

FOUCAULT CÍNICO: LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DE NOSOTROS MISMOS Y LA NECESARIA POSIBILIDAD DE LA VIDA OTRA

CINIC FOUCAULT: THE HISTORICAL ONTOLOGY OF OURSELVES AND THE NECESSARY POSSIBILITY OF ANOTHER LIFE

Emilio Inchauspe
Estudiante de grado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
emilio.inchauspe@mi.unc.edu.ar

Recibido: 12 de octubre / **Aceptado:** 24 de octubre / **Publicado:** 9 de noviembre

Resumen

El presente trabajo se vale de la lectura foucaultiana del cinismo antiguo para proponer una posible interpretación de la obra de Foucault, y en particular, del complejo vínculo entre la verdad, el poder y el sujeto. Así, diremos que la afirmación “la verdadera vida es una vida otra”, le cabe tanto a los cínicos de Foucault como al profesor mismo. En efecto, su proyecto de una ontología histórica de nosotros mismos desemboca en una “eventualización” del presente según la cual siempre es posible que este sea transformado, con lo cual podemos decir que también Foucault sostiene que la “vida otra” es verdadera. Para justificar esto primero mentaremos el carácter central de las dimensiones de la verdad, el poder y el sujeto en la ontología histórica de nosotros mismos que realiza Foucault, para luego mostrar cómo es que las relaciones de poder, en su carácter productivo, son el denominador común en el modo en que estas dimensiones se articulan. De este modo veremos cómo esta “eventualización” del presente supone que la verdadera vida siempre puede ser otra.

Palabras clave: cinismo, Foucault, ontología histórica.

Abstract

The present work makes use of Foucaultian’s reading of ancient cynicism to propose a possible interpretation of Foucault’s work, and in particular, of the complex link between

truth, power and the subject. Thus, we will say that the affirmation “true life is another life”, fits both Foucault’s cynics and the professor himself. In fact, his project of a historical ontology of ourselves leads to an “eventualization” of the present according to which it is always possible for it to be transformed, with which we can say that Foucault also maintains that “another life” is true. In order to justify this, we will first mention the central character of the dimensions of truth, power and the subject in Foucault’s historical ontology of ourselves, and then show how power relations, in their productive character, are the common denominator in the way these dimensions are articulated. In this way we will see how this “eventualization” of the present supposes that true life can always be another.

Keywords: cynicism, Foucault, historical ontology,

Introducción

El presente trabajo ofrece una posible lectura de la interpretación foucaultiana de la filosofía cínica en su último curso en el Collège de France (1983-1984) a la luz de la siguiente consideración: dadas las tres dimensiones centrales en las que orbita la obra de Foucault –verdad, poder y subjetividad–, entendemos que son las relaciones de poder y su carácter productivo el eje en función del cual se estructuran las demás, toda vez que los reenvíos, absorciones y mutuas alteraciones que existen entre ellas se debe a la posibilidad que tienen tanto la verdad como el sujeto de expresarse en relaciones de poder. Así, una vez fundamentada dicha lectura pretendemos mostrar que la interpretación por parte de Foucault de la filosofía cínica –según la cual “la verdadera vida es una vida otra” es la máxima cínica por excelencia– es coincidente con una constante a lo largo de la obra foucaultiana: la necesaria posibilidad de transformarnos a nosotros mismos y nuestro tiempo.

