

FOUCAULT FURIOSO

Pablo Lópiz Cantó

plopiz@unizar.es

RESUMEN

El último Foucault parece fascinado con el cinismo antiguo. Desde 1982 comienza un acercamiento a este movimiento filosófico que devuelve sus trabajos a la problemática política. Diógenes de Sinope aparecerá entonces como un ejemplo de resistencia al poder político, al tiempo que la mencionada resistencia cínica es presentada como un modo de vida. Así, Foucault encuentra en el cinismo la articulación entre las cuestiones éticas y las políticas.

PALABRAS CLAVE: Filosofía antigua, cinismo, Diógenes de Sinope, parrhesía, resistencia.

ABSTRACT

«Foucault gone mad». The later Foucault seems fascinated by the Ancient Cynicism. Since 1982 he starts an approach to this philosophical movement that drives his work back to the political problematization. Diogenes of Sinope will appear then as an example of resistance against political power, while this Cynic resistance is presented as a way of life. So Foucault finds in Cynicism the articulation between ethics and politics matters.

KEY WORDS: Ancient Philosophy, Cynicism, Diógenes of Sinope, parrhesia, resistance.

Parece habitual e incluso oportuno cuando uno se aproxima a los últimos trabajos de Michel Foucault insistir en lo inapropiada que resultaría una lectura que tratase de mostrarnos las mencionadas investigaciones como una reivindicación de las filosofías grecolatinas o como una huida del presente que buscase refugio en la antigüedad. El propio Foucault se encargó de criticar semejantes interpretaciones y, qué duda cabe, uno de sus más lúcidos lectores, G. Deleuze, reparó en diversas ocasiones en cuán inadecuado es pensar el postrero movimiento de la obra foucaultiana como un retorno a los griegos. En 1986, en entrevista mantenida con C. Parnet, era taxativo al respecto: «No —apuntalaba Deleuze—, en absoluto, nada de retorno a los griegos. Foucault odiaba los retornos. Nunca ha hablado de otra cosa más que de aquello que vivía»¹. Sin duda, la obsesión por la actualidad ha sido una constante en la trayectoria intelectual foucaultiana, hasta el punto de que puede afirmarse que toda su labor se ha desplegado como ejercicio crítico del presente. Y los postreros estudios, si bien se centran en esa época que, al menos desde Sócrates hasta los primeros cristianos, dibuja nuestro pasado, parece que lo hacen con el



objetivo de mejor iluminar un tiempo que por su cercanía se demuestra difícil de percibir. Foucault no es un historiador, aun cuando hiciese historia. Es un filósofo, signifique eso lo que signifique. Y nadie que hoy, por su cuenta y riesgo, desde la perspectiva de la filosofía se aproxime con mínimo detenimiento a las propuestas de la antigüedad encontrará demasiadas dificultades para relacionarlas con los problemas que la actualidad nos concede. Se ha convertido en un tópico asemejar el periodo helenístico con el tiempo posmoderno y globalizado en que nos ha tocado vivir. No es a eso a lo que nos referimos. Es conveniente alejarse de los tópicos. Cuando apuntamos a cierta proximidad entre la antigüedad y el presente, nos referimos exclusivamente a las preocupaciones que parecen abundar entre esas minorías sectarias que conforman el grupo de los filósofos. Pero hay tantas coincidencias como desencuentros. Ya no somos griegos. Entre ellos y nosotros hubo el cristianismo, el terror jacobino, Auschwitz. Ya no somos griegos. Y, con todo, ciertas preocupaciones que emergieran en torno a los siglos V y IV a.C. parecen resurgir con fuerza en nuestras ciudades y nuestros libros. La amistad, en primer lugar. La cuestión del placer. El tema de la construcción de la identidad personal. La problemática del poder, observada no tanto desde el punto de vista de las tecnologías o de los aparatos de estado cuanto desde el de la implicación del individuo en su ejercicio. El asunto de la articulación de las singularidades. En general, vivimos un renacimiento del interés por la antigüedad fundado, no tanto en la necesidad de una erudición inútil, como sobre la búsqueda de materiales y propuestas que puedan facilitar la resolución de nuestras más acuciantes preguntas. Porque, ciertamente, en el ámbito académico desde el siglo XIX al menos y de modo prácticamente ininterrumpido los estudios en torno a esos primeros instantes en que se configura el decir filosófico en la historia han tenido atareados a multitud de investigadores, preocupados todos en desentrañar los misterios de nuestro pasado. La actual deriva en que han entrado los trabajos sobre la antigüedad revisten perfiles singulares. En cierto modo, la renovación del interés parece deberse a un ínfimo desvío respecto de las previas investigaciones. No parece discutible que Michel Foucault ha tenido mucho que ver en este resurgir transformado del interés por los estudios de la filosofía grecolatina.

