente en cada periodo, el recurso a los cínicos responde a un objetivo diferente:

- En primer lugar, me detendré en la mención que Foucault hace de los cínicos en su conferencia de 1978 en Tokyo titulada *La filosofía analítica de la política*, en pleno período de estudio de la gubernamentalidad. Los cínicos en esta ocasión sirven para caracterizar una de las tres relaciones que la filosofía puede adoptar ante el poder político, el cinismo es utilizado como herramienta filosófico-política.
- En segundo lugar, el consabido curso de 1984, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. En el que es considerado el testamento filosófico de Michel Foucault, el cinismo constituye el último peldaño de su estudio de la *parresía*, la *parresía* ética, la vida militante de la verdad del cínico como ejemplo de *vraie vie*. La militancia cínica como resistencia a la subjetivación neoliberal y el ejemplo del cínico como aquel que pone su propio *bíos* al servicio de la verdad sirven a Foucault para interesarse por la posibilidad de otros tipos de subjetividades, por la apertura de nuevos espacios que den lugar a modos de vida otros.

I. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA POLÍTICA

Tres modelos de relación entre filosofía y política en la Grecia antigua

La primera vez que Foucault menciona a los cínicos es, como hemos dicho, en una conferencia impartida en Tokio el 2 de junio de 1978. La fecha es significativa, pues el 5 de abril de ese mismo año Foucault había dictado la última clase de su curso *Seguridad, territorio y población* y al año siguiente se encargaría de *El nacimiento de la biopolítica*. Podemos situar pues esta conferencia en el tránsito de los intereses del pensador francés: del estudio de las sociedades disciplinarias y la anatomopolítica que habían centrado su obra hasta 1976 a las tecnologías de seguridad y la biopolítica; la sustitución de los mecanismos de poder por la idea más amplia de gobierno, la gubernamentalidad y las tecnologías de gobierno liberales.

En este contexto Michel Foucault dicta esta conferencia titulada *La filosofía analítica de la política*. En ella el filósofo francés plantea el desplazamiento de la temática principal de la filosofía. Si a lo largo del siglo XIX el principal problema al que se había tenido que enfrentar la filosofía no era otro que el de la pobreza y la miseria, en el siglo XX, tras los horrores del nazismo y el estalinismo, la primera preocupación de la filosofía habrá de ser el exceso de poder y los modos de controlarlo.

El papel del filósofo o, en un sentido más amplio, el del intelectual, siempre ha sido el de tratar de poner límites al poder o alertar sobre su acumulación o ejercicio encubierto. El papel de la filosofía no es mostrar lo oculto, sino «hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos» (Foucault, 1999, p. 788). Este papel de limitador del poder político y analista de las relaciones de poder, sus estrategias, tácticas, resistencias y modos de articularlas ha estado presente siempre en la historia de la filosofía. El filósofo occidental siempre ha jugado un importante

papel antidespótico. En Grecia, nos dice Foucault, encontramos tres actitudes del filósofo frente al poder:

- El filósofo legislador que define unas leyes que limitan el ejercicio del poder y delimitan su actuación. Este fue el papel de Solón el legislador, figura tratada con mayor detenimiento por Foucault en *Las lecciones sobre la voluntad de saber* de 1970.

- El consejero del príncipe que, aprovechando su cercanía con el gobernante, trata de inocular en su alma la sabiduría para que module su poder en el ejercicio de su cargo. El caso paradigmático es la *parresía* de Platón, que Foucault analiza en su estudio de la *Carta VII* realizado en el transcurso del curso de 1983 *El gobierno de sí y de los otros*. Platón, en la corte del tirano de Siracusa, ejerce una *parresía* pedagógica que busca influir sobre el alma de Dionisio. Esta *parresía* se ejerce en un espacio político que ya está constituido y quien la ejerce, quien asume el riesgo de decir verdad, lo hace asumiendo la correspondencia que existe entre su vida y sus palabras, de manera que quien pronuncia esas palabras asume el riesgo que de ellas se pueda derivar, en ocasiones, la muerte.

La *parresía*, que antes era un acto político que implicaba la libertad de hablar sin tapujos en la Asamblea, ahora desplaza su objetivo, que se corresponde con el tratar de guiar el alma del gobernante o influir sobre ella; ya no es un acto puramente político, sino que tiene también una función pedagógica. Vemos aparecer con Platón la nueva figura del filósofo que, como parresiasta, pretende guiar el alma de aquel que gobierna la polis. La *parresía* se convierte en una “práctica verdaderamente filosófica”. El problema de la *parresía* pasa a ser ahora el de la formación de las almas de los gobernantes, la *parresía* ha de presidir la relación entre el príncipe y su consejero, que es indispensable para la política ¿Quién ha de ser el protagonista de esta actividad parresiástica? El filósofo, naturalmente, como formador del alma del gobernante.

El discurso parresiástico es un discurso comprometido en el que el consejero se identifica con lo dicho y se compromete en ello. El filósofo-consejero aprovecha para desarrollar su función parresiástica el momento oportuno que sobrevuela, el *kairós*, el

instante coyuntural en el que existe un gobernante dispuesto a abrir los oídos a este discurso veraz. Este discurso no está orientado al gobierno de la ciudad ni a persuadir a las masas, sino que su misión es la transformación del alma individual de las personas. Es un discurso que no se queda en un mero *logos*, sino que para su efectividad ha de pasar del *logos* al *ergón*.

Para Platón resulta claro que ser solo el filósofo que escribe la *República* —es decir, el que dice lo que debe ser la ciudad ideal— es ser nada más que *logos*. Ahora bien, el filósofo en relación con la política no puede ser simplemente *logos*. Para no ser otra cosa que esa «verba hueca», es preciso que sea, que participe, que ponga directamente manos a la obra y se lance a la acción (*ergon*) (Foucault, 2011, pp. 194-195).

- El filósofo que mantiene una relación de absoluta indiferencia frente al político reafirmando su soberanía e independencia frente a los abusos del poder. El filósofo antidespótico que rehúye el poder, así lo caracterizará Foucault:

El filósofo puede ser el antidéspota que afirma que, después de todo, cualesquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, el filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y en su pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reirá del poder. Se trata de los cínicos (Foucault, 1999, p. 785).

