

Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana

Cynicism and analytics of power: the origins of a Foucauldian concern

Juan Horacio de Freitas

Universidad Católica Andrés Bello — Universidad Complutense de Madrid
defreitas.jh@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se realizará una breve indagación en torno al lugar del cinismo filosófico en el primer texto en el cual Foucault aborda dicho fenómeno, nos referimos a su conferencia impartida en Tokio en 1978 y que tituló *La filosofía analítica de la política*. Además de intentar comprender la relevancia y particularidad de la actitud filosófica del cínico según lo expuesto en este texto, también procuraremos dilucidar cuál es su vínculo con el despotismo y con la filosofía analítica, que Foucault considera modélica respecto al papel que debiera tener la filosofía en relación a las dinámicas de poder.

Palabras clave: cinismo, poder, filosofía analítica, Foucault

Abstract: This article will briefly analyze the place of philosophical cynicism in Foucault's first text addressing this matter, that is, his lecture *The Analytic Philosophy of Politics* given in Tokyo, 1978. Whilst attempting to understand the peculiarity and relevance of the cynic's philosophical attitude as it is displayed in the aforementioned text, we will also attempt to examine its relation to despotism and analytic philosophy, which Foucault considers a good instance of the role that philosophy should play regarding the dynamics of power.

Keywords: Cynicism, power, analytic philosophy, Foucault

Fecha de recepción: 21/01/2017. Fecha de aceptación: 27/05/2017.

Juan Horacio de Freitas es doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía en la misma institución. Licenciado en Filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello. Se ha desempeñado como profesor de Seminario de Análisis de Textos Filosóficos en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, y profesor de de Ética en la Escuela de Comunicación Social de dicha universidad. También ha sido profesor del Filosofía y Psicología en el Instituto Santa Rosa de Lima en la ciudad de Caracas.

Actualmente se encuentra haciendo su trabajo doctoral en torno al lugar del cinismo en las obras de Michel Foucault, y es investigador asociado del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica Andrés Bello.

La primera vez que Foucault hizo pública una alusión al cinismo como “postura” filosófica¹ fue en una conferencia proferida en Tokio en 1978 titulada «La filosofía analítica de la política»², seis años antes del seminario *El coraje de la verdad*³, curso en el que realiza su análisis más profundo y minucioso en torno a la filosofía cínica. Si bien es cierto que ya en el 76⁴, en *La voluntad de saber*, Foucault usa el término “cinismo” varias veces y el vocablo “cínico” una vez⁵, no lo hace en este caso, sin embargo, para referir al movimiento filosófico del período helenístico, y tampoco a sus herederos religiosos, políticos o artísticos, sino que lo usa en su sentido más habitual y peyorativo para dar cuenta de una cierta actitud descarada del poder⁶. En «La filosofía analítica de la política», Foucault, después de decir que su primera intención era hacer un análisis en torno a la institución penitenciaria, explica que prefirió concentrar su conferencia en una temática más general, el asunto del poder, o, más exactamente, del lugar de la filosofía respecto al poder. Además de la interesante alusión al cinismo que se hace en este texto, podemos notar aquí cómo ya en 1978 Foucault usa ejemplos del pensamiento clásico que luego serán frecuentes en sus cursos de los años 80. En efecto, cuando el filósofo francés explica que una de las funciones más antiguas de la filosofía occidental fue poner un límite al exceso de poder, sobre todo cuando éste constituye una amenaza, los ejemplos que nos brinda pertenecen a la Antigüedad.

En el texto se mencionan tres formas básicas en las que el filósofo ha desempeñado el papel de antidespota durante este período. En primer lugar, estaría el filósofo que se opone al despotismo a través del establecimiento de un sistema legal que permite poner límites al ejercicio del poder dentro de una determinada ciudad; Foucault lo denominará “el filósofo legislador”, y lo identificará con la figura de Solón, uno de los siete sabios de Grecia, y el que formuló “las leyes que se convertirán

1 CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. PHI, São Paulo, 2013, 36.

2 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política». En *Obras esenciales*. Paidós, Buenos Aires, 2010, 783-797.

3 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

4 También en *Nacimiento de la biopolítica*, en 1979, Foucault usa el calificativo *cínico* para hacer referencia a un cierto uso de los análisis neoliberales, en este caso sería el de la “crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público”. Se trataría de un poder analítico que desenmascararía crítica y continuamente los abusos y excesos de las acciones políticas y gubernamentales, pero siempre desde una lógica de mercado (FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, 284).