En vistas a fundamentar nuestro planteo inicial se recuperará la actitud crítica en la que Foucault se reconoce, para así mentar la ontología histórica de nosotros mismos a la que esta remite, y entonces considerar cómo la *eventualización* de los regímenes de verdad –que es también la *eventualización* del presente como tal– implica que son las relaciones que se establecen entre las tres dimensiones ya mencionadas, las cuestiones centrales a partir de las cuales deben pensarse las condiciones de emergencia de un determinado momento histórico. De este modo esperamos poder mostrar cómo es que, a nuestro juicio, el conjunto de relaciones que estas tres dimensiones tienen y que son expresadas por la ontología histórica de nosotros mismos se explica a partir del carácter productivo de las mismas. Este carácter productivo –que

no implica negar la pasividad relativa que una u otra pueda tener respecto a las demás, sino al contrario mostrar dicha pasividad como el efecto de la acción productiva de las demás—, supone, a su vez, considerar que ningún efecto de dichas relaciones puede ser irrevocable, dada la siempre posible agencia de unas sobre otras. De esta manera, una vez reconocida la necesaria posibilidad de transformación que reside en cualquier campo de experiencia, se verá porqué decimos que la afirmación de *la verdadera vida como vida otra* puede ser entendida como ínsita a la obra foucaultiana.

La ontología histórica de nosotros mismos

En *Crítica y Aufklärung* (1995) Foucault se inscribe en el marco de la tradición crítica kantiana, pero entendida ya no como la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, y por tanto de su legitimidad, sino en un sentido próximo al que Kant otorga a la *Aufklärung*. Es decir, la pregunta «¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?» (Foucault, 1994a: 687. La traducción es nuestra) resulta orientada hacia una ontología histórica de nosotros mismos, puesto que la actitud crítica se vuelca hacia la cuestión del vínculo entre el saber y el poder, según el cual así como los discursos de verdad tienen efectos de poder, así también los entramados de poder posibilitan la emergencia de dichos discursos (Foucault, 1995: 13). Así es cómo Foucault considera su obra como signada por una triple ontología histórica de nosotros mismos:

una ontología histórica de nosotros mismos respecto a nuestros vínculos con la verdad, que nos permiten constituirnos en sujetos del conocimiento; una ontología histórica de nuestros vínculos con un campo de poder donde nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás; por último, una ontología histórica de nuestros vínculos con una moral que nos permite constituirnos en sujetos éticos. (Foucault, 1994a: 393)

Entonces, resulta que la problematización crítica de la verdad en términos de régimen de verdad, que no es sino su *eventualización*¹ (Foucault, 1995: 13) —la cual supone que «la verdad está ligada circularmente a los

1 «Intento trabajar en el sentido de una “eventualización”. Aún si el evento fue durante un tiempo una categoría poco utilizada por los historiadores, me pregunto si, comprendida de un cierto modo, la eventualización no puede ser un procedimiento de análisis útil. ¿Qué hay que comprender por “eventualización”? Antes que nada, ruptura de la evidencia. Ahí donde estaríamos tentados a referirnos a una constante histórica o a un rasgo

sistemas de poder que la producen y la mantienen, y los efectos de poder que induce y que la acompañan. “Régimen” de la verdad» (Foucault, 1979: 189)–, sienta las bases de la necesidad del carácter histórico de la ontología de nosotros mismos². Esto es resultado de que el sujeto ya «no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma» (Foucault, 1994b: 123), en la medida en que se constituye a partir de su participación en determinados regímenes de verdad que se forman a partir de, y junto con, la emergencia de ciertas relaciones de poder.

Así es como para esta ontología histórica de nosotros mismos «las relaciones entre poderes, la verdad y el sujeto son lo que hay que analizar» (Foucault, 1995: 12), en tanto que el presente como campo actual de las experiencias posibles se constituye por los reenvíos, absorciones y mutuas modificaciones que se producen entre estas tres dimensiones. Pero no debe pensarse que esto suponga un desvanecimiento del sujeto, “perdido” entre los regímenes de verdad y las relaciones de poder, pues así como este puede ser “inducido” a subjetivarse por ellas (inducir, sugerir, etc.: se verá que ese es el lenguaje de las relaciones de poder), también puede valerse de la verdad y las relaciones de poder para subjetivarse a sí mismo, esto es, para que el proceso de interiorización del exterior que constituye la subjetivación sea “elegido” o “dirigido” por el sujeto mismo. Es decir, considerando la lectura deleuzeana de la obra de Foucault, se trata de entender al sujeto como «un adentro que sólo sería el pliegue del afuera» (Deleuze, 1987: 129), una interiorización de las relaciones de poder y saber que circulan en el cuerpo social que bien puede realizarse ya bajo el signo de la coerción, ya bajo el signo de la auto-formación del sujeto (Foucault, 1994b: 106-107).