La crítica cínica al poder se efectúa desde una radical exterioridad. El cínico no necesita el poder ni lo quiere, se burla de él y lo desprecia. Se mantiene independiente al poder político, sea cual sea su naturaleza, su verdadero poder le es otorgado por su naturaleza divina (desciende de Heracles) y su vida filosófica.

La actitud del cínico frente al poder político se muestra en el encuentro entre Diógenes y Alejandro narrado por Dión de Prusa y Diógenes Laercio. El cínico opone su radical indiferencia ante el poder a través del chiste, la anécdota, el gesto desafiante que no esconde ninguna ambición por el poder político, sino que desvela su artificiosidad, su contingencia. Frente a él, el cínico opone su

autonomía, su vida verdadera como ejemplo de verdad, una vida descarnada y desnuda que no reconoce otra ley que la ley natural, la *physis*, frente al artificio del *nomos*. Frente a la dependencia de Alejandro para afirmar su soberanía asentando esta sobre riquezas, honores y ejércitos, el cínico reafirma su soberanía como algo que no necesita nada externo, pues él ocupa el puesto soberano en el *Kosmos* y no necesita riquezas, ejércitos ni cortesanos que así lo atestigüen. Su linaje es divino, pues procede del mismo Zeus. Así lo dijo Diógenes Laercio: Cuando [Diógenes] tomaba el sol en el Cráneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”. Y él contestó: “No me hagas sombra” (Diógenes Laercio, 1986, p. 38).

El rey cínico no necesita cortesanos que reafirmen su realeza, sino que voluntariamente esconde su corona, se oculta porque está seguro de su condición soberana y no necesita ninguna confirmación externa. El brillo de la corona contrasta con la pobreza de este filósofo cínico que, erigido entre harapos, se sabe soberano despojado de fastos. En su mueca y en su carcajada reafirma su triunfo, pues fue él quien escogió esa vida y de su abnegación y resistencia a entrar en lo convencional nace su soberanía. El cínico no quiere ser legislador ni pedagogo. Su única pretensión es, mediante la burla, el chiste y el gesto deformado mostrar el carácter artificial de ese poder y articular modos de resistencia que tengan su base en una vida otra alejada de los parámetros convencionales determinados por el *nomos* y la costumbre. La *parresía* cínica constituiría así para Foucault un continuo ejercicio de resistencia frente a ese poder político externo y contra lo que de él ha sido interiorizado. Es una lucha tanto externa como interna en la que el sujeto se constituye como sujeto verdadero frente al *nomos* y el monarca.

La *parresía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. Su *parresía* está, por lo tanto, en su modo mismo de vida, y se manifiesta también en ese discurso insultante, de denuncia del poder. (Foucault, 2011, p. 251)

¿Filosofía y política, filosofía o política o filosofía en la política?

Observamos, siguiendo el análisis que hace Díaz Marsá en *Ley y ser*, que mientras que en la intervención del parresiasta platónico el encuentro entre la filosofía y la política no tenía lugar en el espacio público sino en el privado, en el alma del príncipe, en el caso de Diógenes la situación era la contraria, el encuentro, siempre virulento y conflictivo, entre la filosofía y la política tenía lugar en un espacio público pero no político, el ágora, la plaza pública.

La oposición en juego se produce entonces entre la idea de un espacio filosófico y público, pero no político, sino en confrontación con la práctica política (el ágora de Diógenes) y la idea de un espacio filosófico y político, pero enteramente privado (el alma del príncipe en Platón, que ejerce la práctica de una filosofía en la que es introducido en una relación con el consejero privado) (Díaz Marsá, 2016, p. 123).

Esta disyuntiva es también planteada por Foucault en su curso *El gobierno de sí y de los otros* de 1983:

Y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental vamos a reencontrar esas dos polaridades. El discurso filosófico ¿debe ser el que se dirige al alma del príncipe para formarla? O el discurso verdadero de la filosofía ¿debe pronunciarse en la plaza pública, como desafío, como enfrentamiento, como irrisión, como crítica con respecto a la acción del príncipe y a la acción política? (Foucault, 2011, pp. 255-256)

La tensión que en el ámbito de la relación entre filosofía y política suscitan estas dos figuras, Platón y Diógenes, es resuelta por Foucault acudiendo a la figura de Sócrates. Sócrates como aquel que, pese a las insistencias, no entra en política para precisamente ocuparse de la polis en tanto que cuidado de sus ciudadanos. Sócrates se dirige y apela al alma de sus contemporáneos ejerciendo su actividad en la plaza pública. Encontramos pues en la figura de Sócrates la unión o el sincretismo de estas dos posturas, la platónica y la cínica, encarnando «una nueva figura de la relación

filosofía y política» (Díaz Marsá, 2016, p. 122). El problema de las relaciones entre filosofía y política, entre el alma del gobernante o la plaza pública recorrerá la historia de la filosofía hasta nuestros días. Foucault ve también en Kant, como teórico de la Ilustración, la unión necesaria y la complementariedad de estas dos posiciones: el decir veraz tiene en el público su destinatario preferente y, al mismo tiempo, habrá de dirigirse al alma del gobernante si este es un gobernante ilustrado.

Si comencé el curso de este año [*El gobierno de sí y de los otros*, 1983] con Kant, lo hice en cuanto me parecía que ese texto sobre la *Aufklärung* escrito por él significa para la filosofía una manera determinada de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung* de los problemas que en la Antigüedad eran tradicionalmente los de la *parrhesía*, y que van a resurgir así en el transcurso de los siglos XVI y XVII y a tomar conciencia de sí mismos en la Ilustración y particularmente en ese texto de Kant. (Foucault, 2011, p. 311)

Estas tres figuras se han ido superponiendo y sustituyendo unas a otras en la historia de Occidente y han marcado la relación de los filósofos con el poder. Los filósofos han de abandonar, según Foucault, la pretensión de ejercer como pedagogos o legisladores y cualquier presunción oracular o profética. La filosofía ha de dejar de «plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal» (Foucault, 1999, p. 788), pues es una cuestión algo reduccionista, simplista e inútil, para estudiar el poder «en términos de su existencia» (Foucault, 1999, p. 788). La filosofía ha de analizar y hacer visibles las relaciones de poder, las estrategias y mecanismos utilizados y las resistencias y luchas que se articulan frente a ese poder. La tarea de la filosofía es mostrar aquello que está visible pero que, precisamente por la claridad con que aparece ante nuestros ojos, lo asumimos como algo indubitado y “natural”. El filósofo ha de mostrar el carácter histórico y, por tanto, contingente de aquellas instituciones y relaciones de poder que asumimos como naturales, ahistóricas, inmutables y naturales.