5 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1998, 52, 56, 57, 82.

6 Ahora bien, algo muy característico de los filósofos cínicos era, en efecto, la desvergüenza (*anaideia*) -asunto en el cual Foucault se detendrá en su seminario del 84-, por lo que el uso que hace Foucault de la palabra “cinismo” y “cínico” en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* no se encuentra totalmente alejado de su significación “doctrinal” o, digámoslo así, “filosófica” Quien se haya acercado alguna vez a la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk pensará de inmediato en su diferenciación -diferencia que se encuentra en el vocabulario alemán- entre quimismo y cinismo (*kynismus* - *zynismus*), y se sentirá tentado a relacionar este último con la forma en la que el filósofo francés usa el término en 1976 (SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2003). Sin embargo, la manera en cómo Sloterdijk se aproxima al cinismo -en tanto movimiento filosófico y, también, en tanto instrumento de las prepotencias-, a pesar de tener algunos puntos en común con Foucault bastante interesantes, es, en lo más fundamental, muy disímil.

en la prosa de la historia griega⁷. A pesar de que en el seminario del Collège de 1980-1981 titulado *Subjetividad y verdad* -en donde Foucault ya aborda en plenitud los problemas del mundo clásico- se vuelve a hacer una pequeña mención a Solón⁸, es en *El coraje de la verdad* donde se detiene un poco más en la figura del legislador salaminense⁹. Nuevamente, Solón aparecerá aquí como la resistencia de un ejercicio desmedido del poder, pero no en tanto legislador y hacedor de leyes, sino como parrhesiasta que conjuga en sí la dramaturgia del sabio y la franqueza política. Foucault trae a colación la célebre actitud de Solón, muy comentada en la Antigüedad por autores como Aristóteles¹⁰, Plutarco¹¹ o Diógenes Laercio, en la que éste se rebela contra las decisiones tiránicas de Pisístrato. Citemos el acontecimiento tal cual lo narra el anecdotista de Laercio:

(...) el pueblo confiaba en él (Solón) y de buen grado hubiera querido tenerlo por tirano; pero él no aceptó, y aun se opuso, en lo que podía, a Pisístrato, su pariente, según dice Sosícrates, presintiendo sus intenciones. Así es que irrumpió en la asamblea armado de lanza y escudo y les predijo el golpe de mano de Pisístrato; y no sólo eso, sino que también aseguró que estaba resuelto a prestar ayuda, diciendo lo siguiente: “¡Hombres de Atenas! Soy más sabio que alguno y más valiente que otros: más sabio que aquellos que no advierten el engaño de Pisístrato, y más valiente que quienes, aun estando enterados, se callan por miedo”¹².

Foucault explica cómo este gesto de Solón de ir con indumentaria militar a la Asamblea para advertir la tiranía de Pisístrato supone una doble parrhesía: en primer lugar, una franqueza pantomímica contra el tirano al enfrentarse a éste con protección bélica y así dar a entender que lo reconoce como enemigo por su pretensión despótica. Y, en segundo lugar, se trata de una parrhesía respecto a los ciudadanos que se encuentran en la Asamblea, criticando tanto a los que no

7 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

8 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014, 167.

9 Es cierto que el texto donde Foucault trabaja con mayor detenimiento al personaje de Solón no es tampoco *El coraje de la verdad*, sino *Lecciones sobre la voluntad de saber*, su primer seminario en el Collège de France, investigación que se enmarca totalmente en la Antigüedad -lo que muestra que la, así llamada por Deleuze, “vuelta a los griegos” de Foucault, no es una “vuelta” tan sólo en tanto que gira la atención hacia un sitio en específico, sino también en tanto que “vuelve” al lugar donde ya estubo y exploró- (FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France. 1970-1971*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 114). Si bien en estas *Lecciones* Solón aparece como el sabio legislador, el político de la *isonomía* que establece “un poder político judicial que tiene la forma de la ciudad y que, en principio al menos, se ejerce de la misma manera en relación a todos los ciudadanos”, su vínculo con el exceso de poder, sin embargo, tiene aquí un rostro ambiguo: Si bien la *isonomía* soloniana permite, en apariencia, que no se haga efectivo el exceso de poder a través de la repartición regular y constante de éste, lo cierto es que esta distribución política ocultaría el mantenimiento de una estructura de apropiación económica donde unos pocos conservarían las riquezas, evitando el riesgo de alzamientos armados por parte de la mayoría desposeída contra la minoría opulenta (FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 176-186).