antropológico inmediato, o aún una evidencia manifestándose a todos del mismo modo, se trata de hacer surgir una “singularidad”» (Foucault, 1994a: 23)

- 2 No debe olvidarse que la concepción foucaultiana de la historia no deja de tener su particularidad, ligada a la “eventualización” antes referida. Al respecto, consideramos útil recurrir a la reconstrucción de la genealogía nietzscheana y su concepción de la historia en “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1979) donde entendemos puede verse la apropiación foucaultiana de dicha concepción. Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación: «Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia “efectiva” hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante.» (Foucault, 1979: 20); y también: «el sentido histórico (...) no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes –una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado–.» (Foucault, 1979: 19)

De esta manera podemos considerar la obra de Foucault como un todo coherente no solo a partir del proyecto de la triple ontología histórica de nosotros mismos, sino también según esta diferencia respecto a los distintos rumbos que puede tomar el proceso constituyente del sujeto. En efecto, sus primeras obras pueden entenderse como el abordaje de la subjetivación del sujeto “dirigido” por los regímenes de verdad y las relaciones de poder, mientras que sus últimos cursos en el Collège de France, que giran en redor de la cuestión del cuidado de sí y la estética de la existencia, como así también los últimos tomos de *Historia de la sexualidad*, pueden considerarse como el desarrollo del rumbo contrario, aquel donde el sujeto se subjetiva a sí mismo.

Tenemos hasta aquí que el sujeto se constituye –auto constituyéndose, o siendo constituido– según su participación en determinados juegos de verdad, a la vez que estos remiten, ya como sus efectos o sus “causas”³, a relaciones de poder. Pareciera entonces que estas se afirman como la dimensión central en redor de la cual orbitan las otras dos. En efecto, Foucault afirma: «Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder» (Foucault, 1994b:109). Ahora bien, así como respecto a la crítica kantiana Foucault relega la cuestión de la legitimidad del conocimiento en pos de considerar más bien el modo en que este funciona –y de allí la referencia al estrecho vínculo entre saber y poder–, podemos decir que también opera el mismo desplazamiento respecto al poder. Es a partir de esto que Foucault lo considera en los siguientes términos: «la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza, hipótesis que llamaré, también por comodidad, hipótesis de Nietzsche» (Foucault, 1979: 136).

De esta “hipótesis de Nietzsche” podemos derivar una serie de consideraciones respecto al poder. En primer lugar, el necesario carácter *microfísico* que ha de cobrar cualquier análisis de su funcionamiento real, toda vez que es a partir de estas mínimas y localizadas relaciones de fuerza que se construye el Poder –no confundirlo con el poder en minúsculas, i.e. las relaciones de poder– entendido como el poder estatal, central: «Entonces, existencia de regiones de poder. La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes (...) La unidad estatal es, en el fondo, secundaria respecto a estos poderes regionales y específicos que aparecen primero» (Foucault, 1994a:

3Las comillas mientan la transformación foucaultiana del sentido de la causalidad, según la cual las causas ya no se refieren ni a la necesidad ni a la “piramidalización” con las que se las suele considerar. Cfr. Foucault, 1995: 16.

187). En segundo lugar, la anterioridad fundamental del poder respecto a cualquier representación suya:

Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder. (Foucault, 1979: 156)

Y por último, lo que aquí más nos interesa, el carácter positivo del poder, ya no represivo sino productivo: « [Al poder] es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir» (Foucault, 1979: 182). En efecto, en todo lo dicho respecto a cómo Foucault considera que el sujeto se constituye al participar de un determinado régimen de verdad está implicada esta concepción productiva del poder, toda vez que el régimen de verdad no remite sino a relaciones de poder que la determinan o que ella determina.