Mas, ¿en qué sentido ha renacido el interés por los autores y escuelas de la antigüedad? ¿Qué novedad puede ser diagnosticada en los desarrollos que ocupan a los investigadores? Se ha entrevistado ya en las brevísimas líneas que preceden. Pues, probablemente, la diferencia reside en el interés práctico que para nuestra actualidad han adquirido las diversas propuestas que el pasado nos oferta y la proximidad de los problemas que se abordan. Es un interés por el hoy más acuciante lo que parece guiar el estudio de esas corrientes o escuelas que surcan el pasado. Sirva de ejemplo a lo que comentamos y de homenaje al recientemente fallecido Paco Vidarte, recordar la reflexión que éste hacía tras impartir un curso sobre Teoría Queer. La dificultad que se le presentaba era la de hasta qué punto la enseñanza de la teoría

¹ G. DELEUZE, «Un retrato de Foucault», en *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1999, p. 183.

queer ha de suponer o permitir la apertura de un proceso de transformación subjetiva, un llegar a ser queer: «me acucia —afirmaba Vidarte— una preocupación eminentemente socrática, muy rancia: *¿Es enseñable la virtud política? ¿Es enseñable lo queer?*»². Observamos cómo una problemática radicalmente nueva, contemporánea, tal que resulta lo queer, exige retornar sobre planteamientos antiguos y, tal vez, permanecer atados a su irresolución. Más allá de las singulares derivas que condujeran a M. Foucault desde una crítica al dispositivo de la sexualidad hasta una genealogía del sujeto de deseo que había de encontrar sus raíces en la antigüedad tardía, lo cierto es que el interés postrero del francés por la filosofía griega y romana parece tener su origen en un desplazamiento de las habituales lecturas que se realizaban previamente: en un desplazamiento del sentido que en torno a los años 60 se ofrece de la antigüedad. Más aún. El interés foucaultiano tal vez se asiente en una deriva intelectual que afecta a gran parte de los pensadores de la época, en concreto a la intensificación de la problemática ética frente a otros cuestionamientos.

No es necesario insistir aquí en hasta qué punto la caterva de filósofos franceses del 68, con Deleuze-Guattari a la cabeza, desplazan sus estudios desde un ámbito estrictamente político hacia el ámbito de las existencias diferenciales, de los devenires y las singularidades, y en particular, hacia la promoción de lo que sin demasiado riesgo pudiera denominarse modos de vida no fascistas. Ahora bien, este desplazamiento se ve confirmado en el campo restringido de los estudios de filosofía antigua por un nombre que ejercerá una influencia difícilmente comparable sobre la obra de Foucault. Ese nombre no puede ser otro que el de Pierre Hadot, quien como se sabe trastocará las lecturas previas que de la antigüedad se habían acometido para dar una relevancia extrema a la dimensión práctica y existencial de la labor filosófica. La traslación desde el ámbito de las preocupaciones políticas a las éticas quedaba perfectamente resumida en la cita con que abriese su famoso artículo titulado «Ejercicios espirituales», y que tanto impactase en el cuerpo de las investigaciones foucaultianas: «Son muchos —escribía Hadot citando a G. Friedmann— quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos»³. La prioridad que se concede a la transformación del existir frente a las mutaciones políticas queda consignada y, de algún modo, refleja el sentir de una época que acaso siga siendo la nuestra. Este desplazamiento de los intereses afectará de forma profunda a Foucault, a sus perspectivas teóricas y no sólo teóricas. Como es sabido, los años ochenta lo dedicará por entero a investigar las relaciones entre la sexualidad y este ámbito que podemos denominar existencial, por cuanto que se ocupa de los modos de vida y de las prácticas de sí. Ahora bien, a lo largo de este breve periodo se produce una evolución. No es un

² P. VIDARTE, «El Banquete uniqueersitario. Disquisiciones sobre el s(ab)er queer» en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005, p. 80.