10 ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Gredos, Madrid, 1984, 81-82.

11 PLUTARCO. *Vidas Paralelas II. Solón - Pubícola. Temístocles - Camilo. Pericles - Fabio Máximo*. Gredos, Madrid, 2008, 163-171.

12 DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres I*, 48-49. Editorial Lucina, Zamora, 2010, 44.

comprenden lo que está pasando, como a aquellos que comprendiendo prefieren callar por cobardía¹³. Tenemos, por lo tanto, una parrhesía política que hace al mismo tiempo la función crítica de lo tiránico y de lo democrático; enjuicia al déspota que desea pasar por encima de las leyes; y al pueblo que, teniendo la posibilidad de rebelarse o, por lo menos, oponerse dentro de la asamblea, prefiere ser cómplice de la tiranía, sea por ignorancia o por temor. De cualquier forma, Solón aparece en el corpus foucaultiano como aquel que pone límites al poder, tanto en la forma político-parresíastica -tal cual es el caso que se señala en el *Coraje de la verdad*-, como a modo de protector e instaurador del sistema nómico, así como se sugiere en «La filosofía analítica de la política».

La segunda forma en la que el filósofo se ha presentado como el antidéspota, es la del consejero personal del príncipe que busca intervenir en el alma de éste a través de la enseñanza de la sabiduría y la virtud, con el fin de que cuando gobierne no abuse del poder que posee. Foucault ejemplifica aquí con el Platón de las epístolas que viaja hasta donde se encuentra el tirano Dionisio con el propósito de educarlo, no tanto en el arte de la estrategia política, sino en lo ético, en el arte de gobernarse a sí mismo¹⁴. La figura del filósofo como consejero del tirano o de quien pretende la tiranía será, a partir de 1981, una constante en el itinerario investigativo de Foucault, y aquí, en 1978, ya vemos como aparece desde la perspectiva de la filosofía como resistencia al poder. En *La hermenéutica del sujeto* encontramos a un Sócrates que insta al joven Alcibiades a ocuparse de sí mismo si pretende gobernar luego a los demás hombres, y este ocuparse de lo que él realmente es no tendrá otra forma que la del conocimiento de la propia alma. Así pues, la alusión a un Sócrates que es tutor del que pretende la soberanía tiene aquí la forma de lo que Foucault denominará *metafísica del alma*, una ontología que lleve al futuro soberano a conocer su ser antes de ejercer el poder¹⁵. En *El gobierno de sí y de los otros*¹⁶ vuelve a presentarse el filósofo consejero, encarnado, precisamente, en el Platón de las cartas, que es al que hace referencia Foucault en su conferencia en Tokio. No obstante, en el curso del Collège el análisis de las cartas platónicas pone el centro de la inquietud en el tema de la parrhesía; se trata del filósofo que, para hacer que su discurso (*logos*) se haga efectivo en la acción (*ergón*) decide acercarse al tirano y hablarle con franqueza para instruirlo y así *actuar* en la *polis* a través de él. Como se ve, aunque la acción platónica sobre el tirano pueda tener como consecuencia una limitación del poder de éste, lo que realmente buscaría el filósofo -tal cual se ve en el análisis que se realiza de las epístolas en *El gobierno de sí y de los otros*- sería ejercer él mismo un poder sobre la ciudad a través del destinatario de su consejo.

13 Cfr. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 91.

14 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

15 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005, 37-111, 167-183, 385-400, 421-443.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Akal, Madrid, 2011, 185-249.

La tercera y última modalidad en la que la filosofía se ha opuesto desde la Antigüedad al exceso de poder, el cual será el principal objeto de reflexión de la presente investigación, sería la forma antidespótica del cinismo. Escribe Foucault en *La filosofía analítica de la política*:

Por último, tercera posibilidad: el filósofo puede ser el antidéspota afirmando que, después de todo, cualesquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, el filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reír del poder. Se trata de los cínicos.¹⁷