Este es, a mi parecer, uno de los puntos que pueden explicar el interés de Foucault por los filósofos cínicos: el cínico, a través de su conducta escandalosa, su vida no disimulada, desvergonzada e impúdica trata de hacer ver a sus congéneres que instituciones y costumbres que veneran como naturales no son sino productos artificiales de un determinado momento histórico y, como tal, han de ser cuestionadas. El objetivo de Foucault, lógicamente totalmente alejado de ese modo de decir grotesco y burlón, sería «una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos» (Foucault, 2011, p. 789). La tarea del intelectual es pues desnaturalizar esas relaciones de poder que asumimos como ciertas para, una vez desenmascaradas, poder establecer y delimitar las posibles resistencias. El deber de la filosofía sería entonces la problematización de aquellos hábitos que, precisamente por su cotidianidad, permanecen ocultos y se asumen como ciertos, como evidentes. Para llevar a cabo esta labor de problematización el pensamiento ha de tomar distancia, alejarse de la rutina de dichos hábitos y, en el ejercicio de una libertad que es consustancial al pensamiento mismo, interrogarse sobre su «sentido, sus condiciones y sus fines» (Foucault, 1999, p. 996).

La filosofía ha de estar en una correlación con la política, nunca en una coincidencia, explica Foucault en el curso *El gobierno de sí y de los otros*. Esta relación no ha de ser identitaria, el filósofo no ha de decir al gobernante qué hacer, sino que su discurso, el discurso filosófico, ha de servir como prueba de veridicción. «La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de ese modo será real» (Foucault, 2011, p. 309). La filosofía ha de decir verdad con respecto a la política y, al mismo tiempo, es la política, lo real, lo que sirve a la filosofía como prueba de su realidad. Así lo resume Frédéric Gros (2011):

Foucault no dejó de destacar, en efecto, que la función del filósofo no es decir a los políticos qué tienen que hacer. No tiene que legislar en lugar de ellos y ni siquiera presentarse como aval intelectual de su acción, como si su papel consistiera en apoyar con su saber los fundamentos sólidos de las decisiones de los políticos. (p. 338, nota 39)

Esta manera de entender la relación entre filosofía y política nos sirve para comprender las posiciones políticas del propio Foucault en sus últimos años. Una posición comprometida con las problematizaciones concretas y el sentimiento de lo intolerable no con el dogmatismo de partido.

La filosofía por debajo de “la gran Revolución”

El objeto de este análisis de las relaciones de poder ha sido asumido de manera casi monopolística por un término grandilocuente como la “Revolución”, que en una dimensión globalizadora parece pasar por alto el análisis de lo que Foucault denomina micropoderes. Situaciones como la locura, la salud, la enfermedad, la criminalidad y la ley afectan a las personas en su vida cotidiana y, sin embargo, son dejados a un lado en esta “gran Revolución” que exige una subordinación de estas microrresistencias a la consecución del triunfo final condenándolas a una marginalidad o subsidiariedad.

El papel de la filosofía sería el de sacar de la marginalidad esas luchas solapadas por la “gran Revolución”. Ha de asumir esos fenómenos difusos y descentrados para, partiendo de ellos, irradiar una lucha que una a personas que no comparten la misma situación ni los mismos problemas o que incluso se encuentren en países con situaciones sociales y políticas distintas, para poner en cuestión los mecanismos de poder en sí mismos. «Lo que se pone en cuestión en estas luchas es el hecho de que cierto poder se ejerza y de que solo el hecho de su ejercicio resulte insoportable» (Foucault, 1999, p. 792).

El monopolio que ejercía la idea de la Revolución hacía aparecer estas microluchas como meramente reformistas, es decir, luchas que únicamente podían tener como objeto una estabilización del sistema. Estas luchas están, para Foucault, alejadas de cualquier reformismo, pues «en estas luchas se trata de desestabilizar los mecanismos de poder, una desestabilización que aparentemente no tiene fin» (Foucault, 1999, p. 794). Estas luchas descentralizadas han existido en nuestras sociedades desde hace mucho tiempo; su objetivo no es el poder concebido como un mecanismo político y jurídico. El objetivo de estas luchas es otro tipo de poder de origen religioso, concretamente judeocristiano, que con el pretexto de asegurar la salvación de los individuos, pretende conducir y dirigir la vida de los hombres y mujeres, su existencia cotidiana hasta en su más mínimo detalle, desde su nacimiento hasta su muerte, es el poder pastoral. Foucault anticipa el que será uno de sus temas de análisis en los años venideros y que centrará el curso de 1980 *Del gobierno de los vivos*, el poder pastoral.

Las microrresistencias de las que habla Foucault en esta conferencia son muy importantes, pues tratan de romper con estos mecanismos de poder individualizadores y, al mismo tiempo, colectivos propios del poder pastoral. Esos mecanismos de poder, al estar normalizados y naturalizados, se tornan casi invisibles para el individuo que ni se plantea su cuestionamiento. Estas luchas persiguen objetivos distintos a los revolucionarios, que atacaban únicamente el orden económico, y perturbaban los mecanismos de poder (podemos encontrar la misma estructura de poder pastoral en los partidos marxistas).

II. EL CORAJE DE LA VERDAD. EL GOBIERNO DE SÍ Y DE LOS OTROS II

El curso de 1984, *El Coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, ha sido entendido tradicionalmente como el testamento filosófico de Michel Foucault. La última lección de este curso es impartida el 28 de marzo de 1984 y Foucault muere el 25 de junio de ese mismo año, apenas tres meses después. Este curso se divide en dos partes: el estudio de la figura de Sócrates en particular, y de manera que

pareciera premonitoria, de la muerte de este, y en segundo lugar Foucault se ocupa de una escuela filosófica deliberadamente olvidada a lo largo de la historia de la filosofía, los cínicos. Ambos análisis, el de la figura de Sócrates y los cínicos, constituyen el último escalafón del estudio de la *parresía* que había iniciado Foucault en 1981, la *parresía* ética.