³ P. HADOT, «Ejercicios espirituales», en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 23.

tiempo homogéneo. Ciertos asuntos parecen desplazar el centro de las preocupaciones en el interior de la problemática postrera que ocupa a Foucault, hasta el punto de que, creemos, frente a las iniciales propuestas éticas se va perfilando una nueva imagen del pensamiento foucaultiano, acaso más rebelde que nunca, tal vez más incisiva. En definitiva, lo que parece construirse es un dispositivo teórico que permite instituir las prácticas existenciales como focos capaces de resistir al imperio de un poder microfísico, de ese poder reticular, difuso y sin afuera que se descubriese durante la década de los setenta.

Es obvio que lo aquí pretendemos plantear se hace sólo a título de hipótesis. Los trabajos foucaultianos trazan una línea que de pronto y de modo abrupto se detiene. La muerte dejó en suspenso ya para siempre una proyección inacabada. ¿Flecha lanzada hacia la noche, como quisiera Habermas? Quizá. Sea como fuere, nuestra obligación frente a los últimos textos foucaultianos no parece ser otra que tratar de rescatar el impulso que los guía. Nos parece que, finalmente, Foucault aborda una tarea esencial a nuestro tiempo, a saber, la articulación entre la dimensión política y la dimensión ético-existencial, la articulación entre la cuestión de las resistencias y aquella otra de la subjetivación. En el fondo, como trataremos de mostrar a continuación, el ejercicio espiritual, la ocupación ética, hacerse un hombre digno, acaso no sea en Foucault sino un preparativo para la revolución social. No se trata de que, como en la aristotélica *Ética a Nicómaco*, la ética sea parte de la política, apenas sí una introducción cuya solución se ha de descifrar en otra parte, sino, más bien, de que, en Foucault, la práctica de sí es inmediatamente un ejercicio de resistencia, una praxis política refractaria, un modo, acaso hoy el primero, de transformación social.

1

Es reseñable que un conjunto de artículos como el que organizasen F. Gros y C. Lévy bajo el título de *Foucault y la filosofía antigua*, ocupado en desentrañar el sentido de las aportaciones foucaultianas que abundan entre 1980 y 1984, apenas sí mencionen la que creemos es la más reseñable de entre todas las presencias teóricas que habitan este periodo de la investigación foucaultiana, al menos la que una mayor fascinación ha podido ejercer sobre el propio Foucault. Siguiendo la intuición deleuziana, se acostumbra a considerar que el interés de M. Foucault durante sus últimos años se centra fundamentalmente en el estoicismo. Ciertamente, el epicureísmo ocupa un lugar menor respecto de éste, aunque convendría atender a las reflexiones que acerca de la amistad se retoman a partir del estudio de los jardines o a la preocupación por los escritos de un autor tan singular como fuera Filodemo de Gadara. El escepticismo apenas fue abordado. El hedonismo cirenaico tal vez sea la más sorprendente ausencia en las investigaciones foucaultianas, pues sin duda la cuestión del placer y la peculiar propuesta de Aristipo parece que debieran haber estado presentes dados el interés en la sexualidad que ocupase al profesor del Collège. Hay muchas ausencias, y la insistencia en las enseñanzas del platonismo y del estoicismo cubren de sombra otras que probablemente el lector tenga derecho de añorar.



Con todo, ello debe ser achacado a las iniciales proyecciones que gobiernan los trabajos foucaultianos y que, creemos, quedan perfectamente expresadas tanto en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* como en las exposiciones orales que se recogiesen bajo el título de *La hermenéutica del sujeto*. En ambos casos, la labor foucaultiana parece consistir en la construcción de una crítica genealógica de nuestra actualidad. Una y otra vez, el final de la historia que se dramatiza es el mismo: el cristianismo, la emergencia de esa configuración despótica del poder que es la pastoral. Los grandes textos que de esta última etapa del pensar foucaultiano nos han llegado dibujan una caída, la larga historia de un error. No se trata ya de que no seamos griegos, que no lo somos. Es que es una suerte no serlo, puesto que los griegos abocaron al mundo a la cristiandad, a la imposición de un poder que, bien es verdad que con importantes transformaciones, aún perdura. La historia de occidente no es, para Foucault, la historia de un olvido, es la historia de un error filosófico-político, de una equivocación en la estrategia, de mil fallos tácticos. Nuestra historia es la historia de los vencedores y, como tal, toda genealogía de la antigüedad que se precie ha de dar cuenta de los motivos de esa victoria, del juego de fuerzas que lleva a la imposición de la dominación cristiana.

