



Michel Foucault, pensador de la soberanía: notas por una genealogía de la vida ética¹

Michel Foucault, thinker of sovereignty: notes for a genealogy of the ethical life

Rodrigo Karmy Bolton

Psicólogo, magíster en Filosofía por la Universidad de Chile, profesor en el Centro de Estudios Árabes, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile, e-mail: rkarmy@gmail.com

Resumen

El presente ensayo se propone dilucidar el modo en que el problema de la soberanía tiene lugar en el pensamiento de Michel Foucault. Su tesis es que la soberanía aparece de tres formas a lo largo de su obra: en primer lugar, bajo la rúbrica de la “soberanía jurídica” propia del “modelo del Leviatán”; en segundo lugar, en la forma de una “soberanía política” que se despliega en la época de la gubernamentalidad neoliberal y, en tercer lugar, la “vida soberana” que constituye un lugar para articular una genealogía de la vida ética en Occidente. Esta última forma de situar la soberanía representa un intento, por parte de Foucault, de pensar en una noción de la Ilustración (*Aufklärung*) en la forma de una “actitud” más allá de cualquier época histórica.

¹ El presente ensayo se pudo escribir gracias al Proyecto Fondecyt 11110024 “Angelología islámica. Elementos para una genealogía teológica de la gubernamentalidad en el islam” del año 2011-2012 adscrito al Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile.

Palabras clave: Soberanía jurídica. Soberanía política. Vida soberana. Bios.

Abstract

This essay shows the way that the problem of sovereign has a place in Michel Foucault's thought. The thesis that we argue is that the problem of sovereign appears in such three ways around Foucault's works: the first way, shows sovereignty under the name of "juridical sovereignty" that responds at the "Leviathan model"; the second way, appears under the name of "political sovereignty" that spreads its field over the neoliberal governmentality era, and, in the third way, the "sovereign life" that constitutes the point that articulates a genealogy of the ethical life in Western culture. This last way is a Foucault's attempt to think in a new notion of Enlightenment (Aufklärung) as an attitude, more than a precisely historical era.

Keywords: Juridical sovereignty. Political sovereignty. Sovereign life. Bios.

Introducción

El título del presente ensayo es explícitamente provocador. Se propone como una interrogación acerca de un cierto prejuicio académico que se ha ido instalando en torno a los trabajos de Michel Foucault y que dice así: Foucault habría dejado de lado el problema de la soberanía a la hora de comprender el problema del poder para situar la analítica en sus "prácticas efectivas". Si bien, nadie dudaría del desplazamiento ejercido por Foucault respecto de ello, una cosa sería el "[...] decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder" (AGAMBEN, 2003, p. 17) y otra muy diferente es si a partir de dicho "abandono" se podría concluir que Foucault no sería un pensador de la soberanía (en contraste con un Hobbes o un Schmitt, por ejemplo). La tesis de nuestro ensayo es que, si bien es cierto la premisa de Agamben respecto del desplazamiento metodológico de Foucault respecto del problema del poder, ello no constituiría argumento para afirmar que la obra foucaultiana no aborda el problema de la soberanía. Porque una cosa sería abandonar el "modelo" jurídico-institucional del poder, y otra muy diferente, es renunciar a

plantear su problema de otro modo. De hecho, si se revisan sus clases y textos, se podría decir que, a lo largo y ancho del trabajo foucaulteano, el problema de la soberanía no dejará de estar presente en su obra. Cuando parecía haberse desplazado, ésta reaparece bajo otra mascarada, cuando parecía haberse suspendido, ésta exhibe una nueva dimensión. Así, se podría decir que el trabajo filosófico de Foucault se plantea como un conjunto de estrategias para sortear los espectros de la soberanía.

Estrategias que, en efecto, implicarán abandonar el mentado “modelo” jurídico-institucional para poder plantear las condiciones de su crítica (dado que la soberanía no puede criticarse, es decir, limitar su propio poder), descubrirla en la razón gubernamental de carácter neoliberal que, sólo en apariencia, decía no tener nada que ver con ella, e intentar dislocarla trazando la genealogía de su resistencia en la ensombrecida y antigua figura del cinismo de la época greco-latina. Así, nuestra apuesta consistiría en leer a Foucault al revés y ver la insistencia con que golpea el problema de la soberanía. En esta vía, las estrategias foucaulteanas, distinguirán tres diferentes tipos de “soberanías” que, a la vez que constituyen tres figuras diferentes, permiten interrogar a la razón de Estado en la época de su fin.

