

El *bios* foucaulteano: de *Subjetividad y verdad* a *El coraje de la verdad*, entre la vida bella y la animalidad

The foucaultian *bios*: from *Subjectivity and truth* to *The courage of truth*, between the beautiful life and the animality

Gustavo ROMERO
Universidad de Buenos Aires

Recibido: 10/11/2014
Aceptado: 15/12/2014

Resumen

En este trabajo nos proponemos elucidar el concepto de *bíos* desarrollado por Foucault en su curso recientemente publicado, *Subjectivité et verité*, estableciendo su desarrollo luego con la noción de “vida bella” presentada en su *Historia de la sexualidad*, para finalmente analizar un tipo específico de *bíos*, el de los cínicos, que transita entre la crudeza de la *parresía* y la animalidad.

Palabras clave: Foucault, *bíos*, cínicos, *parresía*, animalidad.

Abstract

In this paper I propose to elucidate the concept of *bios* developed by Foucault in his recently published course, *Subjectivité et verité*, establishing his development later with the notion of "beautiful life" presented in his *History of sexuality*, to finally analyze a specific type of *bios*, that of the cynics, that transits between the crudity of *parrhesia* and animality.

Keywords: Foucault, *bíos*, Cynics, *parresia*, animality.

1. El concepto de *bíos*

En *L'usage des plaisirs* (1984) Foucault sostiene que por estética de la existencia

hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta¹.

Ahora bien, la cuestión de la estética de la existencia remite, necesariamente, al concepto de *bíos*. Por ello, en primer lugar tendremos en cuenta el curso *Subjectivité et vérité*, dictado en el Collège de France entre 1980-1981 y publicado recientemente², ya que está dedicado, entre otros temas, al estudio de la experiencia griega de la *aphrodisia* como contrapunto de la idea cristiana de una hermenéutica del deseo³; y es en su segunda lección (14 de enero de 1981) que Foucault analiza por primera vez de manera relativamente sistemática la noción de *bíos*.

Como el marco en el que aparece formará parte finalmente de la temática de una constitución ética de la existencia, el material privilegiado por Foucault para su estudio es, en efecto, la literatura “menor” de los pequeños tratados de existencia, los ensayos de buena conducta, esas “artes de vivir” que conciernen al modo de comportarse, de ejercitar el modo de vivir, donde se muestran estilos de vida y modalidades de experiencia; aquí la experiencia antigua de la *aphrodisia* se presenta de manera particularmente clara. En estos tratados, *bíos* designa, precisamente, el objeto o, más bien, el soporte de estas “artes de vivir”⁴.

Foucault señala que los griegos tenían dos verbos que nosotros traducimos en un solo y único término: vivir. A diferencia del verbo *zen* que designa el simple hecho de vivir, de ser vivo- propiedad que los hombres comparten con los animales-, el verbo *bioun* refiere a una forma de vida, a la manera de llevar, de conducir la misma vida- la cual puede recibir en lo sucesivo una calificación más o menos buena, más o menos

¹ Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs* (HS2), Paris, Gallimard, 1984, p. 103. Cfr. También HS2, pp. 13-14, 27.

² Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, (SV), Paris, EHESS - Gallimard - Seuil, 2014. Los principales resultados de este curso serán retomados más adelante en los dos últimos tomos de *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, ambos publicados en 1984.

³ Véase: Gros, Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 97.

⁴ Con relación a estos tratados de existencia, véase la clase del 14 de enero de 1981, especialmente pp. 28-35.

mala, dichosa o desgraciada, mientras que la vida simple de viviente no merece ninguna calificación.

Debemos tener en cuenta, digámoslo rápidamente, que Foucault no usa nunca esta distinción para articular su noción de biopolítica. Más precisamente recurre a esta distinción, como podemos ver, en el marco de otro contexto y con otra finalidad: para hablar de las artes de existencia. Dice Foucault:

El *bíos* es la vida calificable, la vida con sus accidentes, con sus necesidades, pero también la vida tal como se la puede hacer por uno mismo, decidirla uno mismo (...) El *bíos* es el correlato de la posibilidad de modificar su vida, de modificarla de una manera razonable y en función de los principios del arte de vivir. Todas estas artes, estas *tekhnai* que los griegos, y los romanos después, desarrollaron tanto, estas artes de vivir se refieren al *bíos*, a esta parte de la vida que depende de una técnica posible, de una transformación reflexiva y racional⁵.

Con el fin de precisar mejor la noción, Foucault retoma un texto breve de Héraclides Póntico⁶, transmitido por Cicerón y Diógenes Laercio, entre otros: “La vida se parece a un panegírico; unos vienen allí para luchar, otros a comprar y vender (al mercado), y otros para ver (contemplar)”⁷.

Y más adelante, comentando esta metáfora del panegírico- de “esta fiesta donde mucha gente es reunida, donde muchas cosas pasan, que es la misma fiesta para todos, con las mismas cosas para todos”- añade respecto de lo que definirá al *bíos*:

El *bíos* es la forma de relación que decidimos tener cada uno con las cosas, la manera en la que cada uno se sitúa con relación a ellas (...) la manera en la que se inserta su propia libertad, sus propios fines, su propio proyecto en las cosas mismas, la manera en la que en cierto modo las pone en perspectiva y las utiliza⁸.