Pero, por debajo de la descripción de las fuerzas que triunfan, por detrás de esa corriente central que derivará en la construcción de la *potestas* cristiana, se abordan otras figuras. Como hemos apuntado, ahí relumbran las reflexiones acerca de los jardines epicúreos. También las inicialmente breves y sin embargo finalmente centrales referencias a esos personajes que Juliano el apóstata confundiese con los primeros cristianos, esas figuras capaces de quemarse vivos para morir como Hércules, esos individuos que vieran en los animales el ejemplo de la virtud y se quisieran dioses de la pobreza, ascetas del despojamiento: los cínicos. M. Foucault dedicará el último de sus cursos del Collège de France al análisis de estos más que peculiares filósofos. Allí parece encontrar una forma de filosofía que acaso pudiera caracterizarse como ejemplar. Como muy oportunamente ha señalado F. Gros, tal vez haya sido en las figuras cínicas donde Foucault diese, apenas sí unos meses antes de morir, con la imagen ejemplar de esa filosofía conforme a la cual durante años había trabajado⁴: una filosofía entendida, ya en el curso de 1982, como forma extrema de militancia⁵.

La pasión foucaultiana por el cinismo parece enmarcarse en el interior de la más amplia ofensiva anti-platónica de la que participa el autor francés junto a otros filósofos en esa misma época. Las referencias de interés que en *La hermenéutica del sujeto* aparecen se encuentran enmarcadas dentro de los estudios que dan prioridad a las apuestas estoicas. En concreto, la lectura se hace a través de las citas que introduce Séneca acerca de Demetrio. La cuestión se juega inicialmente en torno al conocimiento y a la verdad: Demetrio habría apostado, frente a un saber que fuera mero entretenimiento inútil, desciframiento de la realidad o adorno cultural, por un saber relacional capaz de producir una transformación en aquel que conoce. No

⁴ F. GROS, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 160.

⁵ M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México D.F., 2002, p. 144.



habría más conocimiento útil que ese que nos prepara para los combates de la vida, para el ejercicio de la lucha cotidiana. El Demetrio citado por Séneca pondría en primer plano el modelo del filósofo como atleta, como aquel que se encuentra bien entrenado en toda una serie de gestos que le permiten vencer en las pruebas que la existencia le pone por delante. El buen atleta no conoce todos los gestos posibles, sino sólo los que le han de ser útiles en la lucha, los que merecen ser conocidos. A Foucault parece ya interesarle cómo el cinismo desplaza el interés de la filosofía hacia en ámbito de la expresión corporal y de la experiencia combativa. Porque, como se apunta, en Demetrio la comparación de la filosofía y del entrenamiento atlético resulta central. El filósofo es aquel que se ejercita en toda una serie de gestos que le permiten estar armado y preparado frente a los reveses de la fortuna, aquel que se prepara para el combate y es capaz de permanecer en pie como resistente.

En relación a esta cuestión del conocimiento se han desplegado los desacuerdos entre M. Foucault y P. Hadot, tan próximos en otros asuntos. Como es sabido, Hadot considera que las escuelas antiguas tienen como objetivo el acceso a una conciencia cósmica cuyo resultado sería la identificación del yo con la perspectiva de la objetividad universal. De este modo, la subjetivación antigua no consistiría tanto en la construcción del yo como obra de arte, tal y como plantea Foucault, ni el trabajo ético consistiría en el desarrollo de una estética de la existencia, sino que más bien se revelaría como ejercicio de superación del yo, mecanismo a través del cual el yo se sitúa en la totalidad y se siente parte de ella. Sin duda, la lectura acometida por Hadot, y que obviamente pone en primera línea la cuestión del conocimiento, pues que no otra sería la vía de acceso a la conciencia cósmica de lo universal, es útil a la hora de evaluar las apuestas platónicas o aristotélicas, pero también las epicúreas y la corriente central del estoicismo. Sin embargo, acaso resultan poco adecuadas cuando uno se aproxima a las opciones cínicas como la de Demetrio o a ciertos estoicos heréticos como Aristón de Quíos, quien, según cuenta Diógenes Laercio, al igual que Aristipo de Cirene, rechazaba por inútiles las enseñanzas de la cultura y sólo consideraba apropiado el estudio de la filosofía⁶. La tradición cínica descuida el conocimiento del cosmos, de la lógica, la música, la geometría o la física, y parece centrarse exclusivamente en los conocimientos útiles para esa lucha cotidiana que supone la conversión a la sabiduría, el camino hacia la virtud. Sólo merecen la pena los conocimientos que nos preparan y nos protegen contra el azar. No parecen, por tanto, los cínicos preocupados en acceder a esa perspectiva capaz de superar la mirada individual y de instalarse en la contemplación de lo universal. En ese sentido, Foucault ha podido desarrollar su lectura de la antigüedad en función no de un vector de conocimiento objetivo de la naturaleza, sino en función de otro de conocimiento estrictamente ético. Esto le ha permitido, sin duda, optar por la lectura de la filosofía en términos de estética de la existencia, como construcción de sí mismo, como actividad creativa de sí consigo. Pero, sobre