Ahora bien, ¿cómo ha de entenderse la posibilidad de la verdad de actuar sobre las relaciones de poder, o la posibilidad del sujeto de actuar sobre las relaciones de poder y los regímenes de verdad, sino a partir del reconocimiento de la agencia productiva tanto del sujeto como de la verdad? En efecto, consideramos que, si es posible para el sujeto encarar prácticas de auto-formación, o si es posible para los regímenes de verdad formar subjetividades, como así también modificar las relaciones de poder en las que se inscriben, se debe a que ambos comparten la misma potencialidad productiva de las relaciones de poder. Pero esto no significa más que afirmar que tanto la verdad como el sujeto se manifiestan en relaciones de poder, a partir de relaciones de poder⁴.

4 En función de lo que nos interesa proponer, no pretendemos afirmar la exclusividad de este tipo de expresión por parte de los regímenes de verdad y el sujeto, sino tan solo su existencia. De hecho, pretender tal exclusividad hubiera sido extremadamente problemático, toda vez que el propio Foucault parece negarlo: «Si hubiera dicho, o querido decir, que el conocimiento es poder, lo habría dicho, y habiéndolo dicho, no habría tenido nada más que decir, ya que al identificarlos no tendría que haberme molestado como lo hice en mostrar las diferentes relaciones que se producen entre ellos» (Foucault, 1994a: 676)

Respecto a la verdad, en lo que hemos visto a partir de su problematización en términos de régimen de verdad resulta evidente que esta puede manifestarse a través de relaciones de poder. Por otro lado, en lo que compete al sujeto, ¿qué es la subjetivación sino una relación de poder de sí sobre sí mismo? Si bien esta cuestión debería ser desarrollada en mayor profundidad, entendemos que es posible considerarla en estos términos toda vez que ese “sí mismo” que ahora se autoforma no surge de la nada, estaba ya dado de antemano a partir de la coerción, con lo que resultó necesario agenciar “desde sí sobre sí”. En este punto seguimos el planteo de Fabien Nègre (1996), que sostiene que la estética de la existencia implica considerar al poder ya no como poder *sobre sí* (es decir, el poder de los regímenes de verdad y relaciones de poder sobre los sujetos), sino como poder *de sí*, con lo cual resulta que el sujeto se “libera” del poder solo asumiéndose como sujeto de poder, solo al desplegar *una lucha de sí contra sí*. De este modo Nègre afirma que «La estética de la existencia en el último Foucault habla de los poderes del yo en los juegos de poder» (Nègre, 1996: 57. La traducción es nuestra), con lo cual supone una experiencia trasgresora, al “desprenderse del poder ejerciéndolo sobre sí mismo” (Nègre, 1996: 62).

La verdadera vida como vida otra

Hemos ya mentado el carácter fundamental de las relaciones de poder dentro de la obra foucaultiana, como así también la centralidad de su carácter productivo. Pero hasta aquí la reconstrucción de las relaciones del poder no ha sido más que parcial, pues resta considerar el concomitante efecto de su productividad, el dinamismo. Es decir, no hemos aún explicado porqué podemos considerar que estas son también relaciones de libertad (Foucault, 1994b: 126), lo cual resulta fundamental para la propuesta de este trabajo. Para ello nos remitiremos al siguiente fragmento, donde Foucault distingue las relaciones de poder como *acciones sobre acciones* de las relaciones de violencia como *acciones sobre objetos*:

lo que define a una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre el otro, sino sobre sus acciones. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes (...) Una relación de poder, por el contrario, se articula con dos elementos que le son indispensables: que “el otro” (aquel sobre el que se ejerce) sea

reconocido y sostenido hasta el fin como sujeto de acción; y que se abran, delante de la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles (Foucault, 1994a: 236)