El *bíos* presupondrá, según Foucault⁹: (i) Un fin inmanente y singular (fin que cada uno se da a sí mismo, sin principio universal y transcendente). (ii) Un trabajo de sí sobre sí para acercarse a este fin (sin

⁵ Foucault, *SV*, pp. 37-38. La traducción es mía.

⁶ Héraclide du Pont ou Héraclide le Pontique (en griego antiguo *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός*).

⁷ Foucault, *SV*, p. 254. Esta comparación Foucault la toma de tres textos: Cicerón (*Tusculanes*, V, 9), Diogène Laërce (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 1, 6- es el texto específicamente citado por Foucault y traducido al francés por Festugière) y Jamblique (*Vie de Pythagore*, 58).

⁸ Foucault, *SV*, p. 255.

⁹ Cfr. Foucault, *SV*, p. 256.

conversión de una vida vuelta hacia el más allá). (iii) La ausencia de término en este trabajo permanente de transformación de sí (sin una noción de autenticidad, en el sentido de esencia, sin un fondo al cual volver, sin un secreto que haya que descubrir)¹⁰.

Bíos, entonces, no hace referencia a la vida en el sentido puramente biológico del término. Pero tampoco remite a un principio secreto, único y subsistente que determinaría, “desde el fondo auténtico de nuestro ser”, el curso de nuestra existencia y nuestra identidad (como sí lo será el deseo, la clave y principio de nuestra subjetividad desde el cristianismo monástico hasta el psicoanálisis). Puntualmente, el concepto de *bíos* remite al conjunto totalmente superficial y contingente de peripecias que componen una biografía- curso modificable, maleable, y que constituye el objeto posible de una *tekhne*.

Por otra parte, para referirse a las biotécnicas Foucault introduce el neologismo de “técnicas de sí” o “tecnologías del yo” [*techniques de soi ou technologies du soi*] que remite, afirma, a estos procedimientos reflexivos, elaborados y sistematizados que se les enseña a los individuos con el fin de que puedan alcanzar un cierto estilo de ser (la ataraxia, la tranquilidad del alma, etc.) por la gestión de su propia vida, por el control y la transformación de sí y por sí.

La noción misma de *bíos* reenvía, entonces, a la idea de una vida “superficial”, sin un más allá trascendente y sin la profundidad de la esencia, es decir, sin trascendencia ni autenticidad, pero que mantiene una relación constante y estrecha con las formas.

Por último, el *bíos* se caracteriza por la ausencia de una relación estrictamente gnoseológica respecto de sí y del mundo: a diferencia del hombre concebido como doble empírico-trascendental, el *bíos* como forma de vida es materia de transformación antes que de desciframiento; es obra antes que enigma.

2. El uso de los placeres como forma de vida bella

Respecto de las artes de vivir y de la relación entre la verdad, la vida y los procesos de subjetivación, hay que realizar la siguiente interrogación: ¿Cuáles son las transformaciones sobrevenidas en la moral sexual entre el período pagano y el cristiano?

¹⁰ Según Foucault (*SV*, p. 255), la matriz general de la subjetividad occidental constituida a partir del cristianismo implicará: (i) Una relación con un “más allá” (un tipo de fin absoluto, válido para todos, más allá de cada uno, más allá de la historia, y que debe ser el polo de nuestra existencia). (ii) Una conversión hacia este más allá (una necesidad de arrancarnos de lo que somos para conducirnos hacia este absoluto). (iii) La idea de una autenticidad (de la verdad profunda que hay que descubrir gracias a este giro hacia el más allá y que constituiría el fondo, el suelo, el zócalo de nuestra subjetividad). Ahora bien, si hay en el estoicismo una idea de conversión (*epistrophè*), se trata de una conversión en sí, o hacia sí, operada en la inmanencia de este mundo, distinta de la conversión platónica (que se dirige de este ámbito de apariencias al ámbito eidético del Bien) y de la conversión cristiana (*metanoia*).

Para Foucault no se trata principalmente de oponer a una supuesta edad de oro de la sexualidad griega el régimen represivo de la sexualidad cristiana. Por el contrario, no deja de proclamar cierta mezcla de paganismo y cristianismo que aparece cada vez que se adopta el punto de vista de las obligaciones y prescripciones¹¹. La inquietud ante el peligro del acto sexual (miedo al agotamiento progresivo causado por el dispendio sexual), la exaltación de la fidelidad conyugal (ejemplaridad de la buena sexualidad del elefante recalcada una y otra vez)¹², la cuestión del vínculo con los muchachos (el sentimiento de extrañeza que suscitan los afeminados y sus retratos irónicos), la glorificación de una abstinencia que daría el único acceso a la verdad: todos estos temas¹³ parecen atravesar la historia de occidente y repetirse, desde los primeros escritos de los médicos griegos hasta los tratados de la vida devota de San Francisco de Sales, pasando por los maestros de la virtud del período helenístico y los primeros cristianos¹⁴.

Estos cuatro grandes temas de austeridad sexual recortan, al mismo tiempo, cuatro dominios que le servirán a Foucault como encabezamiento de cada capítulo de *L'usage des plaisirs*: i- el problema de la relación con el cuerpo, del régimen médico (la dietética); ii- el problema de la relación con la esposa y de la vida matrimonial (lo económico); iii- el problema de la relación con los muchachos y de la pedagogía (lo erótico); iv- el problema, por último, de la relación con la verdad.