⁶ D. LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, II, 79-80, trad. C. García Gual, Alianza, Madrid, 2007.

todo, le ha ofrecido la posibilidad de desplegar una comprensión de la verdad divergente de la que habitualmente se ofrece: una verdad que es, inmediatamente, existencial, verdad ética: no tanto enunciación de contenidos verdaderos cuanto fabricación de una vida verdadera. Es ahí donde comenzará a dirigir sus estudios en relación a la parresía, y a raíz de los cuales podrá desvelar la proyección política refractaria del cinismo antiguo.

La parresía, que puede traducirse como «franqueza» o «sinceridad», significa etimológicamente «decir todo», y suele utilizarse como sinónimo de «hablar libre», «hablar claro» o «hablar verdadero». En definitiva, la parresía supone decir la verdad, pero no sólo una verdad que estuviera referida a los contenidos de lo que se dice, sino que afecta y acoge a la verdad de aquel que habla. La parresía alude a la calidad del sujeto, a su existencia, y, por ello mismo, exige de ciertas condiciones para su actualización. En *La hermenéutica del sujeto*, en la lección del 10 de marzo, Foucault acometerá una primera aproximación a esta práctica parrésica a través del análisis de diversos textos del antes mencionado Filodemo de Gadara, para continuar con Galeno y concluir en la carta 75 de Séneca a Lucilio. Lo que vienen a demostrar estos análisis es que lo que define la parresía no es tanto la adecuación de lo que se dice con aquello acerca de lo cual se habla, digamos con el objeto de la enunciación, cuanto la adecuación de lo que se dice con aquel que habla, con el sujeto de la enunciación. Más aún, en el fondo, de lo que se trata es de la correspondencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta: entre decir y existir, entre palabra y vida. Dirá la verdad sólo aquel que sea capaz de refrendar lo que dice con sus actos, sólo aquel capaz de sostener una existencia verdadera.

2

Michel Foucault no abordará la parresía cínica hasta 1983, cuando lo haga a través del análisis del cuarto discurso de Dión Crisóstomo sobre la realeza, en el cual el autor del siglo I d.C. ficciona el encuentro que supuestamente tuvo lugar entre Alejandro y Diógenes de Sinope. La anécdota tal y como la recogiese D. Laercio es de sobra conocida: «Cuando [Diógenes] tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: ‘Pídeme lo que quieras’. Y él contestó: ‘No me hagas sombra’⁷. La reconstrucción que acomete Dión Crisóstomo de la colisión entre rey y filósofo permite a Foucault hacer hincapié en el modelo que años antes, allá por 1976, caracterizase como nietzscheano el modelo de la guerra. Todo el diálogo entre los personajes se desarrolla bajo la forma de una lucha, de una batalla: Diógenes lanza sucesivos ataques que, progresivamente, conducen a la derrota del rey: a una derrota que, paradójicamente, va a permitir a Alejandro triunfar sobre sí mismo, liberarse del mal y alcanzar el dominio de sí: devenir verdaderamente rey. Probablemente, donde mejor se explicita el funcionamiento del modelo cínico sea

⁷ *Ibid.*, vi, 38.

en la comparación con el modelo socrático del cual deriva. Foucault se muestra clarividente en este punto:

Mientras que el diálogo socrático traza un camino intrincado y tortuoso desde una comprensión ignorante hasta una ignorancia reconocida, el diálogo cínico es mucho más parecido a una lucha, una batalla o una guerra, con cimas de gran agresividad y momentos de calma pacífica —intercambios pacíficos que, por supuesto, son trampas adicionales para el interlocutor—⁸.