La primera, es aquella que aparece en Foucault bajo la denominación de “soberanía jurídica” y que se sitúa como contraste de aquella otra que emergerá desde el siglo XVIII que, ya desde 1974, llevará el nombre de “biopoder”. Esta “soberanía jurídica”, que en la perspectiva foucaulteano responde al modelo del Leviatán sobre el cual se erige toda la filosofía política moderna y que se orienta en razón de la neutralización de la guerra será, por tanto, aquella que llevará la signatura del Rey. Todo derecho lleva consigo al Rey en su centro y, por eso, éste constituirá una forma muy precisa de ejercer el poder que, sin embargo, será completamente alterada con la irrupción del biopoder, produciéndose un verdadero “envés” entre ambas tecnologías del poder.

La segunda, es algo diferente, pero constituye un efecto de la hibridación que experimenta la “soberanía jurídica” para con el biopoder. Y será en las clases de 1979 tituladas *El Nacimiento de la biopolítica* donde Foucault cambia el adjetivo que utilizará para situar a esta nueva forma de soberanía que se identificará enteramente con la

gubernamentalidad neoliberal. El cambio de adjetivo desplaza la dimensión “jurídica” con la cual Foucault había caracterizado al otrora “modelo del Leviatán”, por aquella “política” que designará a la forma de la gubernamentalidad neoliberal como un modo muy específico, y a la vez, muy paradójico, de ejercer una soberanía. Una soberanía enclavada ya no en el régimen del Estado, sino en aquél del mercado, una soberanía que ya no pondrá el acento en el exceso de su ejercicio, sino en la frugalidad de su “auto-limitación”.

La tercera constituye una soberanía del todo singular, toda vez que Foucault la identificará a los modos de la *parresía* (del “decir verdadero”) presente en una línea oculta de la filosofía occidental en la que aparecerá la figura del cínico. Este último ejercerá un “coraje de la verdad” no en razón de un “conocimiento de sí” sino de un “cuidado de sí” y de los otros. En la perspectiva foucaulteana ésta soberanía prometería una cierta “estética de la existencia” que atravesaría a toda la historia occidental en diversas figuras que apuntarán hacia la constitución de un *bíos* enteramente aletúrgico que, como veremos, permitirán a Foucault situar el lugar de la filosofía como un *ethos* es decir, como una actitud crítica frente a nosotros mismos que se jugaría bajo el precepto: “ten el coraje de cuidarte a tí mismo”.

Se advierte, por tanto que, a diferencia de un cierto sentido común académico que ha sido “domesticado” en función de minimizar la cuestión de la soberanía en Foucault, ésta no deja de retornar a lo largo y ancho de su obra. Y por cada retorno habrá, sin embargo, una diferencia: “soberanía jurídica”, “soberanía política” y “vida soberana” serán los modos de un retorno en los que se jugarán diferentes formas de soberanía que operan ya sea para “dominar” en el *Ancien Régime* (“soberanía jurídica”), “gobernar” en la época neoliberal (“soberanía política”) o dislocar a las otras soberanías en base al “cuidado de sí” (“vida soberana”).

Soberanía jurídica

“Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán –escribía Foucault en sus clases de 1976–, al margen del campo

delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado [...]” (FOUCAULT, 2000, p. 42). Es sabido que una de las apuestas más fundamentales de Foucault, es el haber desplazado el modelo jurídico-institucional del poder privilegiado por la filosofía política moderna, por una verdadera “analítica” que se resuelve en indagar el modo en que operan las “relaciones de poder” en toda su inmanencia. Dicho desplazamiento implica “[...] captar el poder por el lado extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio” (FOUCAULT, 2000, p. 37). Como ya anunciaba en *Vigilar y Castigar* para Foucault se trata de atender mucho más la fuerza de los “ilegalismos” que a la legitimidad en la que se articula el derecho. En este sentido, el poder deja de ser analizado en el plano de la “intención” o de la “decisión” para desplegar una reflexión en torno a sus “prácticas efectivas” (FOUCAULT, 2008).

En efecto, en su clase del 14 de Enero de 1976, mientras expone su propio periplo intelectual y después de insistir en que se trataría de captar el poder por el borde cada vez “menos jurídico de su ejercicio” Foucault plantea su segunda “consigna” que aleja cualquier concepción respecto de alguna “intención” o “decisión”:

Había que estudiar el poder, al contrario, por el lado en su intención –si la hay– se inviste por completo dentro de prácticas efectivas reales: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa, donde está en relación inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisoria, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales (FOUCAULT, 2000, p. 37).

Me interesa de sobremanera esta “segunda consigna” allí donde ésta es explícita en estudiar el poder “por el lado de su cara externa”, prescindiendo como es sabido, de cualquier “intención” o “decisión”. Abordar el problema por el lado de su cara externa indica una aproximación a éste desde el lugar de sus prácticas efectivas. En otras palabras, la “analítica del poder” que nos propone Foucault vuelve sobre el problema de la soberanía mostrando el “lado externo” de ésta que se identifica plenamente con el despliegue descentrado y múltiple de sus prácticas. El Leviatán será, en este sentido, mucho menos la unidad del

“Dios mortal”, cuanto el artificio de los innumerables mecanismos que le apuntalan.