Pero, sobre todo, estos cuatro grandes temas no recortan, al menos para la cultura antigua, prohibiciones sociales o religiosas. No se trata de una codificación de los comportamientos que reglamentaría la sexualidad y distinguiría lo permitido de lo prohibido. Para la moral antigua, se trata de prescripciones que se dirigen a hombres libres- por consiguiente a aquellos a quienes se reconoce el derecho imprescriptible de una sexualidad activa. En lo referido a los controles sociales, estaríamos, sin duda, en presencia de mecanismos de tolerancia. Pero donde se expresa la exigencia de prescripciones es en el espacio abierto por una libertad sexual reconocida.

¹¹ Sobre este punto, véase la clase del 7 de enero de 1981, especialmente pp. 18-22.

¹² La fábula del elefante es objeto de la primera clase de *SV*. Foucault recuerda que el elefante fue presentado como modelo de virtud sexual: muy rara vez penetra a su compañera y lo hace con el solo fin de la reproducción; cumple su deber conyugal siempre en la oscuridad; corre a lavarse apenas consumado el acto; por otra parte, es un ejemplo de fidelidad y abstinencia. Esto también aparece mencionado por Foucault en *Dits et écrits* (Paris, Gallimard, 1994), vol. 4 (*DE4*), n°: 295: «Sexualité et solitude» (1981), pp. 172-173. Esta mitología de una sexualidad de elefantes ejemplar para los humanos es hallada por Foucault en textos del Renacimiento, de la Edad Media y hasta en el período helenístico. Como se ve, las fronteras del paganismo y el cristianismo pueden confundirse precisamente en el punto de la vida sexual ejemplar. En esta clase Foucault anuncia que va a estudiar la conformación, en los dos primeros siglos de nuestra era, por parte de los moralistas paganos, de una ética sexual austera que el cristianismo hereda y a la que le prestará significados diferentes.

¹³ Expuestos por Foucault en *HS2*, pp. 16-26.

¹⁴ No se debería buscar, entonces, en la Grecia clásica una edad de oro de la sexualidad que habría sido arruinada por la tradición judeocristiana: se trataría más bien de dos estilos diferentes de austeridad.

Ahora bien, esta exigencia no adopta la forma de un código de prohibiciones, sino de una estilización [*stylisation*]. Por ejemplo, la fidelidad será recomendada, no porque constituyera una obligación (o porque el adulterio estuviera prohibido), sino sólo en la medida en que es signo de una bella vida, de una existencia correctamente ordenada. No es según el reparto de lo permitido o lo prohibido como se opera la elección de sexualidad¹⁵, sino según los cánones de una estética de la existencia.

Dice Foucault:

El ser humano es tal, su *bíos*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la de la *tekhne*. Tocamos con ello, sin duda, uno de los grandes núcleos de la cultura, el pensamiento y la moral griegos. Por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de *nomos*, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano- pero sobre todo para un griego-, de decir qué hay que hacer concretamente a lo largo de la vida. Y en particular, no son capaces de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica¹⁶.

La interrogación de Foucault respecto de la vida y del tema de los placeres carnales, de su problematización en el pensamiento antiguo, es presentada ya en el inicio desde una perspectiva ética. Para él no se trata de estudiar ni los códigos de comportamiento o sistemas de prohibición tal como habían sido dictados por instancias sociales o institucionales, ni las grandes teorías que pudieron dar a la sexualidad una inscripción conceptual. Tampoco se trata de hacer la historia de las prácticas sexuales

¹⁵ Se advierten, entonces, los límites de una historia que tomó como grilla de inteligibilidad los sistemas de prohibición impuestos a una sexualidad salvaje: el problema reside, precisamente, en comprender de qué modo los puntos de problematización mencionados (el acto sexual, el adulterio, la homosexualidad, la abstinencia) se conformaron a lo largo de una experiencia histórica singular (el cristianismo), bajo la forma de códigos y prohibiciones. Pero es indudable que habría que introducir más matices, puesto que Foucault interpreta finalmente todo el montaje de la verbalización de los pecados por Casiano, no como la introducción de una codificación de las existencias, sino como la apertura positiva, la invención de un campo nuevo y de técnicas nuevas (*DE4*, n° 312: «Le combat de la chasteté» (1982), pp. 306-307.

¹⁶ Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, HS, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 429.

reales de los individuos a lo largo de la historia¹⁷. Lo que Foucault investiga es la puesta en forma del uso de los placeres, la manera en que un sujeto se constituye en una relación determinada con su sexo. La problemática de la sexualidad interviene en el marco más general de las técnicas de elaboración del sí mismo.

Esta subjetivación¹⁸ de la experiencia sexual define el nivel ético del análisis. Es aquí donde se vuelve pertinente la distinción fundamental de Foucault entre moral y ética. La primera concierne a los códigos, y la segunda a las formas de subjetivación respecto de estos códigos, las condiciones en las cuales se va a poder constituir el *bíos* con relación a un código.