Sin duda, Foucault se centra en mostrar las diferencias entre el modelo socrático y el cínico, puesto que lo que le interesa es mostrar un ejercicio filosófico dirigido no tanto hacia el conocimiento y la conciencia, cuanto en el sentido del dominio de sí: no tanto en su función epistemológica cuanto en su función ético-política. Sin embargo, no se debe olvidar que el trabajo cínico es heredero del proyecto socrático. En un caso como en otro, a lo que se apunta en el diálogo es a la interiorización por parte del interlocutor del sistema de valores del parresiasés y de la mecánica dialógica misma: en definitiva de lo que se trata es de obtener la transformación subjetiva de aquel a quien se interpela, su conversión a la filosofía. P. Hadot lo ha observado para el caso de Sócrates: «Una vez concluida la discusión [con Sócrates], el interlocutor no ha aprendido nada. E incluso, ya no sabe nada en absoluto. Pero a lo largo de la discusión ha experimentado en qué consiste la actividad del espíritu; es más, se ha convertido en el propio Sócrates, es decir, en la interrogación, el cuestionamiento, el distanciamiento consigo mismo»⁹.

El resultado del diálogo socrático es la interiorización por parte del interlocutor de la mecánica misma del diálogo, que es en sí mismo ironía e interrogación, puesta en entredicho y afirmación de la ignorancia docta. Como si de un proceso de posesión se tratara, el demonio socrático acaba invadiendo el alma de la víctima que, tras el encuentro, va a quedar ya para siempre dividida en dos, en sí misma y en Sócrates que pregunta, encerrada por tanto en el proceso mismo del diálogo cuestionador que apunta al reconocimiento de la propia ignorancia y, finalmente, al conocimiento de sí. Del mismo modo, el diálogo cínico supone la interiorización de la mecánica cínica en el alma del interlocutor. Poseído por Diógenes, Alejandro no podrá sino afirmar que, de no ser él mismo, querría ser Diógenes. Como observara Foucault, el resultado del diálogo cínico no consiste en «llevar al interlocutor a una nueva verdad, ni a un nuevo nivel de autoconciencia; es llevar al interlocutor a interiorizar esta lucha parresiasésica —a luchar en su interior contra sus propios errores— y a comportarse consigo mismo de la misma manera que se comportaba Diógenes»¹⁰.

Así, el trabajo ético aparece inmediatamente en la práctica cínica en su dimensión política: la relación de Diógenes con Alejandro es, obviamente, una relación entre dos fuerzas; pero, lo que inicialmente parece más importante, la rela-

⁸ M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 170.

⁹ P. HADOT, *Elogio de Sócrates*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 33-34.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, p. 174.

ción de Alejandro consigo mismo, la relación de sí consigo tras el aprendizaje cínico, es también una relación entre fuerzas, una relación de lucha, de combate. La subjetivación aparece en las propuestas cínicas como el lugar de un enfrentamiento microfísico y como espacio para el despliegue de una estrategia, aquella que debe llevar a la victoria de la verdad sobre la *potestas* social, de la filosofía sobre la realeza. En este sentido, la ética aparece como parte de la política: las prácticas de subjetivación son de modo inmediato juegos en el campo de una microfísica del poder, dado que las fuerzas que constituyen al sujeto son en sí mismas anónimas, asubjetivas. La relación de sí consigo es una relación de fuerzas, de voluntades de poder en el sentido nietzscheano, un conflicto entre potencias. Pero, más aún, en el límite, lo que parece descubrir Foucault en la práctica parrésica de los cínicos es una verdad que, siendo fuerza, aparece además como resistencia, y, en concreto, como resistencia al poder político, a la dominación despótica.