Para poder ejercer su “analítica” Foucault contrastará en sus clases de 1976, el “modelo del Leviatán” con el “modelo de la guerra” que funcionará como un antídoto necesario para visibilizar a dichos mecanismos: si el primero reduce la dinámica del poder a la “represión” de las fuerzas, el segundo enfatizará el modo en que éste las incrementa, si el primero hará referencia a la tierra, el segundo lo hará al atravesamiento de los cuerpos. Modelo de la guerra que permitirá a Foucault extender su genealogía hacia el surgimiento de la “guerra de razas” a través de lo cual, podrá volver sobre el problema del biopoder que ya había anunciado en 1974, allí donde la guerra de razas como “contra-historia” será capturada bajo el poder soberano para dar lugar al racismo de Estado. La “estatización de lo biológico” que configura el nuevo marco del biopoder, será una deriva de la otrora soberanía jurídica ahora enteramente penetrada y alterada, por el nuevo poder sobre la vida.

No está de más recordar que, paralelamente a sus clases, al inicio del célebre capítulo V de *Historia de la sexualidad*, de 1976, la noción de “soberanía jurídica” no se la contrasta con la otrora “guerra de razas”, sino que más bien, se la dispone en la función del derecho de muerte:

Durante mucho tiempo —escribe Foucault— uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja patria potestas que daba al padre de familia romano el derecho de “disponer” de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había “dado”, podía quitarla (FOUCAULT, 1986, p. 163).

Esta será la “soberanía jurídica” propia del *Ancien Régime* y que Foucault resumirá en la fórmula: “hacer morir, dejar vivir”. Sólo el soberano puede matar pero, a la vez, en su enorme poder de muerte, se deja entrever su absoluta impotencia para “hacer vivir” que será la fórmula exactamente inversa a la anterior, desde la cual funcionará el biopoder.

A esta luz, resulta decisivo el que esta “soberanía jurídica” que tenía exclusiva potestad sobre el derecho a muerte, se verá completamente alterada por la irrupción del biopoder. Este último, no dejará de lado a dicha soberanía, sino que la “penetrará” al punto de alterarla ostensiblemente: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe —escribe Foucault— a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar [...]” (FOUCAULT, 1986, p. 166). Lejos de un retorno del “viejo derecho de matar” lo que se pone en juego en la vocación genocida de los poderes modernos remite a que la otrora “soberanía jurídica” se ve estructuralmente alterada por la irrupción del biopoder, al punto en que cada uno de dichos poderes (soberanía y biopoder) no constituirán más que el reverso especular el uno respecto del otro. Así, entre el “viejo derecho de matar” y el “nuevo poder sobre la vida” se desenvuelve un “envés” que los yuxtapone permanentemente. En este sentido, el énfasis de Foucault se plantea en la discontinuidad existente entre el “viejo derecho de matar” y el “nuevo poder sobre la vida”, pero cuyo desplazamiento no supone una simple sustitución de una soberanía por un biopoder (como propiciaría una hipótesis de carácter “secuencial”), sino más bien, una enorme transmutación de las racionalidades políticas hará que cada una lleve consigo el silencioso espectro de la otra.

Soberanía política

Foucault es reacio a todo retorno de lo viejo. Su filosofía puede ser concebida como una estrategia para conjurar todo retorno y abrir el singular campo del acontecimiento. En estas condiciones, el énfasis foucaulteano en la discontinuidad también se expresa en un cambio de adjetivo a la hora de caracterizar a la soberanía. Si, como hemos visto, la soberanía del *Ancien Régime* se definía como una soberanía propiamente “jurídica”, la nueva escena del biopoder abrirá las condiciones para una nueva soberanía que, para Foucault, no se caracterizará a partir del adjetivo “jurídico” sino que se desplegará en las nuevas formas de gubernamentalidad como una soberanía

enteramente “política”. Tres años más tarde de haber situado el envés entre las dos racionalidades del poder, Foucault problematiza una nueva forma de soberanía propia de la nueva escena gubernamental de finales de los años 70.