En sus últimos escritos Foucault (1999) manifiesta un hondo pesar respecto a los antiguos: «Toda la Antigüedad me parece que ha sido un “profundo error”» (p. 1019). Las claves de esta decepción residen en una tardía fundamentación o normativización de la ética grecorromana. Al principio encontramos en Grecia y Roma la aparición de una ética entendida como estética de la existencia, separada de todo aquello que pudiera ser entendido como trascendente o normativo. Pero poco a poco, en los últimos estoicos, se empieza a fundamentar esta ética en la racionalidad del hombre (la Razón con mayúscula) como poder fundamental. El hombre debe perseguir el bien en tanto en cuanto es un ser racional, y esa es su finalidad, su naturaleza: «Cuando estos últimos estoicos empiezan a decir: “Usted está obligado a hacer esto porque es un ser humano”. Algo ha cambiado. Ya no es un problema de elección; usted debe hacer esto porque es un ser racional» (Foucault, 1994, p. 397). Este es el inicio de la moral codificada que apela, en última instancia, a la naturaleza humana como fundamento, dando lugar entonces a una ley de alcance universal y a una moral normalizadora. La ética tiene ahora una base metafísica, una serie de esencias que constituirían un punto de partida (la naturaleza humana, la existencia de un bien hacia el que todos deben tender de acuerdo con su naturaleza, etc.), a partir de las cuales se constituiría entonces una moral laica pero igualmente restrictiva y normativa.

La vida como blanco del poder, la vida como resistencia al poder

No podemos entender el estudio de la Antigüedad de los últimos años de Foucault como una especie de retorno o búsqueda de una nueva fundamentación ética que nos aleje del cristianismo. Así lo advierte Deleuze (1999) en 1986: «No, en absoluto, nada

de retorno a los griegos. Foucault odiaba los retornos. Nunca ha hablado de otra cosa más que de aquello que vivía» (p. 183). El interés por el cinismo no tiene que ver con ningún intento de reactualizar una ética importada de la Antigüedad a la actualidad. De lo que se trata es, según intentaré mostrar, de la reivindicación de una militancia ética y parresiástica que oponga la propia vida, en el sentido de *bíos*, como resistencia frente a las tecnologías de seguridad y control neoliberales. La militancia cínica comprometida con la verdad frente al modelo del emprendedor neoliberal.

El neoliberalismo solo puede subsistir en una sociedad del miedo, del riesgo y la inseguridad. La práctica del coraje de la verdad, de una *parresía* desvergonzada y valerosa que muestra a través del propio *bíos* que la existencia de una vida otra es posible constituye una forma de resistencia, una contra-conducta frente a la subjetivación neoliberal.¹

En este punto me parece relevante analizar brevemente el desplazamiento que se produce en el estudio foucaultiano del poder desde mediados de los años setenta. En estos años sus investigaciones se centran en las tecnologías disciplinarias y el ejercicio de un poder anatomopolítico que tiene como blanco el cuerpo y su normalización. Será a partir de 1976 en su curso *Hay que defender la sociedad*, y sobre todo en 1978 en *Seguridad, territorio y población*, cuando aparecerán unas nuevas tecnologías de poder, los mecanismos de seguridad, cuyo objetivo ya no se reduce al cuerpo, sino que se extiende a la totalidad de la vida. A raíz de este desplazamiento del cuerpo al *bíos* como objeto del

¹ Algunos autores han defendido recientemente un giro en los últimos años de Foucault con respecto al neoliberalismo. Según estos autores, en los últimos años de vida del francés este habría sido seducido por las ideas neoliberales. Esta postura es francamente minoritaria; sus principales exponentes son Geoffroy de Lagasneire (2015) en su libro *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política* y Daniel Zamora (2014) en la obra *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale*.

poder Foucault adelanta lo que trataría en su último curso, la vida como modo de resistencia.

En su último curso sobre la gubernamentalidad liberal, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault establece un cambio de paradigma en las tecnologías de poder. Las tecnologías disciplinarias pierden importancia (aunque permanecen vigentes) frente a unas nuevas tecnologías, los mecanismos de seguridad. Estas tecnologías ya no actuarán sobre los cuerpos directamente, sino sobre el medio (*milieu*), creando las condiciones para poder determinar y guiar las conductas de los individuos que actuarán al amparo de esta falsa libertad. Son unas tecnologías ambientales.

En 1978 Foucault utiliza el concepto de gubernamentalidad inicialmente para referirse a la significación del gobierno en el Renacimiento, pero esta noción de gobierno irá sustituyendo a la teoría del poder disciplinario de la primera mitad de los setenta que resultaba insuficiente e inadecuada para explicar la realidad social.

El gobierno se entiende como un modo de “conducir las conductas”, pero también como la posibilidad de gobernarse a sí mismo. La noción disciplinaria del poder empleada por Foucault en la primera mitad de los setenta consideraba al individuo como un mero instrumento pasivo moldeado por una serie de tecnologías de poder. La resistencia a este poder parecía casi imposible, pues únicamente había resistencia en el poder, dentro de él. Con el desplazamiento del poder disciplinario y la primacía de la gubernamentalidad esta realidad cambia. La gubernamentalidad, es entendida como «una articulación entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos» (Gros, 2007, p. 111), la relación consigo mismo ya no se constituye como un mero apéndice de los dispositivos de poder, sino como «puntos de articulación de procesos de gubernamentalidad» (Gros, 2007, p. 111). Esto significa que determinadas formas de subjetividad podrán oponerse a la gubernamentalidad. Así lo describe Frédéric Gros (2007):

En cambio, se puede resistir a formas de gobierno. Es posible negarse a ser gobernado de tal modo o de tal otro, y oponer

a formas de saber o de subjetividad articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, otros discursos teóricos o maneras de relacionarse consigo mismo. Y es a partir de esta nueva noción de gobierno que Foucault podrá pensar su trabajo como introducción de puntos de resistencia. (p. 112)