¿En qué sentido la fuerza de la verdad es conceptuada por Foucault en tanto que resistencia? Merece la pena introducir de nuevo una breve comparación entre la estrategia socrática y la estrategia cínica. Si bien la práctica cínica es heredera de las propuestas socráticas, la radicalización de éstas supone su transformación y el consiguiente desplazamiento del sentido. La ironía socrática es una máscara a través de la cual el filósofo busca parecer inferior de lo que es. Así, Sócrates finge ser más ignorante que su interlocutor, cuando en verdad es más sabio, pues conoce su ignorancia. Al contrario que en el socratismo, en el cual la inferioridad es sólo fingimiento, máscara, la práctica parrésica cínica exige que el filósofo se encuentre en posición de inferioridad respecto de su oponente dialéctico, que exista un diferencial de fuerzas que beneficie al interlocutor. De ahí que el filósofo cínico se muestre como ejemplo de despojamiento, que su primer gesto consista en la renuncia a toda riqueza o propiedad, a cualquiera que sea el cargo público o el estatus social. El cínico ha de rechazar todo para investirse con los exclusivos poderes de la verdad. Es esta verdad, que en el espacio sociopolítico se presenta como fuerza menor, la que, a través de los diversos envites del enfrentamiento parrésico, va a triunfar sobre la fuerza mayor. El ejemplo de esto no es, obviamente, otro que, de nuevo, el encuentro entre Diógenes y Alejandro. El rey puede en cualquier instante acabar con la vida del filósofo perro, con sus burlas e insultos, y sin duda está a punto de hacerlo en al menos dos ocasiones. Sin embargo, la improvisación retórica permite a Diógenes resistir desde su posición de inferioridad y aparente impotencia, hasta el punto de lograr finalmente alcanzar su objetivo, desactivar al oponente.

Foucault ha reseñado cómo la práctica parrésica se opone a la adulación¹¹ y, en la medida en que lo hace, permite la articulación de la cuestión ética y de la problemática política: es la bisagra que une la temática del gobierno de uno mismo con la del gobierno de los otros. La parrésia cínica y, más en general, la parrésia del mundo helenista, es, en ese sentido, una práctica sociopolítica cuyo sostén es la posición de inferioridad de aquel que habla y dice la verdad frente a quien es interpelado:

¹¹ Cf. M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, p. 354 y ss.

hace aparecer la verdad como fuerza menor, por tanto como resistencia, frente al poder del príncipe, frente a la fuerza política. Contra la adulación, que impide al interlocutor el conocimiento y el gobierno de sí, la parresía le ha de permitir establecer una relación autónoma de sí consigo. La meta de la parresía es la independencia de aquel a quien se interpela. Justo a la inversa, por tanto, de lo que ocurre en la práctica de la adulación. El adulador, que se encuentra en posición de inferioridad respecto del adulado, trata de ganarse los favores del poderoso y, en esa misma medida, al tiempo que impide al superior conocerse a sí mismo, endurece el desequilibrio de fuerzas. El filósofo cínico en tanto que parresíastés juega también desde una posición de inferioridad y de resistencia, y, sin embargo, al desplegar su existencia y su praxis conforme a la verdad, logra que el poderoso interiorice la exigencia del dominio de sí y, en el límite, el rechazo activo de toda forma de ejercicio del poder político. La práctica de la parresía cínica aparece en las descripciones foucaultianas, así, como un constante e ininterrumpido ejercicio de resistencia contra el poder político que, al ser interiorizado, se actualiza como combate contra lo que en el sí mismo resta de príncipe. Por tanto, la filosofía cínica, en su dimensión existencial y ética, no consistiría sino en un resistir(se), en una lucha de sí consigo, en una ardua labor de resistencia a través de la cual el sujeto se constituye como sujeto verdadero y, sobre todo, como sujeto frente a la ley y al príncipe: en definitiva, como sujeto refractario.

3

Dada la trayectoria política foucaultiana, no es de extrañar la fascinación que ejerciera sobre él la propuesta cínica. No es ya que no se haya producido una ruptura violenta entre los asuntos que Foucault tratara en la década de los 70 y las últimas preocupaciones que le acucian; es, más aún, que las propuestas filosóficas que le sedujeran durante los postreros años creemos han de ser leídas en continuidad con los intereses políticos previos. De algún modo, la aproximación a los cínicos va a permitir a Foucault delimitar una praxis filosófica resistente, un estilo de vida refractario que no hace sino reincidir en la tendencia teórica descrita durante la década de los 70, dibujar, en ello, una línea de subjetivación microfísica y rebelde, una verdad potente, crítica y combativa. Hasta el punto de que las lecturas que durante sus últimos años acomete de la Ilustración no debieran ser comprendidas sino a raíz de esta la revelación cínica. Foucault, quien en su final aproximación a la esencia del espíritu ilustrado, como se sabe, se declarase —acaso a modo de burla seriocómica de estilo cínico— kantiano, acomete una reivindicación del proyecto de las luces y de la filosofía moderna a partir de su consideración ética. La Ilustración habría sido, ante todo, un *ethos* y, en concreto, un *ethos* crítico para con el presente¹². Mas, ¿no será precisamente el *ethos* cínico lo que Foucault descubre en la Ilustración?