En su clase del 10 de Enero de 1979 tituladas *El Nacimiento de la biopolítica* Foucault recuerda al público asistente que en sus clases de 1978 tituladas *Seguridad, Territorio, Población* ya había puesto en discusión el problema del “arte de gobernar” (FOUCAULT, 2006), a partir de lo cual, plantea lo siguiente:

Hice a un lado, entonces, todo lo que suele entenderse y se entendió durante mucho tiempo como el gobierno de los niños, el gobierno de las familias, el gobierno de una casa, el gobierno de las almas, el gobierno de las comunidades, etc. Y no tomé en consideración, y tampoco lo haré este año, más que el gobierno de los hombres, en la medida –y sólo en la medida– en que se presenta como ejercicio de la soberanía política (FOUCAULT, 2007, p. 17).

Y más adelante, Foucault insiste:

Querría determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica de gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos en conjunto para gobernar de la mejor manera posible. En suma, es el estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política (FOUCAULT, 2007, p. 17).

¿Cómo es que se produce el cambio del “adjetivo” entre aquella “soberanía jurídica” que respondía al modelo del Leviatán y esta “soberanía política” que se ejerce en la nueva escena de la racionalidad neoliberal? ¿Qué sería lo que diferenciará a lo “jurídico” respecto de lo “político”? ¿Que distinguiría a una forma soberana respecto de la otra?

Pues bien, habría que iniciar un largo estudio de los usos foucaulteanos del término “política”, pero de modo más específico, se podría decir que el adjetivo “política” utilizado aquí podría caracterizar a la época neoliberal como una nueva formulación del problema de la soberanía. Más específicamente, se trataría de mostrar el modo en que una cierta práctica gubernamental se incorpora al interior de las

lógicas de una razón de Estado. En este sentido, esta soberanía será “política” y no propiamente “jurídica” porque este último adjetivo se restringía a los límites clásicos del Estado, cuando lo que estará en juego en la época neoliberal, será más bien una forma de soberanía no estatal que hará del mercado (y ya no el derecho) el nuevo soporte del ejercicio político. En este sentido, podríamos decir, esta soberanía será propiamente “política” precisamente porque opera sustituyendo a la razón jurídica de la soberanía del Rey, por la razón económica de la soberanía del Capital. Foucault caracteriza a este desplazamiento con el giro que introduce la veridicción, a saber, que el Estado producirá su fundamento no a partir de lo legítimo o ilegítimo que definía a la “soberanía jurídica”, sino a partir de la diferencia entre el éxito o fracaso introducido por la razón económica. Ello implicará sostener que la razón neoliberal no será simplemente un “sistema económico” sino una forma de ejercer los destinos del gobierno y, con ello, de producir la nueva forma estatal.

En este caso el Estado alemán de la post-guerra será el ejemplo paradigmático de Foucault, pero podríamos decir que, aunque de un modo diferente, lo es también el Estado chileno desde la época de Pinochet hasta la fecha, en la que la propia Constitución política de 1980 se determina como la verdadera soberanía política de la gubernamentalidad neoliberal: “El problema del neoliberalismo –escribe Foucault– pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado” (FOUCAULT, 2007, p. 157). Esto significa, entonces, que desde la perspectiva foucaultiana, el neoliberalismo no constituye un simple rechazo a la soberanía del Estado, sino más profundamente, se presenta como el desplazamiento de la soberanía hacia el mercado. Así, la economía del mercado se convierte en el lugar de veridicción precisamente porque se vuelve un dispositivo capaz de producir signos del poder. Así, todo el léxico político que respondía a la otrora “soberanía jurídica” se ve alterado desde el momento en que sustituye su clásica terminología jurídica (que enfatizaba la legitimidad y la legalidad) por la nueva terminología gubernamental de la razón neoliberal (que pondrá el acento en el “éxito” o “fracaso” de un Estado). En este sentido,

el neoliberalismo será un régimen gubernamental que no se reducirá ni a la neutralidad de un “sistema económico” (defensa de los economistas neoliberales) ni a la polémica “ideología” de una dominación de clases (criticada desde el discurso marxista), sino mas bien, a un programa político cuyo despliegue se traduce en la emancipación de una economía investida de soberanía cuyo efecto será la elevación del mercado por sobre el Estado en razón de dictaminar el “éxito” o “fracaso” de sus políticas.

Sin embargo, el distanciamiento de la gubernamentalidad neoliberal no sólo se producirá respecto de la “soberanía jurídica”, sino también, respecto del liberalismo clásico. De esta forma, existirían tres diferencias entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo: En primer lugar, dirá Foucault, si para el liberalismo clásico el monopolio es considerado como consecuencia de la competencia entre los agentes económicos, para el neoliberalismo éste será algo extraño y su formación no tendrá un carácter espontáneo o natural, sino como un efecto de la intervención de los poderes públicos en la propia economía. En segundo lugar, si el liberalismo clásico se proyectaba bajo la fórmula del *laissez faire*, el neoliberalismo se propone la estimulación de la competencia que implicará una vigilancia permanente a través de múltiples dispositivos de seguridad a través de los cuales se puedan generar las condiciones favorables de la libertad. En este sentido, la seguridad y la libertad constituyen las dos piezas fundamentales de la gubernamentalidad neoliberal toda vez que la producción de la seguridad será siempre lo que garantizará la producción de libertad. En tercer lugar, los liberales establecerán la distinción entre “acciones reguladoras” y “acciones ordenadoras” donde las primeras están destinadas a regular la inflación, las segundas, en cambio, se enfocan en las condiciones fundamentales de la economía (sea desde los suelos, el capital cultural o las condiciones jurídicas de un país etc.).