El cinismo es entendido aquí en la forma general de *antipotencia*, pero las particularidades de su oposición al poder resultan especialmente interesantes si se le compara con las dos primeras modalidades a las que hicimos referencia. Tanto en la primera como en la segunda, la filosofía no se limita a poner trabas, sino que legisla y modera, cumple un papel activo dentro del mismo escenario político-institucional; su espacio es el marco legal, la sala de consejeros o la recámara del tirano donde ejerce la psicagogía correspondiente. Estas dos primeras figuras filosóficas, si bien no dejan de hacer una tarea filosófica, la hacen, sin embargo, dentro del territorio de lo político, se da un pacto con los juegos de poder para hacer intervenir el saber filosófico dentro de estos juegos. El cinismo, por el contrario, hará muy otra cosa: se mantendrá ajeno a las dinámicas donde el poder es reconocido como tal, se mostrará independiente respecto al juego, lo banalizará y lo tomará como objeto de chanza humorística. A esto se refiere Foucault con que el cínico “se mantendrá independiente con relación al poder”. No quiere decir esto que el cínico no ejerza un poder -difícilmente podría entenderse una esfera de la realidad humana ajena al poder si es observada desde la nomenclatura foucaultiana-, sino que desplaza el juego a un espacio distinto al que se supone que es el *topos* de lo político y el poder; trae el juego hacia ese lugar indeterminado que es el de la filosofía y la vida filosófica, es decir, lo trae hacia sí mismo. Se trata de un poder que tiene como objetivo eso que Foucault llama en *El coraje de la verdad*: “la vida dueña de sí misma”, es decir “una vida en la que ningún fragmento, ningún elemento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma”¹⁸.

Ahora bien, sobre el lugar del cinismo en esta conferencia en Tokio debe señalarse un par de puntos fundamentales. Cuando Foucault se pregunta si la oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, y vuelve a enumerar los tres tipos de enfrentamiento filosófico ante el despotismo: “Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos”, luego reduce estas tres formas a dos: “El filósofo moderador del poder, el filósofo-

17 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

18 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 282.

máscara gesticulante ante el poder”¹⁹. Se trata de dos posiciones aún más básicas del filósofo: el “moderador” y la “máscara gesticulante”. Si bien Foucault dice que a lo largo de la historia estas tres figuras del filósofo se turnan y sustituyen unas a otras²⁰, no podemos obviar, sin embargo, que hace ahora una división más fundamental en la que el cinismo se hace particularmente distintivo respecto a las otras dos formas: Solón moderaría el poder a través de la intervención sobre el marco legal, Platón también pretendería hacerlo a través de la educación del príncipe, mas en el cinismo no se procura en lo más mínimo una moderación del poder. Como bien dice Foucault, no importa cuán abusivo sea el poder, el cínico se mantendrá al margen de éste y, además, se reirá de él. Al respecto, dice Foucault en *El gobierno de sí y de los otros*:

En el cinismo tenemos (...) una relación que es muy marcada, muy sostenida, entre el decir veraz filosófico y la práctica política (...) esa modalidad es a la vez la de la exterioridad, el afrontamiento, la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad (...) La *parrhesía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. Su *parrhesía* está, por lo tanto, en su modo mismo de vida, y se manifiesta también en ese discurso insultante, de denuncia al poder²¹.

Así pues, el cínico no busca manejar, controlar, encausar u obstaculizar un poder ajeno a él mismo, sea el de una determinada institución, sea el de un soberano; el cínico “gesticula” *frente* al poder, tomando una postura de enfrentamiento reacio, burlesco y, sobre todo, pantomímico. Es muy sugerente que ya en 1978 Foucault destaque, al hacer referencia a la “máscara”, el carácter dramático del modo de filosofar cínico, cuestión que será luego muy recurrente en *El coraje de la verdad*. No se trata de que el filósofo le *diga* cosas al agente del poder político, sino que *actúa* ante él “mediante una dramatización del principio de no disimulación, su dramatización en y por la vida misma”²². De esta manera, por ser una expresión que se manifiesta a través de la propia existencia, este *actuar* no es apenas una posición precisa y exclusiva al momento de vérselas con el poderoso, más bien es una incesante cotidianidad que al toparse en algunas ocasiones con las prepotencias, deja en evidencia el contraste de este enfrentamiento entre la vida cínica y el poder político, que, a su vez, permite la escenificación de la verdad del poder, su funcionamiento, su pretensión, su banalidad. Tenemos, entonces, el primer punto: no palabra, no discurso, sino mueca que desenmascara y trivializa; gesto que devela el ser del poder, lo ridículo de su coagulación en una figura o

19 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

20 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 250-251.