Para dar razón de estos procesos de subjetivación (que constituyen un dato histórico) se distinguen cuatro ángulos de estudio¹⁹: (i) la sustancia ética, que remite a esa parte en el individuo requerida por la experiencia ética; (ii) el modo de sujeción propio del estilo de obligación desde el cual el individuo ético se somete a una regla de comportamiento; (iii) el trabajo ético, del que resulta el nivel de las técnicas implementadas para la constitución del sujeto moral; por último, (iv) la teleología del sujeto moral, que señala el fin, el ideal puesto en el horizonte de las conductas éticas.

La historicidad de una ética de los placeres se precipita en el nivel de estas cuatro modalidades de experiencia. Solamente aquí podrá intervenir la oposición entre una experiencia griega de las *aphrodisia* (cosas del amor) y una experiencia cristiana de la carne²⁰. A partir de los cuatro tipos de perspectivas de análisis, se distinguen:

(i) Sustancia ética: La experiencia griega postula como sustancia ética las *aphrodisia*²¹. Éstas remiten a actos, y lo que se indaga es la dinámica de tales actos de amor. La línea divisoria no pasa entre amores homosexuales y amores heterosexuales, o entre actos permitidos y actos prohibidos, sino entre actividad mesurada y descontrolada, o incluso entre actividad y pasividad en el acto sexual. Estos actos están inscriptos en una naturalidad primera que los asigna a placeres intensos. No hay, sin embargo, idea alguna de una culpabilidad original, ni una experiencia de la carne. Simplemente, la naturaleza ha depositado en la raíz de estos actos una fuerza, una energía, siempre susceptibles de exceso. Con esta noción de

¹⁷ Sobre el rechazo por Foucault de una historia de la sexualidad como historia de los comportamientos o de las representaciones, o historia de las prohibiciones, véase *HS2*, pp. 9-10; y *DE4*, pp. 286, 381, 397, 610, 618, 674.

¹⁸ Además, debería distinguirse entre procesos de subjetivación por parte de instancias exteriores (objetivación de los sujetos por las ciencias humanas) y procesos de autosubjetivación como los que Foucault comenzó a tratar examinando las formas de la confesión.

¹⁹ Cfr. Foucault, *HS2*, pp. 27-30, y *DE4*, pp. 396-400.

²⁰ Cfr. Foucault, *DE4*, pp. 215, 377-379, 672.

²¹ Cfr. Foucault, *HS2*, pp. 35-91.

aphrodisia, estamos lejos del tema cristiano de un deseo como marca indeleble de la finitud y la culpabilidad, como potencia sorda y multiforme.

(ii) Modos de sujeción: Estos actos acompañados de placer dieron lugar, en la Grecia antigua, a técnicas que regulaban su buen uso: determinación de los justos momentos del amor, exigencia de una sexualidad que encuentra su medida de estricta necesidad natural, imposición de un régimen particular de restricciones para los gobernantes. La actividad amorosa está regida por un arte de los placeres. Así, en materia de buena sexualidad, no se trata de obedecer a una ley universal que gobernaría nuestra condición de pecadores, sino de perseguir un uso de los placeres ajustado a las necesidades naturales, a los momentos oportunos, al estatus social del sujeto. Foucault sitúa el modo de sujeción, entonces, en una cuestión político-estética: en materia de sexualidad, no se trata, para el griego, de obedecer una ley universal que establece una serie de prohibiciones con el fin de salvar un alma esencialmente pecadora, sino de hacer un buen uso de los placeres con el fin de llevar una vida medida, armoniosa, saludable y bella.

(iii) Trabajo ético: El buen uso de los placeres exige, además, un trabajo de entrenamiento en quien los practica: trabajo de autodomínio, donde la templanza adquiere aires de victoria, donde la virtud se comprende como dominación de uno sobre sí. Esta relación consigo mismo según el modo del dominio viril está muy alejada de lo que propondrá el cristianismo, que será el trabajo de desciframiento de los pensamientos y actos para acorralar en ellos el peligro de la concupiscencia de la carne.

(iv) Teleología: Todo este trabajo de autogobierno conduce, en la experiencia griega, a la afirmación de una libertad activa como única cosa que permite acceder a lo verdadero. Las figuras que el cristianismo situará en el horizonte de las técnicas ascéticas serán muy diferentes de esta asunción del sí mismo en la rectitud de su conducta: serán figuras de la renuncia de sí, de la virginidad reencontrada en un segundo nacimiento. Pero para los griegos la verdad no es pura: es libre.

Así, desde la Antigüedad griega hasta el cristianismo los temas parecen permanecer: el temor a los efectos del acto sexual, el estímulo de la fidelidad, el cuestionamiento hacia el tema de los muchachos, la exaltación de la abstinencia. Pero detrás de esta aparente permanencia, se oculta la historicidad fundamental de las formas de experiencia en las que se involucran estos regímenes de restricción, la historicidad de los sujetos éticos que ellos convocaban a tomar cuerpo.

La austeridad sexual griega se expresa en la forma capital de una estilización de la existencia, y su sujeto ético se caracteriza por el preciso dominio de sus placeres. La austeridad cristiana se dejará pensar bajo la

forma de un corpus rector de lo permitido y lo prohibido para un sujeto ético consagrado a descifrar las latencias de sus deseos²².

Detrás de la permanencia de los puntos de problematización se diseñan, entonces, dos experiencias éticas muy diferentes y, sobre todo, dos tipos de relaciones divergentes respecto de la relación entre la norma, la verdad y la vida. Señalemos que podría esclarecerse así la fórmula enigmática que en 1976 concluía el primer tomo de *La volonté de savoir*: “Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”²³.