Vemos que en el tránsito de una teoría del poder disciplinario, en la que el individuo aparecía como instrumento pasivo, a una teoría de la gubernamentalidad se abre, para Foucault, la puerta a la libertad:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los demás, cuando se lo caracteriza como el “gobierno” de unos hombres por otros hombres —en el sentido más amplio de la palabra—, se incluye un elemento importante: el de la libertad. (Foucault, 1994, p. 237)

La práctica de la libertad como resistencia a un poder que no es de dominación y como práctica de una subjetivación que ya no es *assujettissement*. Esta libertad y posibilidad de resistencia no es simplemente un asunto ético, una relación consigo mismo, sino que implica también un ejercicio político. Es pues en esta situación, la sustitución del poder disciplinario por la gubernamentalidad, y sin olvidarnos del nuevo papel de la libertad como resistencia posible a la gubernamentalidad, en la que debemos entender lo que muchos autores han llamado el “giro hacia la subjetividad” en los últimos años de Foucault. Un “giro” que en absoluto significa una despreocupación de la política en aras de una “estetización de la conducta”, sino una nueva manera de intervenir en la política que irá unida a un compromiso con la vida como manifestación de verdad.

El mecanismo disciplinario se ajustaba, pues, a los contornos del individuo, lo investía en la delgada cáscara de sus comportamientos corporales y entregaba su ficha de identidad en forma de ciencias humanas. En los años ochenta, por el contrario, la relación consigo mismo podrá ser pensada como forma de *resistencia* posible a los

sistemas de poder, como punto de derrota de un poder antiguo o punto de pasaje de una forma de poder a otra [...] Se trata, más bien, de mostrar de qué modo la subjetividad, en tanto relación consigo mismo, introduce un juego de subjetivación que se complica con un juego de gubernamentalidad y con un juego de verdad. Pero en las complicaciones de estos juegos (en su *juego*) irrumpe claramente algo así como una libertad. (Gros, 2007, pp. 125-126)

Es en este contexto como debemos entender este último curso de Foucault dedicado a Sócrates como ejemplo de vida parresiástica, una vida bella homóloga de su discurso, y a los cínicos como una radical militancia con la verdad que hace que su vida entera sea manifestación de ello. La vida como compromiso con la verdad, como *alethés bios*, como una militancia de la verdad aparece, para Foucault, como la verdadera posibilidad de resistencia. Sócrates y los cínicos ejemplifican esa vida que da testimonio de la verdad.

El cínico es el hombre que vive a plena luz del día, y vive a plena luz del día porque es un hombre libre, que no tiene nada que temer del exterior. Es, en su vida, la verdad en su estado manifiesto (Foucault, 2011, p. 303).

La figura del cínico como el Otro

La historia del cínico es también la historia de la Otredad frente a una Identidad que se reafirma en esa diferencia. El cínico aparece como Otro frente a los habitantes de la polis. Es el Otro desmesurado, histriónico, insolente y mordaz frente a quien se reivindica y se constituye la Identidad. El tema de la Otredad frente a la que se instituye la Identidad es una línea de investigación recurrente en gran parte de los trabajos foucaultianos (la figura del loco, del delincuente, del perverso, etc.).

El cínico es vilipendiado, insultado y despreciado, su presencia se torna insoportable para los “ciudadanos de bien”. Probablemente no haya existido una filosofía tan insultada, vilipendiada y marginada como la filosofía cínica. Ya en la época antigua su-

frió violentas descalificaciones que tildaban al cínico de grosero, inculto, sucio, loco, etc. Filósofos como Luciano de Samóstata dedicaban sus escritos a la descalificación de estos filósofos. En el capítulo VI de su libro *Carateres*, titulado “De la desvergüenza”, Teofrasto (2007) se refiere a los cínicos así:

De acuerdo con su comportamiento es un vago, un exhibicionista y un tipo capaz de todo. Por descontado, no le importa bailar el *córdace* sin estar bebido y sin llevar una máscara en un cortejo [...]. Deja morir de hambre a su madre, es detenido por robar y, en consecuencia, pasa más tiempo en la cárcel que en su propia casa. Podría ser uno de esos que forman en torno a sí y convocan a un corro de gente y, luego, con una voz potente y cavernosa apostrofan y entablan conversación con ellos [...]. No encuentran mejor ocasión para dar muestra de su desvergüenza que cuando hay una fiesta pública. (pp. 2-3.)

A diferencia de otras figuras de la exclusión, como la del loco o el delincuente, el cínico se vanagloria y se enorgullece de su Otreddad, hace de la exclusión su campo de batalla. Esa Otreddad es la que sirve al cínico para reafirmar su superioridad moral. El cínico no solo acepta sino que persigue esa mala reputación o *adoxía*, porque, a diferencia de los que ocurrirá con la humildad cristiana, que supone una renuncia a sí mismo para entregarse en manos de Dios, el cínico invierte esa situación de *adoxía*. El deshonor y la humillación son algo artificial constituido por las creencias y las opiniones; el cínico se enorgullece y se vanagloria de su resistencia a ello.² El cínico así, mediante la asunción del deshonor, afirma su soberanía y su autonomía frente a las convenciones sociales que marcan los límites de lo honorable. Estas humillaciones reafirman al cínico en su idea de que él es el verdadero soberano de su vida y, enorgulleciéndose de su capacidad de resistencia incluso

² «Cuando algunos le hicieron observar: “Muchos se ríen de ti”, él contestó: “También los asnos se ríen de ellos, y eso les trae sin cuidado; del mismo modo, tampoco yo me preocupo de sus burlas”». (Diógenes Laercio, 1986, p. 58)

a la exclusión de la vida pública de la polis, prefiere preservar la independencia de su vida a la de la polis.

La militancia cínica como modo de vida revolucionario

El cinismo ha sido tradicionalmente tildado de ser una filosofía individualista por su radical oposición a la sociedad y al modo de vida convencional. Sin embargo, Foucault advierte del error de esta suposición: al centrarse en el individualismo se corre el riesgo de pasar por alto el principal aporte de esta filosofía, la vinculación entre el modo de vida y la manifestación de la verdad.