22 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 265.

institución; teatralización de la verdad como cotidianidad que tropieza con las prepotencias.

Lo siguiente que podemos señalar sobre esta mención del cinismo en «La filosofía analítica de la política» está relacionado con el papel del quehacer filosófico respecto a las relaciones de poder en tiempos modernos. Antes de abordar esto, es importante destacar que esta tercera figura filosófica que es la del cínico, que se distingue de las dos primeras en tanto que no es moderadora del poder, de pronto deja de ser referida directa o indirectamente en el texto. Vemos que en un momento Foucault vuelve a hacer alusión a las dos primeras figuras, a la del legislador y la del consejero, al abrirse a la posibilidad de que, aún hoy, valga la pena que la filosofía siga funcionando como *moderadora del poder*; pero obvia por completo la otra posibilidad filosófica contra el despotismo que no es moderadora en absoluto:

Y me pregunto si esta oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder no caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, porque, después de todo, la filosofía hace ya tiempo que no puede desempeñar el papel de fundamento. Por el contrario, quizá todavía merece la pena que juegue el papel de *moderador* con relación al poder.²³

Justo después, Foucault nos habla de la “conclusión un tanto amarga” al observar desde un punto de vista histórico la función del filósofo en tanto moderador del poder²⁴, volviendo a dejar de lado al cínico, y, para dejar más clara la exclusión ejemplifica a estos filósofos moderadores del poder con las dos primeras figuras filosóficas antidespóticas, sin hacer ningún tipo de referencia a la tercera: “La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe; sin embargo, nunca existió, por ejemplo, una ciudad platónica”²⁵. Por lo tanto, notamos una exclusión temporal -pensamos que metódica- del cínico en este momento de la investigación. Foucault hace mención, por ejemplo, de la importancia de Aristóteles en la educación de ese helenizador del mundo que fue Alejandro Magno, o la relevancia del estoicismo en la figura imperial de Marco Aurelio para decir que, sin embargo, el imperio alejandrino nunca fue aristotélico, ni el imperio romano estoico²⁶. La “conclusión amarga” refiere aquí a la impotencia de la filosofía, en tanto moderadora del poder, para construir “estados filosóficos”²⁷, los cuales no hubo en la Antigüedad clásica, ni en la época helenística, ni durante el Imperio romano, ni en la Edad Media. Resulta interesante que Foucault, en cambio, no hace referencia aquí al célebre encuentro

23 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786. (Las cursivas son nuestras).

24 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

25 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

26 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

27 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

de Diógenes²⁸ -el representante más importante de la tercera figura filosófica a la que hace referencia Foucault- justamente con Alejandro el macedonio, ni tampoco al lugar de los cínicos respecto al poder imperial romano, fuera por su intervención en la urbe (Heraclio)²⁹, en el senado (Favonio)³⁰, o frente al mismísimo emperador (Demetrio)³¹. Esta exclusión no debería sorprendernos en lo absoluto, ya que, como el propio Foucault sugiere, no hay en el cínico ninguna pretensión de vincularse con el poder ni, por lo tanto, de realizar un “Estado filosófico”³², por lo que su éxito o fracaso no debe ser evaluado a la luz de este fin. Según Foucault, podríamos dar cuenta de la construcción efectiva de algo así como un “Estado filosófico” a partir de la Revolución francesa, entre el siglo XVIII y XIX, donde se constituirían “régmenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso organizativos) con las filosofías”³³. En el texto, esto se ejemplifica con la relación entre Rousseau y el Imperio napoleónico, Hegel

28 “Diógenes de Sinope. Siglo iv a.C. Su padre fue el banquero Hicesias (llamado «Hicetas» en la pseudoeπίgráφica *Epístola* 30 de Diógenes). De acuerdo con la tradición, abandonó Sinope después de invalidar la moneda, y se trasladó a Atenas, donde se adhirió a Antístenes. Esto plantea problemas cronológicos. Durante un viaje por mar fue apresado por unos piratas y vendido a Jenades de Corinto, con quien se supone vivió hasta su muerte, en 323 a.C. el mismo día en que murió Alejandro Magno. Esto es lo que manifiesta Demetrio en su obra *Sobre los hombres del mismo nombre* (D. L. 6, 79), aunque en la vida de Diógenes a menudo resulta difícil separar leyenda e hecho histórico. Sus discípulos fueron Onesicrito de Egina, los dos hijos de éste, Andróstenes y Filisco, y también Mónimo de Siracusa, Menandro *Drymos*, Hegesías de Sinope *Klaios*, Crates de Tebas, Foción «el Bueno» y Estilpón el Megárico. Las informaciones acerca de su actividad literaria difieren. Según D. L. 6, 80, el Libro 1 de las *Sucesiones de los filósofos*, de Sosicrates, y el Libro 4 de las *Vidas* de Sátiro coinciden en que no dejó nada escrito. Sátiro afirma que las tragedias son obra de su discípulo Filisco de Egina. Diógenes Laercio, sin embargo, da dos listas de escritos: la primera contiene trece títulos de diálogos, algunas cartas y siete tragedias; la segunda, de Soción, consiste en doce títulos de diálogos (de los que ocho no están incluidos en la primera serie), así como algunas *chreiai* y cartas (D. L. 6, 80) (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos». En *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Seix Barral, Barcelona, 2000, 506-507).