Resta, sin embargo, precisar positivamente la relación propiamente griega entre vida y verdad. En efecto, hasta aquí sólo insistí en la ausencia de una hermenéutica del deseo- es decir, de la verdad que tiene el sujeto como objeto en el marco de la experiencia clásica de la *aphrodisia*. Tal será sin duda la principal aportación de *L’herméneutique du sujet*, el curso dictado por Foucault en 1982 en el Collège de France. En efecto, si el problema del curso de 1981 era sobre todo el de la vida bella en la Grecia clásica, el del año siguiente será más bien el de la verdadera vida- es decir, una vida que sería la encarnación de principios verdaderos- en la filosofía helenística y romana.

L’herméneutique du sujet se ocupa de poner a la luz la preeminencia- en la cultura griega en general y, más particularmente, en el marco de su filosofía- del motivo de la *epimeleia heautou* (del cuidado de sí) con relación al motivo del *gnôthi seauton* (del conocimiento de sí). La tesis central es que, para el griego, el acceso a la verdad aparece como subordinado, desde un punto de vista ético y epistemológico, a un trabajo de transformación del sí mismo: “La *epimeleia heautou* constituye el verdadero sostén del imperativo ‘conócete a ti mismo’”²⁴.

El cristianismo monástico (formado a partir de los siglos III y IV) marcará el primer punto de ruptura con esta tradición. Por cierto, la hermenéutica cristiana del deseo quedará vinculada a la idea de una transformación necesaria de sí (movimiento de purificación del cuerpo) a partir de una cierta relación con la verdad (la palabra divina)²⁵. Pero esto, afirma Foucault, introducirá un elemento nuevo, haciendo por primera vez del sujeto mismo (de su interioridad psicológica) un objeto a la vez primordial y oscuro de conocimiento.

²² El cristianismo hace aparecer la cuestión de la verdad del deseo como condición de acceso a la verdad; establece el fundamento de la subjetividad en una relación entre la vida y la verdad a través del deseo, según un esquema que será característico de toda la historia de occidente cristiano y moderno. Cfr. Foucault, *SV*, pp. 292-293.

²³ Foucault, *HSI*, p. 208.

²⁴ Foucault, *HS*, p. 443.

²⁵ Cfr. Foucault, *HS*, p. 245.

Tal como lo destaca Béatrice Han, el sujeto cristiano mismo sería análogo, quizás, a la figura antropológica del hombre, consagrado a un conocimiento a la vez indispensable e imposible²⁶.

Pero en el marco antiguo de la *epimeleia heautou* no había, en el sentido estricto, conocimiento del sí mismo. Si se piensa en el Sócrates del *Alcibíades*, se trata más bien del conocimiento de lo divino en sí, y no del individuo Sócrates²⁷. Como testimonia el análisis foucaultiano de *Apología* y *Alcibíades*, Sócrates aparece como el heraldo del cuidado de sí, antes que ser el hombre del conocimiento de sí.

Es, de todas maneras, a partir de los textos de los filósofos del período helenístico y romano (Epicuro, Epicteto, Séneca, Plutarco) que la centralidad antigua del cuidado de sí será puesta en evidencia por Foucault. Y afirmará que la verdad, en el mundo helenístico, se define no por su capacidad puramente gnoseológica de adecuación al objeto (o para el sujeto objetivado), sino, más profundamente, por su potencia «*éthopoiétique*», por su aptitud para encarnarse en una vida y en el hecho de transformarse.

En toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados²⁸.

Dicho esto, nos oponemos a la lecturas que hacen del *bíos*, por un lado, un concepto monolítico, y por otro, un tema que sería objeto de la exaltación romántica de Foucault.

En primer lugar, hay toda una historia del *bíos* griego (desde Platón a los cínicos, pasando por los estoicos y los epicúreos) a lo largo de la cual la noción sufre desplazamientos importantes. Así, por ejemplo, no debe confundirse el *bíos* como objeto de una *tekhnè*, analizado por Foucault en *Subjectivité et vérité* en 1981, con el *bíos* como “prueba de sí” estudiado en el curso *Le courage de la vérité* de 1984 a propósito de los cínicos.

En segundo lugar, esta historia no es objeto de ninguna glorificación: es en efecto a través de la *tekhnè tou biou* que se operará, según Foucault, el pasaje de una experiencia de la sexualidad como “uso de los placeres” a una experiencia de la sexualidad fundamentada en una “hermenéutica del deseo”. Por ello, Foucault diferencia bien sus análisis sobre la antigüedad greco-romana de cualquier glorificación de la sabiduría de los antiguos, y afirma:

²⁶ Cfr. Han, B., «Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité», Le Blanc, G., Terrel, J.(dirs), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Bordeaux, Press universitaires de Bordeaux, 2003, p. 190.

²⁷ Cfr. Foucault, HS, p. 182.

²⁸ Foucault, HS, p. 475.