A partir de estos tres aspectos que configuran la base original de la gubernamentalidad neoliberal, se comprende la articulación de una verdadera antropología que sustituye la otrora figura del *homo oeconomicus* propiciada por el liberalismo clásico, por aquella del hombre empresario de sí mismo: “El *homo oeconomicus* que se trata de

reconstituir no es el hombre del intercambio –indica Foucault– no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción” (FOUCAULT, 2007, p. 187). En la medida que la razón neoliberal concibe al hombre como una empresa podrá diferenciar en él, la noción técnica –ya presente en autores como Milton Friedmann– de “capital humano”. El “capital humano” estará compuesto por una dimensión innata por otra adquirida: la innata comporta a toda la dimensión biológica del hombre (desde aquí se abre la vía del neodarwinismo neoliberal) que provienen desde la herencia genética; la adquirida se resuelve en la adopción de un capital humano en el transcurso de la vida, por ejemplo, a través de la figura de la “capacitación”. La doble dimensión del capital humano (y de lo humano como capital), muestra que el término “economía” ya no designa a una simple disciplina que analiza los procesos de intercambio, sino mas bien, a un análisis de la “actividad de los individuos” o, lo que es igual, a una ciencia general del comportamiento. Ello no solo muestra la mutación del estatuto epistemológico de la economía (que se elevará al rango de un “saber mayor” que, como tal, se convertirá en tribunal del Estado), sino que también indicará el punto en que la gubernamentalidad neoliberal se resuelve en la forma de una gestión sobre la vida.

Que la gubernamentalidad no se identifique ni a la “soberanía jurídica” del Rey ni al “hombre del intercambio” del liberalismo clásico, quizás muestre que el sintagma “soberanía política” indicado en la primera clase de dicho año lectivo, constituirá otra forma de pensar el “envés” entre la soberanía y el biopoder, que el propio Foucault había indicado en 1976. El cambio de adjetivo que va desde el uso del término “jurídico” hacia aquél “político” indicaría la fuerza de un acontecimiento: la articulación de una gubernamentalidad que hace de la economía el reducto de su propio ejercicio político. Con ello, Foucault entiende que, en efecto, el neoliberalismo hace implosionar la soberanía jurídica de carácter estatal, sólo en la medida en que, en el régimen de verdad de carácter neoliberal, la rearticula en la soberanía política de carácter gubernamental.

Vida Soberana

El último curso que Foucault pronunció en el Collège de France lo constituye aquél del año 1983-1984 titulado *El coraje de la verdad*. La cuestión clave que Foucault problematiza es la práctica del “decir verdadero” o *parresía* con la que se habría inaugurado la filosofía desde la propia figura de Sócrates: “Sócrates es aquél que tiene el coraje de decir la verdad, que acepta correr el riesgo de morir para decir la verdad, pero a través de la prueba de las almas en el juego de la interrogación irónica” (FOUCAULT, 2010, p. 87). Para Foucault, Sócrates no se identificará con Platón, antes bien, constituirá quien habría legado a occidente la práctica parresiástica cuyo “decir verdadero” se orientará a una interpelación radical de lo que Foucault denominará técnicamente *ethos*, esto es, el “[...] punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobernar [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 173). Así, el “decir veraz” tendrá dos vías enteramente disímiles. La primera, será la vía espiritualista que encontraríamos en Platón y que habría terminado por reducir la *parresía* a la fórmula acuñada por la filosofía, a saber, la del “conocimiento de sí”. “Coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma” (FOUCAULT, 2010, p. 173). La segunda, será la vía cínica cuyo “decir veraz” se entroncaría no en la filosofía o en el conocimiento, sino en el propio *bíos* como el lugar de una cierta verdad en la que se juega una práctica del “cuidado de sí”: “Coraje del decir veraz, también, cuando se trata de dar forma y estilo a la vida” (FOUCAULT, 2010, p. 173). De esta forma el cínico no será otra cosa que un “decir veraz” en la inmanencia de su propia forma de vida:

El *bíos alethés*, la vida en la *alétheia*, lo recordarán, era una vida sin disimulación, que no escondía nada, una vida capaz de no avergonzarse de nada. Pues bien, en el límite, esa vida es la vida desvergonzada del perro cínico (FOUCAULT, 2010, p. 257).