29 “Heraclio. Cínico que vivió en la época del emperador Juliano, quien escribió contra él su séptimo discurso: *Contra el cínico Heraclio acerca de la manera de vivir como un cínico*. Eunapio recoge las palabras de Heraclio dirigidas a Procopio, pariente de Juliano, que deseaba usurpar a éste el título imperial” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 510).

30 “Favonio. Siglo I a.C. Edil en el año 52 y pretor en el 49, este político era seguidor de Catón de Útica, cuya *parhésia* imitó (Plutarco, César 41, 3; Pompeyo, 60, 7-8). Bruto le calificó de *haplokyyna* y *pseudo-kyyna* (id. Bruto 34, 7)” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 509).

31 “Demetrio de Corinto. Siglo I d.C. Amigo de Séneca y de Traseas Peto, enseñó en Roma en tiempo de Calígula, Nerón y Vespasiano, pero al parecer no escribió nada. Resulta bastante curioso que en el año 70 tomara la defensa de P. Egnacio Céler contra Musonio Rufo (Tácito, Historias 4, 40). Vespasiano le exilió en el 71 junto con todos los demás filósofos (Dión Casio, epitome del Libro 65 [13, 2]). ¿Debería identificarse con Demetrio de Sunio, conocido por Luciano, Toxaris 27-34? Dudley (*A History of Cynicism*, 175, n. 3) y M. Billerbeck (DPhA D 56) rechazan esta sugerencia con algunos argumentos. Pero, por otra parte, el Demetrio descrito en una anécdota desarrollada en Corinto, *Adversus Indoctum* 19, lo más probable es que sea el amigo de Séneca. Lo mismo cabría decir de Demetrio el Cínico, quien (en Luciano, *De Saltatione* 63) se opone a la danza, puesto que el episodio se sitúa en tiempos del emperador Nerón. También se acepta generalmente que el Demetrio representado por Filostrato como discípulo de Apolonio de Tiana y como el maestro de Menipo de Licia debe identificarse con el filósofo amigo de Séneca, aunque la información recogida en *La vida de Apolonio de Tiana* es de dudoso valor histórico. También convendría señalar que una de las cartas de Apolonio (Ep. 111 Hercher = 77e Penella) iba dirigida a Demetrio el Cínico, excepto en un manuscrito del siglo xv en que el destinatario es “Demetrio de Sunio” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 505).

32 Si bien es cierto que se le adjudica a Diógenes de Sinope una *República*, la verdad es que ésta, en dado caso que dicho texto haya existido realmente, no podría ser más que “una antitesis satírica y paródica de la *Politeia* de Platón” (NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración». En *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, 440).

33 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

y el Estado prusiano, también la paradójica relación entre Wagner y Nietzsche con el Estado hitleriano, y, obviamente, los lazos entre el Estado soviético y Marx³⁴. Así pues, estos vínculos no dejan de ser abiertamente tragicómicos y Foucault no deja de señalarlo:

Todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia, o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.³⁵