No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones (...) Creo que no hay un valor ejemplar en un período que no es el nuestro... No se trata de volver a un estado anterior.²⁹

La noción de *bíos* permite, en todo caso, poner en cuestión las certezas y señalar las aporías a las que se enfrenta nuestra actualidad, siempre desde la posibilidad que nos brinda el estudio de una experiencia muy diferente a la nuestra, y que nos muestra claramente que nuestra contemporaneidad es histórica y contingente, como también lo ha sido el mundo greco-romano, el Medioevo y la Modernidad. En definitiva, el trabajo de Foucault es “un trabajo de problematización y de perpetua reproblemalización”.³⁰

3. *Bíos* y *parresía* cínicas

Lo que me interesa analizar en este apartado es la *parresía* cínica, en tanto representa de forma evidente la implicación recíproca entre un estilo de vida y una forma de veridicción.

En *Le courage de la vérité*, su último curso en el Collège de France, Foucault define al cínico como *parresiasta*, porque la *parresía*, como dijimos, se define por el hablar directo, franco, sin ornamentos, y se produce en una situación en la que quien habla lo hace ante un hombre con poder e investidura que pone en peligro su misma vida. Es una toma de la palabra pública ajustada a la exigencia de verdad, que, por una parte, expresa la convicción personal de aquel que la sostiene y, por otra, entraña para él un riesgo, el peligro de una reacción violenta del destinatario.

El cinismo es el acontecimiento de lo elemental, del pensamiento crudo, la irrupción de la palabra-gesto. Es aquello que hace de la filosofía un modo de vida. Para Foucault, la existencia misma como problema, la llamada estética de la existencia es un modo de relacionarse con los otros. Se trata, fundamentalmente, del cínico como el filósofo que interpela a sus semejantes, aquel que pone en tela de juicio sus pretensiones de saber, quien cuestiona las credenciales del poder, quien pone en juego una intensidad vital para subvertir las costumbres y el orden de sus contemporáneos.

Foucault señala las dificultades que encontramos cuando queremos definir con precisión la fisonomía de los cinismos antiguos. Por un lado, la

²⁹ Foucault, *DE4*, n° 344: «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» (1984), pp. 611-612.

³⁰ *Ibidem*, p. 612.

variedad de actitudes que han sido incluidas en este modo de vida, desde Peregrinus a Demetrius, dos personajes que ilustran la dificultad de esta variedad. Por otro, el cinismo ha despertado diversas reacciones y actitudes, desde el elogio hasta la aversión más cruda. Finalmente, los pocos textos que se heredaron de la tradición cínica.

La filosofía cínica, más allá de la diversidad de sus ilustraciones, contiene dos núcleos firmes: un concreto uso de la palabra (una franqueza ruda, áspera, provocativa) y un modo de vida particular, inmediatamente reconocible. Hay una relación estrecha entre un estilo de vida (una forma de subjetividad, un determinado proceso de subjetivación) y un régimen de verdad.

En la clase del 29 de febrero de 1984, Foucault destaca tres grandes funciones del modo de vida cínico con relación a la *parresía*, como bien esquematiza F. Gros³¹: una función instrumental (para correr el riesgo de hablar francamente es necesario no estar atado a nada); una función de reducción (se trata de emprender un despojamiento general de la existencia que la libere de todas las convenciones inútiles y del resto de las opiniones infundadas); una función de exploración (la vida debe aparecer en su verdad, en sus condiciones fundamentales).

El *ethos* cínico hace estallar la verdad en la vida como escándalo. Se patentiza la relación entre el decir verdadero y el *bíos* de manera inmediata, sin ninguna mediación doctrinal o sistema teórico de proposiciones. Es el cuerpo mismo de la verdad lo que se transmite en cada uno de los gestos del filósofo cínico. Es la vida misma la que funciona a modo de sistema de prueba, de examen de lo que se hace o se dice. Es “la producción de verdad en la forma misma de la vida”³².

No se busca regular la vida a través de un discurso, y por ejemplo seguir un comportamiento justo según una idea trascendente (Ideal) de justicia, sino hacer directamente legible en el cuerpo la presencia de la verdad desnuda: la existencia es un teatro provocador, allí se despliega el escándalo de la verdad.

Se trata de la dramatización existencial de la verdad, la puesta en escena de esa verdad en el teatro de la vida: para ello es necesaria, no una complicada doctrina coherente, sino la expresión inmediata de la verdad en la materialidad de la existencia. “La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que es real, material, físicamente pública”³³.

La vida cínica es aquella que sin adecuarse a nada, a ninguna realidad extra-vital, extra-vivida, acepta como propia la vida vivida en su contingencia, la acepta plenamente. De esta manera, el sentido de la vida se presenta como fenómeno de superficie, y no en tanto ideal ni donación

³¹ Cfr. Gros, F., *Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010, p. 137.

³² Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, CV, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 200.

³³ *Ibidem*, p. 233.

originaria; lo vital acontece en una multiplicidad de actos y discursos y no bajo la totalización de una unidad.

La ética cínica es una prueba de la vida por la verdad: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas, y de hacer de la existencia el lugar de manifestación intolerable de la verdad. Al rescatar este aspecto del cinismo, Foucault sigue las huellas de Nietzsche, quien afirmó:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas - búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral (...) ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es *cobardía*...³⁴

Foucault había hablado de Sócrates como *básanos*, como piedra de toque que permitiría saber acerca del alma de los otros³⁵; con Diógenes, el cínico, se trata de una metáfora similar aunque con sus diferencias: dirimir ante la moneda falsa. Reevaluar la moneda propia. Transvalorar. No sólo se da cuenta de la falsedad como en el caso del básanos, sino que se plantea una nueva moneda que la circulante. Se trata de una transgresión de los valores establecidos (¡transvaloración de todos los valores!, usando la expresión nietzscheana), pero después de un movimiento interno de exageración y de caricatura de los sentidos de la verdad.