¹² Cf. M. FOUCAULT, «¿Qué es la Ilustración?», en *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 342.





No es éste lugar para opinar sobre la inmensa influencia de una figura como la de Diógenes en la constitución del proyecto ilustrado, que, sin duda, ha analizado con bastante fortuna H. Niegues-Pröbsting¹³. Sí contra la distinción que establece Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*, entre una doctrina cínica aceptable por crítica y una actitud que, por consentir con el poder, resultaría deleznable. Foucault, creemos más acertadamente que el alemán, si bien no distingue propiamente entre doctrina y actitud, hace resaltar el cinismo como *ethos*. Y es a partir de esa consideración que Foucault parece encontrar una línea de convergencia entre el *ethos* cínico, entendido éste como actitud crítica y construcción de una existencia conforme a la verdad, y el ejercicio ilustrado como toma de posición también a favor de la verdad y, sobre todo, como práctica arriesgada que exige la valentía del filósofo. La Ilustración, siguiendo la lectura kantiana, no respondería sino a la exacción de atreverse a saber: a la modulación moral, por tanto, conforme a la verdad. Es necesario hacer resaltar la parte de atrevimiento más que la del saber. Porque de lo que se trata, en definitiva, en el proyecto ilustrado no es tanto de la elaboración de unos conocimientos objetivos ni del rigor científico, sino de acometer una transformación subjetiva, de superar la minoría de edad y el estado de obediencia, de devenir valiente y de ser capaz de vivir conforme a la razón, de entrar en el juego de la verdad, de poner la propia vida en juego y de arriesgarse por la verdad. En ese sentido, el *ethos* ilustrado, al menos tal y como Foucault atiende al mismo, se sitúa en continuidad, en línea de herencia con el cinismo, con el ejercicio existencial de Diógenes.

Al fin, describir las variantes de esa actitud que es la propia del filósofo, ese *ethos* que se atreve a la verdad, ha sido el último proyecto en vida de Michel Foucault. No a otra cosa que a su análisis dedicó el último curso que dictase en el Collège de France bajo el título de *El coraje de la verdad*. Qué duda cabe de que el cinismo ocupará un lugar principal. La existencia vivida sin disimulo, en el escándalo de la verdad manifestada, expresada en la desvergüenza perruna, como vida soberana, irreductible al poder, al gobierno de los otros, a las costumbres más asentadas y a las leyes más férreas; todo ello parece confluir en las propuestas foucaultianas hasta el punto de que llega a identificar el cinismo con el que sería el proyecto filosófico mismo: como movimiento por el cual la vida deviene diferente, otra. La figura de Diógenes resplandece, así, como ejemplo de valentía y de generosidad, de una vida dedicada al cuidado de los otros como medio del cuidado de sí, como atajo hacia la virtud. Pero también como ejemplo de «'Militantisme' comme vie révolutionnaire»: de una militancia revolucionaria bajo la forma «du style d'existence, en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs, et manifeste par la forme visible de son existence immédiate la valeur évidente d'une autre vie qui est la vraie vie».

Foucault parece aproximarse a esa reivindicación de una existencia cínica alterada conforme a los juegos de la verdad y el atrevimiento, de una vida no ya

¹³ H. NIEGUES-PRÖBSTING, «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración», en R. BRACHT BRANHAM y M.-O. GOULET-CAZÉ (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la antigüedad y su legado*, Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 430 y ss.

conforme a los parámetros esteticistas de la creatividad, sino conforme a la proyección política de una vigilancia encaminada a, sin proselitismo, cambiar la conducta de los demás y, en ello, la configuración del mundo en el sentido de la independencia y la libertad. Si comenzáramos recordando las palabras en que Deleuze afirmara que Foucault no habló nunca sino de aquello que vivía, tal vez podamos concluir recordando que acabó hablando precisamente de eso que acaso haya sido lo esencial de su existencia, a saber, de la militancia filosófica extrema, de una vida implicada políticamente hasta el fondo en el cuidado de la verdad y contra las costumbres que nos cercan y configuran, de un existir ocupado en el ejercicio de la crítica e insistente en el gesto de atreverse a pensar. Así, finalmente, Foucault parece aproximarse a esa figura resplandeciente que Platón definiese como la de un Sócrates furioso.