El cínico no aspira a la salvación individual, su misión es mostrar al resto de la humanidad, a través de su prédica, sus diatribas y, sobre todo, su escandaloso modo de vida, lo equivocado de sus creencias y la contingencia y artificialidad de aquellas instituciones que se muestran como naturales. El cínico rechaza la sociedad, pero esto no le convierte en individualista. Su objetivo es mucho más ambicioso, se compromete con toda la humanidad. El cínico mediante su modo de vida hace, según Epicteto, de explorador, *katáskopos*, se inserta en las líneas enemigas representadas por la falsa opinión, por las costumbres y el *nomos*, para después regresar y, mediante este decir parresiástico, hacer ver al resto de los hombres su error y la posibilidad de llevar una vida otra, alejada de los valores indubitados de la costumbre y la posibilidad de la apertura de nuevos espacios liberadores de los constreñimientos en los que una sociedad, que opone el *nomos* a la *physis*, pretende encorsetar a los hombres. El cínico sale de la caverna en la que vive la sociedad y predica a sus moradores la verdad de un modo escandaloso, pero a diferencia del héroe platónico, él no encuentra la verdad en un mundo trascendente, sino en los valores inmanentes de la *physis* de los que el hombre, por mediación de la cultura, ha renegado. El cínico se presenta a sí mismo como el «*aletheias kai parrhesias prophetes* (el profeta de la verdad y la *parrhesia*, de la verdad y la franqueza)» (Foucault, 2014, p. 156).

La militancia cínica es una militancia con la vida verdadera, *alethés bios*. La vida es para el cínico el campo de batalla donde puede transformar la realidad y abrir la posibilidad de nuevos espacios para formas de vida otras. La militancia cínica es una militancia filosófica, un compromiso con otro modo de vida. Esta militancia se plasma en cada detalle de la vida del filósofo. Esta militancia tiene un doble objetivo: por un lado, pretende combatir y cambiar los vicios adquiridos por cada persona individual y, por el otro, aspira a transformar el mundo atacando las instituciones, pretende un mundo otro (no otro mundo como los cristianos).

Muchas de las escuelas filosóficas de la Antigüedad reunirían estas características de los que podríamos llamar una “vida militante”. La particularidad del cinismo es la universalidad de su mensaje y su llamada, alejada de cualquier régimen cerrado, exclusivo o jerarquizado³. Podemos calificar entonces al cinismo como una filosofía universal que está destinada a todos los hombres independientemente de su origen, pueden ser helenos, romanos o bárbaros, y clase social. Los cínicos no otorgan ninguna virtud especial al haber nacido ateniense o extranjero, pues según Antístenes: «despreciando a los atenienses que se vanagloriaban de haber nacido en suelo ático, les hacía observar que no eran por eso más nobles que los caracoles o las langostas» (Diógenes Laercio, 1986, p. 1). Al declarar su cosmopolitismo, los cínicos realizan también una declaración en negativo, pues si solo se es ciudadano del *Kosmos*, no se es ciudadano de ningún país, no reconocen la autoridad de ningún soberano por encima de ellos y no deben obediencia a las leyes de ninguna polis, sino únicamente a las de la *physis*. Al abolir la distinción griego-bárbaro, la esclavitud pierde

³ En palabras de Frédéric Gros (2005): «Es como si, frente a las aporías de una ética de la excelencia o una moral obligatoria para todos, Foucault terminara por pensar que, en el fondo, solo puede ser legítima una ética de la provocación y el escándalo político: que se convierte entonces, con el auxilio estridente de los cínicos, en el principio de la moral, lo que la trastorna» (p. 491).

uno de sus puntales (no el único) de legitimidad que se basaba en la desigualdad radical (de raíz) o lingüística.

El cinismo es una filosofía eminentemente práctica que está destinada a transformar el modo de vida de quienes la abrazan; ello explica lo exiguo de su teoría, pues solo es necesario el aprendizaje y práctica de una serie de virtudes básicas para poder llevar una existencia que tiene, como fin último, la libertad y la soberanía sobre uno mismo. El objetivo del cínico no es la producción de textos, sino la conversión existencial. El cínico se mantiene en el umbral de la sociedad, sin entrar de lleno en ella, pero sin escaparse a una filosofía eremítica que condujese a su aislamiento; habita en los márgenes.

La filosofía cínica era una filosofía popular, pues estaba destinada no solo a los futuros gobernantes, como en el caso de la enseñanza en el *Alcibiades*, sino también a las clases más desfavorecidas;⁴ decía Dión Crisóstomo en otra crítica al cinismo que era una filosofía destinada a jugar «con la credulidad de los pilluelos, los marineros y gente de este tipo» (Foucault, 2014, p. 192). La enseñanza de esta filosofía pretendía dotar a los hombres de un armazón de virtudes que les permitiese enfrentarse a la vida; es una instrucción en la que la parte intelectual se subordina a la moral. La filosofía no solo puede sino que debe ser esquemática para poder ser útil en la vida práctica⁵. «Como Aristón de Quíos, abandonaron [los cínicos], eso sí, las cuestiones lógicas y físicas, y centraron toda su atención en la ética» (Diógenes Laercio, 1986, p. 103).

⁴ «El cinismo es la única forma que tienen las almas vulgares de rozar lo que es la honestidad, y el hombre superior ha de aguzar los oídos siempre que tenga delante un cinismo lo suficientemente grosero y sutil, y alegrarse siempre que un bufón desvergonzado o un sátiro científico levanten la voz ante él» (Nietzsche, 2005, p. 55).

⁵ Respecto a la enseñanza cínica cabe poner como ejemplo la educación que Diógenes, cuando fue comprado como esclavo, dio a los hijos de Jeniades, un tipo de «aprendizaje de resistencia, de combate, aprendizaje bajo la forma de una armazón dada para la resistencia» (Foucault, 2014, p. 193).

El cínico pretende, al igual que los filósofos socrático-platónicos y estoicos, alcanzar la virtud para llevar una vida mejor. Pero a diferencia de estos, el cínico no pretende enmarañarse en interminables disquisiciones y complejos debates acerca de qué es la virtud o sus límites. Este camino es el camino del *logos*. Es una senda segura para transitar pues su pendiente, aunque continua, es poco pronunciada y hace de esta vía un camino lento pero seguro mediante el cual poder llegar hasta la cumbre de la virtud sin sobresaltos.