Así es como la vida no disimulada hace actuar en los cínicos un principio de desnudez. Consiste en hacer todo en público: Diógenes come y se masturba en público, Crates fornicaba en medio de la multitud. Se trata de la existencia que no se avergüenza de sí misma.

Pero la vida cínica no es una vida obscena. El obsceno es el poder al que el cínico denuncia y enfrenta en tanto parresiasta. Dice Tomás Abraham:

El cínico muestra el escándalo del poder, su obscenidad. Escandaloso y obsceno es el poder, y no las masturbaciones públicas de Diógenes. Pero esta obscenidad no responde a un platonismo tantas veces criticado por Foucault. A este poder no se le opone una verdad sin poder y virginal. Es otro poder, de calidad diferente: la verdad aparece aquí como el resultado de una situación estratégica. Se enuncia en una situación de peligro, y en una particular relación con lo que se dice.³⁶

³⁴ Nietzsche, F. *KSA*, vol. 6: *Ecce Homo*, p. 258.

³⁵ Cfr. Foucault, *CV*, p. 77.

³⁶ Abraham, Tomás. *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992, p. 35.

El *bíos* cínico hace valer un principio puro de renuncia: la vida de pobreza activa. No solamente se despoja de los bienes materiales, sino que los rechaza de manera contundente. Vida sin mezcla y vida recta, ya que otorga un valor a la conformidad con la naturaleza, pero tras la afirmación de un principio de animalidad. Toda la serie de gestos cínicos podrían ser leídos como una serie de gestos inadecuados, de faltas contra las normas aceptadas para la existencia humana: como “gestos perrunos que, de algún modo, recuperan la animalidad censurada a través de todas las producciones culturales”³⁷.

Se hace patente el escándalo de la animalidad: los animales aparecen en la tradición cínica como ejemplos de vida, existencias despreocupadas y desatentas a las convenciones sociales. Pero la animalidad cínica no es algo que venga dado esencialmente, sino que es una cuestión ética: el efecto de un trabajo filosófico existencial. Desde luego, viene dada en la medida en que siempre es concebida como una posibilidad de la naturaleza, pero es un desafío permanente al que necesariamente hay que responder con coraje, un objetivo para cuya consecución es requisito indispensable aplicarse.

El *bíos philosophikos* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo³⁸.

La práctica del despojamiento, de la no posesión, es en sí misma una virtud, pero también es un ejercicio de entrenamiento en la no necesidad, en la independencia respecto de toda posesión material. Quizás donde con más radicalidad se muestre esto, señala Foucault, sea en la constante búsqueda del deshonor que los filósofos cínicos practican. Contra la pretensión de gloria, tan extendida entre los griegos, el filósofo cínico se ejercita en la *adoxia*, la mala reputación. “Para los cínicos, la práctica sistemática del deshonor es, al contrario, una conducta positiva, una conducta que tiene sentido y valor”³⁹.

Ahora bien, es necesario distinguir, como hace Foucault, entre las prácticas de “humillación” cínicas y las posteriores (aunque aparentemente inspiradas en aquéllas) prácticas de humildad cristiana. Mientras que el cristianismo pretende mostrar, a través de la pobreza o la humillación, la omnipotencia de Dios frente a lo humano y así devaluar la existencia actual mundana en beneficio de esa otra vida (el más allá); los cínicos

³⁷ López Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2011, p. 358.

³⁸ Foucault, *CV*, p. 245.

³⁹ *Ibidem*, p. 240.

desarrollan la estrategia contraria al practicar la humillación como forma de entrenamiento y de resistencia a toda posibilidad de humillación que pueda dirigirse contra ellos. Es la vía regia para mostrar la soberanía frente a las convenciones, frente a las opiniones del resto.

Contra el miedo a ser despreciado, el filósofo cínico se ejercita en el deshonor hasta alcanzar la indiferencia respecto de las costumbres asentadas. No se trata, por lo tanto, de una forma de auto-humillación, sino, por el contrario, de una reivindicación de la propia soberanía, de una transmutación de los valores instituidos, de una radical crítica a las normas sociales que diferencian entre lo que se debe hacer y lo que no. Se trata de ejercitarse en el dominio de sí para alcanzar una vida soberana.

El cínico, en el momento mismo en que juega el rol más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. El orgullo cínico encuentra apoyo en estas pruebas. El cínico afirma su soberanía, su dominio a través de estas pruebas de humillación, mientras que la humillación o, mejor, la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.⁴⁰

La vida cínica es una vida soberana. Con las prácticas parresiásticas en las que la vida se expone, la producción de la verdad por parte del sujeto se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder. Diógenes frente a Alejandro, el perro frente al rey soberano. Pero, en realidad, el perro es el verdadero rey, porque la vida cínica no tiene ataduras y sólo depende de ella misma.