Entonces, si la relación de poder actúa sobre acciones, en rigor no determina la conducta del otro, sino que la induce, la sugiere, la facilita o dificulta, amplía o limita: hay todo un léxico específico para referirse a ellas (Deleuze, 1987: 99) que remite a la conservación de la agencia del sujeto sobre el que se ejerce. Así, mientras que la relación de violencia cierra todas las posibilidades, la relación de poder no puede más que *abrir las*. En otro momento Foucault presenta esta misma diferencia, pero ahora como relaciones de poder y estado de dominación (Foucault, 1994b: 109), lo cual es revelador en tanto da cuenta de la movilidad de aquellas versus el quietismo de este: el estado de dominación implica el bloqueo de un campo de relaciones de poder, el anquilosamiento que impide el despliegue de la natural movilidad propia de las relaciones de poder. Así, cuando Foucault afirma la omnipresencia del poder afirma también la omnipresencia de la libertad –aunque esto no le impida reconocer, de igual forma, la existencia de estados de dominación, situaciones extremas donde sucede tal “parálisis” de las relaciones de poder–: «si existen relaciones de poder a través de todo el cuerpo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes» (Foucault, 1994b: 127). Entonces, podemos considerar las relaciones de poder como relaciones de libertad, es decir, relaciones entre individuos libres que intentan conducir la libertad de los otros (Foucault, 1994b: 141) en la medida en que la relación de poder no obtura la agencia del otro, sino que la supone y alienta. De este modo la relación de poder es en sí misma dinámica, en tanto siempre puede ser modificada por quienes participan en ella. En definitiva, toda vez que se reconoce la movilidad ínsita a las relaciones de poder, como así también el carácter fundamental que estas tienen para la emergencia del presente como campo actual de las experiencias posibles, no puede ser tenida por verdadera una visión de nuestro tiempo –o de cualquier momento histórico, aunque el interés foucaultiano resida en el presente– que lo considere idéntico a sí mismo de modo necesario, pues vimos que en su naturaleza misma reside la posibilidad de ser transformado, de *ser otro*. Ahora, pues, veamos la lectura foucaultiana de la filosofía cínica a la luz de este planteo.

Como hemos dicho, el presente trabajo no pretende más que ofrecer una posible lectura de la obra foucaultiana a la luz de su interpretación del cinismo antiguo, al tiempo que esa misma interpretación es aquí abordada tan solo desde una de las tantas perspectivas posibles –también podría tomarse del cinismo la cuestión de la radicalidad de su *parrhesía* en su vínculo con la estética de la existencia, y trazar desde allí otra posible lectura de la obra foucaultiana⁵–. Foucault inicia la serie de referencias a los cínicos que signa buena parte de su curso de 1983-1984 al explicar que pretende tomarlos como ejemplo de la estilística de la existencia que “surge” a partir del *Laques* de Platón –una de las dos grandes líneas de desarrollo de la filosofía, junto a la de la metafísica del alma iniciada con el *Alcibíades* (Foucault, 2010: 173)–, debido a que en ellos dicha problemática se vincula con la del decir veraz propio de la *parrhesía* (Foucault, 2010: 177), a tal punto que la *parrhesía* resulta ser una figura central del blasón y del “emblema” cínico. A su vez, una de las características de la *parrhesía* como formato específico del decir veraz se refiere a la armonía que debe existir entre el discurso del *parrhesiastés* y su vida (Foucault, 2010: 163).