El cínico escoge otra vía para llegar a la virtud. La vía escogida por él es la vía de la *askêsis*. Este es un sendero abrupto y lleno de dificultades, con una gran pendiente, que pretende llegar a la cima de la manera más rápida, aunque también más peligrosa y arriesgada: mediante una serie de prácticas de resistencia y despojamiento y unas pautas de vida alejadas de las complejas disertaciones del *logos*. El cínico no pretende recorrer un tranquilo camino que, tras un largo deambular, le permita alcanzar, ya en su vejez, la virtud. El camino de la *askêsis* elegido por el cínico, le permite desde el inicio, mediante este duro ejercicio, la consecución y práctica de la virtud. Este atajo (*syntonos*) es transmitido más por el ejercicio y el ejemplo que por el discurso, aunque en ocasiones se entremezclen constituyendo la misma cosa.

Es por ello, para facilitar el atajo, que, como hemos dicho, constituía la vía del cínico a la virtud, por lo que las enseñanzas cínicas se transmiten mediante anécdotas, chistes, ejemplos de vida, aforismos,⁶ gestos y relatos. La tradicionalidad de la transmisión cínica ya no es doctrinal, como en el caso del platonismo, sino que es una tradicionalidad de la existencia que

⁶ «Estos aforismos tienen al menos tres cosas en común: humor negro, paradoja o sorpresa y seriedad ética. Aceptan las connotaciones ordinarias de las palabras —por ejemplo, la masculinidad de los hombres, la autoridad de un maestro, lo inapropiado del robo— e insisten en que sus significados convencionales se aplican mal o necesitan ser invertidos». (Long, 2000, p. 52).

se fija como objetivo, no la reactualización de un núcleo de pensamiento primigenio, sino la rememoración de los elementos y episodios de la vida [...] que ahora trata de imitar [...]. La tradicionalidad de existencia permite, en cambio recuperar la fuerza de una conducta más allá de un debilitamiento moral. (Foucault, 2014, pp. 197-198)

El cínico desconfía del argumento abstracto representado por la argumentación platónica; para él, la verdad no tiene que ver con una cuestión de agudeza lógica, sino con la capacidad del filósofo de practicar lo que predica, y así, con su ejemplo, lograr persuadir a los demás de su verdad.

Foucault se sirve de los cínicos para retomar otros modos de vida más contemporáneos en los que la vida, como escándalo de la verdad, se muestra como prueba de esa verdad y la constituye. La vida del revolucionario es tomada como ejemplo, una vida militante que constituye en sí misma un compromiso con la verdad. El militante revolucionario da testimonio, a través de su propio modo de existencia, de la posibilidad de una vida otra alejada de las convenciones sociales y los valores tradicionales.

El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad, forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX (Foucault, 2014, p. 171).

El cinismo entendido como una manifestación escandalosa de la verdad, un *logos* que se muestra y solo tiene sentido a través del *bíos*, una vida militante que se compromete con la verdad hasta en sus aspectos más cotidianos, se encuentra, según Foucault, en la base de la ética del revolucionario. La vida revolucionaria, como vida consagrada de manera total y completa a la Revolución, tiene tres grandes formas durante los siglos XIX y XX:

- A comienzos del siglo XIX es una vida revolucionaria organizada en sociedades secretas que, amparadas por ese ocultamiento, urden complots contra la sociedad visible.

- La militancia: ya no se esconde, sino que se articula en sindicatos u organizaciones visibles y reconocidas que pretenden ejercer influencia en el campo social y político.

- La tercera manera de ser militante es la que más interesa a Foucault. Se trata del militante que da testimonio a través de su vida, mediante su estilo de existencia, el *bíos* es testimonio del *logos*. Su vida se muestra como una alternativa, una vida otra capaz de desafiar y romper con las tradiciones, las instituciones y los valores convencionales. Este modo de vida otro ha de hacerse visible de manera escandalosa, pues mediante su visibilidad y escándalo pretende suscitar en los demás el cuestionamiento de aquello que se señala como falso, contingente o, cuanto menos, cuestionable.

Esta vida como escándalo de la verdad degenera y se corrompe, según Foucault, cuando es institucionalizada y normativizada por los mecanismos de los partidos. Foucault da muestras de su conocido desencanto con los partidos tradicionales de la izquierda francesa (PCF y PSF), que a través de un “catecismo de conducta” imponen una ortodoxia sobre el modo de vida, perdiendo así esta su carácter revolucionario de encarnación de una verdad. Estos partidos normativizan las conductas proscribiendo cualquier estilo de vida disidente y prescribiendo una serie de conductas y pautas que todos sus militantes han de seguir. La práctica revolucionaria, en tanto creación de nuevos modos de vida comprometidos con la verdad, acaba siendo encasillada por la ortodoxia de los partidos que imponen determinados estilos de vida convencionales y acordes con los valores vigentes.

La idea de un cinismo de la vida revolucionaria como escándalo de la verdad inaceptable se opuso a la definición de una conformidad de existencia como condición para la militancia en partidos que se dicen revolucionarios. (Foucault, 2014, p. 173)

CONCLUSIONES

En estos filósofos cínicos, la vida es en sí misma un ejercicio de verdad. La forma de existencia es una condición necesaria para po-

der decir verdad, y se manifiesta tanto en los grandes gestos como en aquellos más pequeños. Es una filosofía que implica una praxis revolucionaria. Esta parte interesa especialmente a Foucault, una existencia en la que el cuidado de sí se convierte en una declaración de verdad, en una subversión frente a las tecnologías de control y dominación, una posibilidad de resistencia a los dispositivos de seguridad y biopolíticos, una existencia que rompe con los convencionalismos, con la idea de verdad socialmente aceptada y señala con su dedo acusador todos estos engaños. El modo de vida enlazado, unido y asimilado con el discurso filosófico, un modo de vivir que constituye una existencia bella alejada de las convenciones con una gran carga crítica hacia las técnicas de dominación. La ética, para los filósofos cínicos, no está basada en la reflexión acerca de la posible fundamentación de la vida, ni en la observancia de las costumbres, ni en la búsqueda de absolutos, se basa en la recusación, en la sospecha. Todas las convenciones comunes aparecen como sospechosas o, por lo menos, han de ser puestas en tela de juicio, la conducción de la propia vida habría de hacerse al margen de estas normas.