Esa “vida desvergonzada” exenta de toda “disimulación” no es más que una vida que nada oculta, que todo lo muestra en su propia forma de ser, expuesta.

En la vida cínica, la identidad entre vida (*bíos*) y verdad (*alétheia*) se vuelve completa, en la medida que reivindicará su dimensión ale-túrgica que, con su escándalo, podrá desafiar a la “vida recta”, esto es, a aquella que resguarda las buenas costumbres puesto que se halla sometida a la Ley (*nómos*) de la ciudad, su soberanía, precisamente: “Por fin, —escribe Foucault— la vida de perro de guardia, vida de combate y servicio, que caracteriza al cinismo, también es la continuación y la inversión de la vida tranquila, dueña de sí misma, la vida soberana” (-FOUCAULT, 2010, p. 257). Inversión de la “vida soberana” que es tranquila y que respeta la ley, por una vida escandalosa que disloca a toda ley:

El cinismo —plantea Foucault más adelante— es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica como he intentado definirla: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra (FOUCAULT, 2010, p. 282).

Cumplir una vida “radicalmente otra”, invirtiendo la tranquilidad presupuestada por el *nómos* de la ciudad, constituirá el *ethos* mismo de la vida cínica que se proyectará en cuatro aspectos muy precisos que el propio Foucault desarrollará en su clase del 14 de Marzo de 1984.

En primer lugar, la vida cínica se presenta como una “vida no disimulada” puesto que hace de su existencia, el lugar de un permanente desocultamiento (*alethés*) en la que nada se esconde, todo se transparenta. Sin embargo, dirá Foucault, a diferencia de la no-disimulación que aparece en Platón (*Fedro* y el *Banquete*) la no-disimulación cínica no constituye un “ideal de conducta” por el cual habría que dejarse conducir, sino más bien, la puesta en práctica de esa no-disimulación en la materialidad de la misma vida cotidiana. Que esto sea así, significará que la vida cínica será una vida que estará frente a los otros donde esa vida cínica tendrá un carácter “físicamente público”. Así, el no-disimulo será el punto de inmanencia en que será imposible escindir la vida

biológica de la vida política y donde, podríamos decir, la *zoé* constituirá, al mismo tiempo, un *bíos*¹.

En segundo lugar, es la de una vida sin mezcla, es decir, una vida sin el lazo con aquello que puede serle ajeno, estando de este modo —según palabras de Foucault— en “identidad consigo mismo”. A diferencia de la línea platónica que se resuelve en una “estética de la pureza”, para la línea cínica enfatiza la “estilística de la independencia” en la que la autarquía, la autosuficiencia y la independencia cobran una importancia radical. Sin embargo, es necesario notar que esta vida autárquica y sin mezcla, no constituye una vida individualista, sino más bien, una vida que no es más que pura exposición a la esfera pública en la que el escándalo cínico cobra sentido, en su dislocación al *nómos* de la ciudad (la soberanía, precisamente).

En tercer lugar, el cínico retomará el término de la “vida recta” (esa “vida soberana”) pero para dislocarlo del clásico horizonte semántico en el que se utilizaba, llevándolo al punto de ser una “vida totalmente otra” que se rige no por la Ley de la ciudad, sino por la Ley natural: “Únicamente lo que es del orden de la naturaleza puede ser un principio de conformidad para definir la vida recta según los cínicos” (FOUCAULT, 2010, p. 276). Por ello, para los cínicos no es aceptable convención alguna que prescriba ciertas conductas sobre los hombres, a no ser que ésta coincida enteramente, con la del orden natural. Sólo en este ajuste a la naturaleza la vida cínica no dejará de valorar positivamente a la animalidad (la *zoé*) toda vez que, como dijimos, ésta se torna el lugar en el que se desenvuelve la aleturgia de un *bíos*. Justamente a diferencia de la deriva espiritualista de la tradición platónica, la vida recta, entonces, ya no será una vida sometida a la ley de la ciudad, sino aquella que se regirá por la ley de la naturaleza, con lo cual, vida recta será aquella en la que la animalidad de la *zoé* y la humanidad del *bíos*, se cruzan en una sola inmanencia.

¹ Como se sabe, Giorgio Agamben en su *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* ha caracterizado el funcionamiento de la soberanía precisamente por el movimiento inverso: siguiendo la segunda de las tres tesis de dicho texto, según la cual, la soberanía se caracteriza por la “producción original” de la vida desnuda en la cesura entre *zoé* y *bíos*, la vida cínica propuesta por Foucault jugaría como una vida incesurable, desactivando con su propio escándalo, a la misma soberanía (AGAMBEN, 2003).