De todos modos, con los cínicos sucede que, al parecer, no hay una “imagen” unificada de su *parrhesía*. En efecto, si bien hay cuando menos un estereotipo del modo de vida cínico, cuya personificación es sin dudas Diógenes de Sinope, que remite al cínico errante, sucio y mendicante, lo cierto es que hubo una cierta variedad de formas de vida que fueron reconocidas como cínicas. Foucault presenta dos casos harto diferentes, y aún así, cínicos: Demetrio y Peregrino. En el caso de Demetrio, la “desnudez”, el despojo, se conjugan con su trabajo como consejero de ciertos aristócratas romanos de su tiempo (Foucault, 2010: 209), a los que ofrece su sabiduría y elocuencia. Por lo tanto, es difícil reconocer en Demetrio aquel escándalo del cinismo, es difícil ligarlo a aquel Diógenes que dice: «soy un perro “porque halago a quienes me dan, ladro a quienes no me dan y muerdo a los malos”» (Foucault, 2009: 295), y sin embargo, no por ello era Demetrio menos cínico que otros. En el caso de Peregrino, quien era tan vagabundo

5 En la clase inaugural de su curso de 1983-1984 Foucault ofrece un breve resumen de su recorrido filosófico que también refiere a las tres dimensiones de su obra a las que nos referimos anteriormente, solo que ahora lo hace, al mostrara la *parrhesía* como aquella noción cuyo análisis permite considerar la articulación de dichas dimensiones. Por su parte, el cinismo, en la estrecha vinculación que establece entre la *parrhesía* y la necesidad de un cierto estilo de existencia, permitiría ligar a esta reconstrucción de la obra foucaultiana a partir de la *parrhesía* la cuestión de su estética de la existencia. Cfr. Foucault, 2010: 27

como el estereotipo espera, su vínculo con las personas distaba en mucho de ser el propio de aquel estereotipo: profeta de las multitudes, “tiasarca” del populacho, «la gente lo consideró como un pontífice, un legislador e incluso un dios» (Foucault, 2010: 210) antes que como el fustigador empedernido que acomete sin piedad contra sus vicios (Foucault, 2010: 292).

Así, para reconocer de qué modo es que estas vidas tan distintas entre sí pueden ser armónicas con el discurso cínico de modo que permitan nuclearlas bajo la *parrhesía* cínica, Foucault va a considerar que el principio común a todos estos modos de vida distintos es la misión que Diógenes recibe por parte del dios Apolo en Delfos (Foucault, 2010: 241): “altera la moneda”. Es decir, la tarea de «cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes» (Foucault, 2010: 255), puesto que ellas no son más que un falso valor que oculta al verdadero –*nomisma* es moneda, pero también *nomos*, ley–. Entonces, la misión cínica que nos permite reconocerlos como tales, y que los funda en su *parrhesía*, implica alterar las formas de vida que de ordinario marcan la existencia, para que se manifieste la verdad de la vida, la verdadera vida. Y aquí llegamos al centro de la cuestión, puesto que los cínicos se preguntan si no es que «la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?» (Foucault, 2010: 258).

Ahora bien, en lo que respecta a Foucault, ¿acaso no hemos mostrado cómo la ontología histórica de nosotros mismos que signa su obra no hace sino “alterar el valor de la moneda”, al evidenciar que la verdadera vida es una vida otra en tanto que el verdadero valor de la ley, la costumbre y el hábito que estructuran nuestro tiempo no es más que histórico y contingente, resultado de un determinado conjunto de relaciones de poder que siempre pueden ser transformadas, y de la cual, por tanto, no puede decirse que su verdad sea la quietud, la determinación en uno u otro sentido, sino la posibilidad siempre presente de ser de otra manera, de ser una *vida otra*? En efecto, en varias ocasiones Foucault afirma que a lo largo de toda su obra se ha manifestado la posibilidad de transformarnos a nosotros mismos y a nuestro tiempo: «todo mi trabajo consiste en mostrar que la historia está atravesada por relaciones estratégicas que son por consecuencia móviles y que podemos transformar –bajo la condición, claro está, de que los agentes de este proceso tengan el coraje político de cambiar las cosas–» (Foucault,

1994a: 691); y también: «me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficcione”» (Foucault, 1979: 162). En definitiva, consideramos que el proyecto foucaultiano de una ontología histórica de nosotros mismos desemboca –a través del reconocimiento de la centralidad de las relaciones de poder, en su carácter productivo y por lo tanto dinámico, como el fundamento de las vinculaciones entre sujeto y verdad que estructuran el presente– en el reconocimiento de que *la verdadera vida es una vida otra*, toda vez que siempre es posible generar las condiciones según las cuales nuestro tiempo se transforme y *sea otro*.