Estas filosofías, según lo planteado en esta conferencia, no sólo fueron expuestas como teorías de la libertad, sino que se presentaron también como oposiciones fundamentales ante el ejercicio ilimitado del poder³⁶. De todos modos, el poder y las instituciones políticas que se impregnaban de estas reflexiones filosóficas, además de ser completamente sordos al mensaje de libertad que había en ellas, las usaron para legitimar sus propias formas excesivas de poder. No obstante, antes de criticar los mecanismos del poder político argumentando que han usado de forma engañosa y *cínica* a la inmaculada filosofía, Foucault más bien se pregunta si ésta no ha sido desde siempre y en secreto una filosofía del poder, o si, después de todo, la actitud de ponerle límites al poder ya es tomar virtualmente su lugar para “convertirse en la ley de la ley y, por tanto, realizarse como ley”³⁷. En cualquier caso, Foucault plantea en esta conferencia que la filosofía aún puede cumplir un papel respecto al poder que no sería el de fundarlo, reconducirlo o *moderarlo*, sino que se trataría de su primitivo papel de “contrapoder”, pero a condición de que ésta deje de pensarse como profecía, como pedagogía o como legisladora; que deje de preguntarse sobre lo bueno o malo, lo legítimo o ilegítimo del poder; y, en cambio, se preocupe por “analizar, elucidar, hacer visible” las luchas que se desarrollan en torno al poder, las diferentes estrategias, “las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia”³⁸.

Es en este punto donde vemos que la alusión al cinismo al principio de la conferencia es de especial interés para Foucault. La tarea de “contrapoder”, de *antipotencia* -como lo llamaría Sloterdijk- de la filosofía es sólo posible si ésta no insiste ni con la aleturgia profética ni con las formas regulativas del poder: la del legislador (el caso Solón) o la del consejero político (alusión al Platón de las

34 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786-787.

35 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 787.

36 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», Habría que preguntarse si esto es realmente así, sobre todo en los casos de Nietzsche y de Marx.

37 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788.

38 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política».

epístolas). Se trata, por el contrario, de la filosofía como mecanismo visibilizador, como dinámica ostensiva de las formas en que el poder funciona constantemente ante nosotros e, incluso, en nosotros mismos. Si no se trata de la filosofía como profecía, legisladora o consejera, entonces quedaría la filosofía como escenificadora del funcionamiento del poder que se encuentra allí siempre a la vista, la filosofía en tanto señalamiento de lo que está tan ligado a nosotros mismos que no lo logramos dilucidar. Esta función filosófica de hacer ver, de generar un teatro para hacer notable aquello que es tan evidente que se nos escapa a la vista, Foucault la vincula en su conferencia con la filosofía analítica anglosajona³⁹, pero no deja de ser cierto que encontramos aquí estrechas afinidades -aunque también diferencias evidentes- con el trabajo del cínico. Antes de dar cuenta de estas disonancias y convergencias entre estas dos labores filosóficas, la analítica angloamericana y la cínica, veamos en qué sentido aquella es un modelo ejemplar en lo que respecta al ejercicio de la filosofía en tanto contrapoder:

(...) la filosofía analítica anglosajona no se plantea la tarea de reflexionar sobre el ser de la lengua o sobre sus estructuras profundas; reflexiona sobre el uso cotidiano que hacemos de ella en los diferentes tipos de discurso. Para la filosofía analítica anglosajona se trata de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas. Creo que, en igual medida, podríamos imaginar una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos, Una filosofía que tratara, por consiguiente, no sobre los juegos de lenguaje, sino más bien sobre las relaciones de poder; una filosofía que abordara todas las relaciones que atraviesan el cuerpo social en vez de tratar los efectos de lenguaje que atraviesan y sustentan el pensamiento. Podríamos imaginar una especie de filosofía analítico-política (...) la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela. El lenguaje se juega, de ahí la importancia de la noción de juego.⁴⁰

En esta cita podemos ver que Foucault distingue tres características fundamentales de la filosofía analítica angloamericana: en primer lugar, su preocupación por lo cotidiano; de segundo, su función crítica-ostensiva; y, en tercer lugar, su carácter lúdico. Estas tres características que la filosofía analítica anglosajona aplica a su objeto de estudio que es el lenguaje, son justamente las que Foucault rescata para hablar análogamente de la función de la filosofía respecto al poder, y la razón por la que llamará a este quehacer “filosofía analítica de la política”. Así pues, ésta será, en primer lugar, una indagación sobre las formas más cotidianas y corrientes en las que el poder se presenta, sin prestar atención en lo absoluto a la posibilidad

39 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788-789.

40 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 789-790.

de una esencia del poder, a su supuesta estructura invisible u oculta, y tampoco necesariamente a sus coagulaciones más representativas e icónicas dentro de la institucionalidad política. En segundo lugar, la filosofía analítica del poder buscará hacer visible estas relaciones de poder, “sus formas, sus desafíos, sus objetivos”, que al sernos tan cercanas y familiares no nos son fáciles de distinguir. Por último, este trabajo analítico de la filosofía en relación al poder se tratará de una labor lúdica, dice Foucault: “Las relaciones de poder también se juegan; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivos”⁴¹.