En cuarto y último lugar, el cinismo invierte la noción de “vida soberana” reinscribiéndola en dos aspectos principales: por un lado, la idea de que el cínico es un rey que tiene un reino permanente porque se lo identifica a la ley natural y no a la ley humana. “El cínico rey — dirá Foucault — no dejará jamás de ser rey. Lo es para siempre, porque lo es por naturaleza” (FOUCAULT, 2010, p. 290); por otro lado, está el militantismo cínico que se caracterizará por su agresividad que se dirige a atacar a las “[...] convenciones, las leyes, las instituciones que, en sí mismas, se apoyan en los vicios [...]. Es, pues, una militancia que pretende cambiar el mundo [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 299) en razón de ajustarlo a las propias leyes de la naturaleza. Así, retomando los clásicos temas de la filosofía antigua, el cínico, los invierte para reivindicar una “vida radicalmente otra”. Pero, esta vida cínica podrá denominarse “vida soberana” en un sentido muy particular: no porque se someta a la tranquilidad que provee la ley de la ciudad, sino porque la combate en función de la ley de la misma naturaleza. La vida soberana del cínico es, por serlo, excesiva respecto del *nómos* de la tierra constituyendo así, la matriz a través de la cual, Foucault podrá trazar la genealogía de esta singular experiencia ética en Occidente que reivindicará la consecución de una otra vida y de un otro mundo.

En su clase del 29 de Febrero de 1984 Foucault prueba trabajar con las “posteridades” de dicha categoría, es decir, encontrar figuras posteriores al cinismo que, sin embargo, parecen remitir a su ética. En primer término aparecen movimientos ascéticos en la Europa cristiana dentro de los cuales el franciscanismo y casi todos los movimientos opuestos a la Iglesia, constituirían estilos de vida en la forma del “escándalo de la verdad”². En segundo lugar, aparecen los movimientos revolucionarios donde el cinismo ya no estaría ligar a prácticas reli-

² Foucault escribe: “Los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza, su mendicidad, son en verdad, hasta cierto punto, los cínicos de la cristiandad medieval” (FOUCAULT, 2010, p. 195). Resulta interesante este punto allí donde Giorgio Agamben, en su *Homo sacer IV, I*, titulado *Altissima Povertá* ha trazado una genealogía del franciscanismo en función de plantear el problema del nexo entre uso y forma de vida como una vía para desactivar el paradigma operativo de Occidente. Como sabemos, Agamben muestra el límite del franciscanismo, en su imposibilidad de situar dicho nexo, pero a la vez, subraya en ello la tarea para una filosofía venidera: “construir” una forma-de-vida desenvuelta en el uso, más allá de toda propiedad (AGAMBEN, 2011).

gias, sino prácticas políticas. Y si esto es así, lo que cinismo lega a nuestro presente es precisamente la pregunta por el carácter de la acción política. Más aún, cuando este cinismo puede llegar a expresarse –dirá Foucault– en “el anarquismo y terrorismo como practica de la vida hasta la muerte” en su dimensión “delirante”. Pero en tercer lugar, encontraríamos la deriva del cinismo en el arte, toda vez que allí, el modo de vida prorrumpe como un nuevo escándalo de la verdad. Por ejemplo, baste recordar el planteo del surrealismo según el cual, el arte habría de cambiar la vida y donde la cuestión del estilo de vida resulta central. La cuestión de la vida cínica planteada por Foucault aquí, en su triple derivación, religiosa, política y estética, sitúa el umbral ético y político en el que todavía vivimos y al que Foucault apunta en función de aquello que denominó “estética de la existencia”.

En efecto, en tanto que la genealogía de la ética trazada aquí tiene como concepto clave el de *bíos alethés*, quizás no pueda pasar desapercibido el intento por parte de Foucault de hacer una suerte de “mueca” a uno de los filósofos más importantes del siglo XX que él conocía muy bien y que, sin embargo, cita muy poco. Me refiero a la posibilidad de que esta genealogía que nos propone Foucault sea, a la vez, un diálogo —sino un posicionamiento— con el pensamiento de Martin Heidegger:

Sea como fuere dice Foucault en su clase del 14 de Marzo de 1984 - me gustaría sugerir simplemente que si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizás también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica filosófica. Este descuido de la vida filosófica hizo posible que la relación con la verdad ya no pueda hoy validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico (FOUCAULT, 2010, p. 248-249).