Conclusión

Podemos afirmar que, en última instancia, la totalidad de las consideraciones del presente trabajo no remiten sino a la actitud o tradición crítica en la que se reconocía Foucault. En efecto, el conjunto de relaciones entre verdad, poder y sujeto que la crítica reconoce –y en función de las cuales establece la ontología histórica de nosotros mismos– implica que la crítica supone no solo aquella pregunta con la que iniciamos respecto a cuál es nuestro presente, cuál es el campo actual de experiencias posibles, sino que también «tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad» (Foucault, 1995: 8). Es decir, la crítica entendida como la práctica que nos “desujeta” o libera de los regímenes de verdad mostrándonos su carácter histórico y “eventual”, según el cual siempre es posible actuar de modo tal que nos transformemos a nosotros y nuestro tiempo. Pero también podemos decir que lo que hemos ofrecido es un cierto uso de la cuestión cínica en la obra foucaultiana, como así también una cierta lectura de su obra, para mostrar que en cierto modo podemos considerar a Foucault como un filósofo cínico, toda vez que él también asumió para sí la misión de “alterar la moneda” que manifiesta la verdadera vida como vida otra. Así, nuestro abordaje de su obra nos permite sugerir que Foucault recupera, en su actitud crítica y en la ontología histórica de nosotros mismos que de ella resulta, los dos principios

de la filosofía cínica –que son los dos mandatos de Apolo Pitio a Diógenes de Sinope (Foucault, 2010: 254)–, a saber, “conócete a ti mismo” y “altera la moneda”, de modo tal que lo conocido y lo alterado son una y la misma cosa: nosotros y nuestro tiempo como campo actual de experiencias posibles.

De todos modos, debemos ser cuidadosos en el carácter de este *alterar la moneda* foucaultiano, y comprenderlo a partir del rol del intelectual, tal como lo entiende Foucault. En efecto, si bien este tema aquí no ha sido tratado sino de modo implícito, podemos considerar que el afirmar que la vida verdadera es un vida otra –que *siempre puede ser otra*–, al tiempo que no afirmar cómo ha de ser esta vida otra, es asumir que «los intelectuales ya no tendrán que decir cuál es el bien, y corresponderá a las personas, sobre la base de los análisis de las realidades propuestas, trabajar o conducirse espontáneamente de manera tal que sean ellas mismas quienes definan lo que es bueno para ellas» (Foucault, 2016: 122). Es decir, la tarea del intelectual, tal como la considera Foucault, puede ser reconocida detrás de este planteo según el cual la vida otra es la verdadera vida, toda vez que expresa una postura tanto “propositiva”, al mostrar «que las cosas no son tan necesarias como parecen» (Foucault, 1994a: 23) y que, por lo tanto, las personas son más libres de lo que creen, como “no totalizadora”, dado que no «tiende hacia la realización de un proyecto político definido» (Foucault, 1994a: 586).

Referencias

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. 1.ªed. Traducido por José Vázquez Pérez. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. 2.ªed. Traducido por Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta .
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Hermenéutica del sujeto*. 1.ªed. Traducido por Fernando Alvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M., “¿Qué es la Crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, no.11 (1995): 5-26.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. 1.ªed. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth 1980*. 1.ªed. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Nègre, Fabien, “L’ esthétisme de l’existence dans le dernier Foucault”. *Raison présente*, no.118 (1996): 47-71. Accesado el 23 de octubre de 2020. https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1996_num_118_1_3336