Ahora bien, estas tres características, la preocupación por lo cotidiano, la crítica demostrativa y lo lúdico, se repiten también, aunque de una manera bastante particular, en la actitud cínica. Esa máxima foucaultiana que consiste en “hacer ver lo que vemos”⁴² armoniza perfectamente con la estrategia pantomímica del cínico que no pretende desentrañar lo que está oculto en el interior de un ente⁴³, ni de dar con la idea que lo fundamenta, sino que escenifica con los avatares de su propia vida lo que en efecto sucede siempre, y logra hacerlo notable y problemático porque su actitud cotidianamente histriónica, caricaturesca, lúdica y gesticulante permite el surgimiento de una curiosidad, de una inquietud frente a lo que en la cotidianidad y en el plano de las ideas siempre ha sido tolerado y aceptado, pero que en realidad es motivo de escándalo. Dice Foucault en *El coraje de la verdad* respecto al quehacer cínico:

El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios. Se trata de hacer frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma.⁴⁴

Vemos con claridad ese juego cínico de visibilizar en la vida cotidiana y a través del propio cuerpo lo que aparentemente todos ven y reafirman discursivamente. A pesar de estas coincidencias generales, lo cierto es que el tipo de práctica filosófica antidespótica en la que está pensando Foucault tiene un carácter más teórico e investigativo, y no parece referir un comportamiento histriónico y escandaloso por parte del filósofo a través del cual éste deja en evidencia las diferentes dinámicas de poder que se dan en torno a él. En efecto, cuando Foucault describe en un

41 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 790.

42 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788.

43 Basta recordar que el utensilio predilecto del cínico, el báculo, es un instrumento de tacto y reconocimiento de la superficie. Dice Deleuze al respecto: “La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes” (DELEUZE, Gilles. *La lógica del sentido*. Paidós, Madrid, 2011, 167).

44 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 246.

momento el papel de este filósofo analítico del poder, nos habla de una tarea mucho más discreta que la del cínico, se trataría de “calibrar la importancia”⁴⁵ de las diferentes relaciones y luchas de poder en esferas a las que no se le ha dado suficiente atención. Es una evaluación y medición de esas luchas aparentemente oscuras, pequeñas, mediocres, y, además, también un ejercicio de distinción respecto a aquel otro tipo de lucha, mucho más notable, organizada y unitaria que suele comprenderse bajo el nombre de “revolución”.

En cualquier caso, esta última posibilidad de la filosofía como contrapoder, en tanto analítica del poder, nos permite comprender el porqué de la exclusión de la modalidad cínica mientras se hablaba del sabor amargo que deja la revisión del papel histórico de la filosofía respecto al despotismo cuando ha funcionado como legisladora, como profecía o como pedagogía. Aún cuando existen claras diferencias entre la filosofía analítica de la política -tal como la entiende Foucault- y el cinismo, ambos coinciden en lo más fundamental al momento de ejecutar la tarea de, resumámoslo así, *visibilizar lúdicamente las relaciones de poder más cotidianas*. Es una sorpresa digna de reflexión y estudio el que aquello que Foucault denomina “filosofía analítica”, la cual considera que debe ser la encargada de confrontar al poder, pueda verse como una forma gris, fría, teórica, investigativa, sobria y aparentemente grave de hacer un trabajo muy característico del cinismo.

45 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 792.

Bibliografía:

- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Trad. Manuela García Valdés. Gredos, Madrid, 1984.
- BRACHT BRANHAM; GOULET-CAZÉ, M.-O. *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Trad. Vicente Villacampa. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. PHI, São Paulo, 2013.
- DELEUZE, G. *La lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Madrid, 2011.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Luis-Andrés Bredlow. Editorial Lucina, Zamora, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey; Fernando Álvarez Uría; Julia Varela; Ángel Gabilondo. Paidós, Buenos Aires: 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Madrid, Akal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guíñazú. Siglo XXI, México, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France. 1970-1971*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas II. Solón - Pubícola. Temístocles – Camilo. Pericles – Fabio Máximo*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Gredos, Madrid, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega. Siruela, Madrid, 2003.