El cínico pretende enseñar, mostrar, desconcertar, criticar, desenmascarar y despertar a la conciencia. Diógenes desenmascara los mecanismos del mundo en toda su ingenuidad, la existencia en su aspecto más grotesco, a través de la ironía pretende horadar el sustrato de nuestra civilización para descubrir sus cimientos y sus tabúes. Recordemos, en comparación con esto, lo que Foucault entiende que ha de ser la misión del intelectual: si la verdad, como defendía Nietzsche, no es más que un producto, la función del intelectual es operar sobre esta producción, descubrir sus condiciones de emergencia, los intereses que se esconden tras ella, saber si es posible construir una nueva política de la verdad. Al no existir una esencia de la verdad, el intelectual trata de desenmascarar lo que se esconde tras ella. Se trata de un trabajo que ya no consiste en una simple crítica del presente, sino que pone todo su empeño en demostrar su contingencia, en mostrar que es tan solo el resultado de un proceso histórico.

Ni el cinismo ni ninguna otra escuela de la Antigüedad pueden ser rescatadas, según Foucault, como un ejemplo válido para una ética de la actualidad. El interés por la filosofía cínica radica en la correspondencia entre verdad y vida y el cuestionamiento de las instituciones y las costumbres tenidas por naturales. En este sentido, el *éthos* cínico tiene que ver con la mentalidad crítica y el cuestionamiento de unos límites siempre contingentes e históricos que Foucault trata en uno de sus últimos escritos, *¿Qué es la Ilustración? El éthos cínico* entendido como «un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico» (Foucault, 1999, p. 984). El cinismo, al igual que la ontología crítica ilustrada defendida por Foucault en este escrito, se caracteriza por una actitud límite, un trabajo sobre sí mismo que permite el cuestionamiento y el franqueamiento de unos límites históricos y propicia la apertura de nuevos espacios de libertad.

El análisis que hace Foucault de la Ilustración en este texto remite no únicamente a un cambio de paradigma epistemológico, sino, ante todo, a la aparición de un nuevo *éthos* filosófico. Este *éthos* filosófico consistiría en una actitud límite que escapa a la dualidad entre el adentro y el afuera para habitar en unos márgenes débiles y siempre cambiantes. Estos límites son siempre contingentes y han de ser sometidos al cambio a través de la crítica y la reflexión. La crítica se muestra de esta forma como una dimensión esencialmente práctica a través de la cual cuestionar la existencia de esos límites, mostrar su contingencia y posibilitar su transgresión.

Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que aceptamos [...] La crítica consiste en buscar ese pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer de tal manera que lo que aceptemos como yendo de suyo no vaya más de suyo. Hacer la crítica es tornar difíciles los gestos más fáciles. (Foucault, 1994, pp. 180-181)

El cinismo podría perfectamente encuadrar en la definición de la ontología crítica de nosotros mismos tal como la entiende Foucault (1999): «una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible» (p. 989).

Foucault rescataría de los cínicos no solo su actitud crítica y el cuestionamiento de lo “heredado” que, a fuerza de subsumirse en la cotidianidad de los hábitos, aparece ante nuestros ojos como cierto, evidente, natural e incuestionable, sino también la total identificación entre la vida, entendida como *bíos*, no como *zoé*, es decir, como forma que hemos de dar a esa vida no simplemente como vida física o natural, y el *dire vrai*, el decir verdadero, que en los cínicos se hace carne en cada gesto. La vida como *alethés bíos*. En palabras de Frédéric Gros (2007):

La operación cínica está muy clara: hacer de la verdad un escándalo permanente. Esta militancia extremista de la verdad define, para Foucault, la empresa misma de la filosofía. El filósofo es aquel que exhibe su vida como testimonio escandaloso de la verdad, no por afán gratuito de provocación, sino para inquietar la conciencia de quienes creen llevar una vida buena y recta. (p. 160)

En ningún caso se ha de acusar a Foucault —como desde algunas posiciones se ha hecho— de constituirse meramente como un “esteta de la existencia” que, a la manera cínica, se desentiende de la política para centrarse en una ética estética despolitizada. Al contrario, creo que es a partir de 1978, con el tránsito de una teoría del poder disciplinario a la noción de gubernamentalidad, cuando podemos hablar de una recuperación de la “política” en la obra foucaultiana. Una política entendida no solo como crítica, sino como una posibilidad de resistencia efectiva no condicionada exclusivamente por los mecanismos de poder. La noción de gobierno abre la puerta a una configuración distinta en las relaciones con uno mismo, el gobierno de sí, y, al mismo tiempo, a la posibilidad

de una política que a partir de la *detestatio* o el sentimiento de lo intolerable, y mediante el juego de la libertad, alza su voz para “no ser gobernado de ese modo”.

REFERENCIAS

- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. O. (Eds.). (2000). *Los cínicos*. V. Villacampa (trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*. J. L. Pardo (trad.). Valencia: Pretextos.
- Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo editores.
- Diógenes L. (1986). Vida y obras de los filósofos ilustres. Libro VI. En *Los cínicos. Diógenes Laercio* (pp. 76-129). R. Sartorio (trad.). Madrid: Alhambra.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits*, vol. IV. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). Madrid: Akal ediciones.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. H. Pons (trad.). Madrid: Akal ediciones.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales*. Parte tercera. *Estética, ética y hermenéutica*. A. Gabilondo (trad.). Barcelona: Paidós.
- Gros, Frédéric. (2005). Situación del curso en Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)* (pp. 467-503). H. Pons (trad.). Madrid: Akal ediciones.
- Gros, Frédéric. (2007). *Michel Foucault*. I. Agoff (trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gros, Frédéric. (2011). Situación del curso en Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)* (pp. 327 – 339). H. Pons (trad.). Madrid: Akal ediciones.
- Lagasneire, G. de. (2015). *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. H. Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Long, A. A. (2000). La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística. En R. Bracht Branham y M. O. Goulet-Cazé (Eds.), *Los cínicos* (pp. 45-68). V. Villacampa (trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. F. J. Carretero Moreno (trad.). Madrid: Edimat libros.
- Teofrasto. (2007). *Caracteres*. E. Ruiz García (trad.). Madrid: Gredos.
- Zamora, D. (Dir.). (2014). *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale*. H. Pons (trad.). Saint Gilles: Les éditions Aden.