Y a continuación Foucault agrega que, precisamente: “[...] el cinismo, como figura particular de la filosofía antigua, pero también como actitud recurrente a lo largo de toda la historia occidental plantea

imperiosamente, bajo la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica” (FOUCAULT, 2010, p. 249). La tesis de Foucault es que, en definitiva, la historia occidental no pasaría tanto por un “olvido del “Ser” como argumentaría Heidegger, cuanto por un “descuido” de la cuestión de la vida filosófica que una genealogía de la vida cínica vendría a restituir³. Más profundamente: que el descuido del problema de la vida filosófica que plantea el cinismo, habría hecho posible el triunfo del “conócete a tí mismo” antes que al “cuídate a tí mismo” en la forma moderna de un “saber científico”. Así, Foucault adhiere y, a la vez, se distancia respecto de la tesis de Heidegger: se adhiere en cuanto afirma que esa “metafísica” habría sido posible en virtud de un “descuido” (que habría terminado por situar al “conócete a tí mismo” por sobre el “cuidado de sí”), pero se distancia inexorablemente, allí donde sitúa el problema no en un plano metafísico, como ocurre con Heidegger, sino en un plano propiamente ético y político, y donde, por tanto, la cuestión se dirime en una genealogía de la vida ética.

Aquí cobra sentido el comentario de Foucault sobre el texto de Kant ¿Que es la ilustración? en el que, precisamente, se juega el problema del estatuto de la filosofía:

Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo; quería subrayar, por otra parte, que el hilo que puede ligarnos de esta manera con la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino mas bien, la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un ethos filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico (FOUCAULT, 2004, p. 86).

Lejos de considerar a la *Aufklärung* una época histórica en particular (como lo haría la mentada Escuela de Frankfurt, por ejemplo), Foucault sitúa a ésta como una “actitud” que concierne al estatuto de la

³ Este problema resulta central si se piensa en la relación intelectual que tuvo Foucault con Pierre Hadot. Como se sabe la tesis de Hadot es que toda la filosofía antigua tendría que ser considerada como una “forma de vida” y no simplemente como un “saber”. Pienso que la referencia a Hadot resulta imprescindible para contrastar la lectura que hará Heidegger de Occidente con aquella que nos está proponiendo Foucault (HADOT, 2006).

filosofía como un infinito trabajo de recreación sobre nosotros mismos, que el propio Foucault denominará técnicamente bajo el término *ethos*:

Yo caracterizaría, pues, —dice Foucault— el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto seres libres (FOUCAULT, 2004, p. 93, énfasis nuestra).

Casi a la inversa de Kant, para quien los límites de la razón son infranqueables, para Foucault esos límites tienen un estatuto “histórico-práctico” que, sin embargo, nos indican la vía para romperlos en razón del trabajo filosófico que se resuelve bajo la forma de un *ethos*, esto es, un “trabajo sobre nosotros mismos en tanto seres libres”. Por esta razón, para Foucault la *Aufklärung* no remite necesariamente a “elementos de una doctrina” ni mucho menos a una “fe en las Luces” sino más bien, a la posibilidad de un trabajo infinito sobre nosotros mismos que definirá a la filosofía como una *forma de vida* (un *ethos*, una “actitud”, una “vida filosófica”).

De esta forma si, según Kant, el precepto de la ilustración se resolvía en la fórmula “ten el coraje de servirte de tu propia razón”, en Foucault dicha fórmula quizás derive en esta otra: “ten el coraje de cuidarte a tí mismo”. A esta luz, Sócrates y su deriva cínica habrían abierto el campo de una modernidad que, más allá de toda época o doctrina, no es más que la articulación de una filosofía como una forma de vida ocupada enteramente de abrigar un trabajo infinito sobre nosotros mismos. No ser gobernados de esta o tal forma, implicaría, entonces, asumir el legado socrático presente en la vida cínica de “tener el coraje de cuidarte de tí mismo” y configurar así un *bíos* eminentemente aletúrgico, cuya “estética de la existencia”, coincidirá enteramente con la filosofía que, en una sola mueca, será capaz de criticar los avatares de nuestro presente.

Referencias

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: el poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pretextos, 2003.

AGAMBEN, G. **Altissima povertá**: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2012.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad 1**: la voluntad de saber. México: Siglo XXI, 1986.

FOUCAULT, M. **Defender de la Sociedad**: curso en el Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

FOUCAULT, M. **Sobre la Ilustración**. Madrid: Tecnos, 2004.

FOUCAULT, M. **Seguridad, territorio, población**: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

FOUCAULT, M. **Nacimiento de la Biopolítica**: curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar**: nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

FOUCAULT, M. **El coraje de la verdad**: curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2010.

HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Madrid: Siruela, 2006.

Recibido: 11/06/2013

Received: 06/11/2013

Aprobado: 08/09/2013

Approved: 09/08/2013