El cínico mismo es un rey, él es incluso el único rey. Los soberanos coronados, los soberanos en cierto modo visibles, no son más que la sombra de la monarquía verdadera. El cínico es el único rey verdadero. Y, al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, los reyes coronados, los reyes sentados en el trono, él es el rey anti-rey, que demuestra en qué medida la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria.⁴¹

Foucault ha observado cómo el estilo de vida cínico, la elección existencial que supone esta filosofía, al introducir el tema de la vida verdadera llega hasta el punto de proponer una vida escandalosamente diferente: una existencia soberana al margen de y contra todas las formas convenidas, y que, por tanto, se desarrolla como práctica de una combatividad en cuyo horizonte se sitúa un mundo radicalmente diferente.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 242.

⁴¹ *Ibidem*, p. 252.

El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real, teniendo como horizonte o como objetivo cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) y, al mismo tiempo y por ello mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.⁴²

La vida conforme a la naturaleza de los cínicos se despliega como una vida otra [*vie autre*] que es expresión inmediata, ya realizada, de la posibilidad de un mundo otro [*monde autre*], que es intervención sobre la humanidad para modificarla conforme a la virtud, y sobre todo, a la verdad:

(...) a través de la imagen y la figura del rey de miseria, [el cínico] traspone de nuevo la idea de la vida otra en el tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro.⁴³

La revelación escandalosa de la verdad a través de la existencia, la constitución de una vida que es expresión impúdica de una verdad en tanto crítica de las costumbres, como también de los modos de vida instituidos y del orden político jerárquico, resulta una práctica de subjetivación ejemplar para la posibilidad de una humanidad transvalorada. La reivindicación de esa soberanía miserable, irrisoria, antimonárquica que se ocupa de la bienaventuranza de todos, de la comunidad humana, le parece a Foucault la apertura de un mundo trastocado, de un orden político radicalmente revolucionado.

A partir de las *Disertaciones* de Epicteto (libro III, 22), Foucault plantea la soberanía del cínico como misión. El cínico debe cuidar de todos los hombres, hagan lo que hagan; debe golpear las puertas y verificar lo que está bien y lo que está mal.

El cínico es, por tanto, responsable de la humanidad (...) Y he aquí que el cínico aparece ahora, él que no ha sido más que un rey de miseria y rey oculto y desconocido, como aquel que ejerce la verdadera función del *politeuesthai*, la verdadera función de la *politeia*, entendida en el verdadero sentido del término, una *politeia* donde no se trata simplemente de la cuestión de la guerra y la paz, de los impuestos, de las tasas y

⁴² *Ibidem*, p. 258.

⁴³ *Ibidem*, p. 264.

los ingresos en una ciudad, sino de la dicha y del infortunio, de la libertad y la servidumbre de todo el género humano.⁴⁴

La soberanía cínica funda una misión y también una práctica manifiesta de la verdad, una parresía, por su conducta, conforme a la aceptación del destino, a través del conocimiento de sí y el trabajo sobre sí mismo, mediante la atención cuidadosa de los otros, etc. Para el cínico, esta parresía no sólo busca un cambio en la conducta de los individuos, sino también en la configuración general del mundo.

La actitud cínica, indica Foucault, puede ser considerada como una categoría transhistórica. De esta manera, es posible volver a encontrarla, por ejemplo, en una cierta mística ascética de la renuncia y del escándalo en el cristianismo medieval, en determinados movimientos revolucionarios del siglo XIX (corrientes anarquistas, militancia de izquierdas, etc), en el arte moderno, en aquellos que no establecen con lo real una relación de imitación o de ornamentación, sino de reducción a lo elemental tras el contundente rechazo de las normas sociales (Baudelaire, Flaubert, Manet).

En cuanto a la supervivencia del cinismo en las formas revolucionarias del siglo XIX, Foucault distingue tres momentos diferentes. En primer lugar, la sociabilidad secreta de los movimientos revolucionarios a comienzos de ese siglo. En segundo, “el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la verdadera vida”⁴⁵. El arte moderno rehúsa y rechaza toda forma adquirida; se opone así al consenso de la cultura. En tercer lugar, en el siglo XIX, este cinismo del arte se combinó con otro estilo de vida filosófica heredado de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. En este sentido, Foucault se distancia de las concepciones habituales respecto del nihilismo contemporáneo. No se trata de un destino inscripto en la historia de la metafísica occidental, como para Heidegger o Derrida, sino de una manera de sacar a la luz, como hemos visto, el nexo entre vida y verdad.

Detengámonos en la cuestión del nihilismo. El cínico no es el que no cree en nada; el cínico cree, sí, pero en la nada, cree que la vida hay que inventarla desde la nada y no desde un poder legitimado desde el saber, ni desde un idolatrar. El poder de la nada que muestra con su risotada la impostura del monarca solemne legitimado por el relato del poder. El poder de la nada que le dice al rey Alejandro que se corra porque le tapa la luz del sol. El único que se anima a decirle al soberano que su propiedad más importante es la de ser opaco.

¿Cuál es la vida que se necesita una vez que la verdad no es necesaria? ¿Cómo vivir? Foucault agrega que lo que el cinismo muestra es que para vivir con autenticidad no hace falta mucha verdad, y que cuando nos

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 277-278.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 173.

preocupamos verdaderamente por la verdad, pocas lecciones de vida son necesarias.