

VIDA MILITANTE*

Resulta irónico que Foucault tuviera que regresar a la antigua Grecia para lidiar con problemas políticos contemporáneos. Parece como si sólo desde esa distancia pudiera ver con claridad, cual un hipermetrope que aleja la página hasta el extremo del brazo para poder enfocar la vista. Cabe pensar que el pensamiento griego le proporcionaba no sólo un distanciamiento personal del presente, sino también una separación disciplinaria de la política: ¿qué podría resultar más icónico de la seriedad académica que un retorno a los clásicos? Sin embargo, tal vez necesitara también la seguridad de la antigua Grecia para experimentar con ideas peligrosas.

La reputación de Foucault en tanto que teórico innovador del poder quedó consolidada con *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicados en Francia en 1975 y 1976 respectivamente. No obstante, su pensamiento cobra un carácter más experimental y, a mi modo de ver, más claramente político en sus cursos anuales en el Collège de France, en particular los dos cursos finales en 1983 y 1984, que juntos constituyen una prolija investigación acerca del papel de la *parresía* –decir verdadero o discurso libre, franco– en la antigua Grecia. Con ello intenta no sólo desafiar a los modos tradicionales del pensamiento y de la acción política, sino también explorar alternativas, llegando incluso a proponer una forma de militancia filosófica y política. De acuerdo con mi lectura, estas últimas conferencias arrojan una nueva luz sobre la importancia política de la obra de Foucault entendida como un todo y contribuyen a revisar nuestra comprensión de la trayectoria de su proyecto.

No obstante, antes de discutir las conferencias, es útil situarlas brevemente en el arco de la carrera de Foucault y en particular en relación con sus teorías del poder. Dos de las proposiciones más originales de *Vigilar y castigar* y del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* condujeron a muchos críticos a denostar lo que consideraban su idea de un poder

* Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, París, Gallimard/Seuil, 2008, 382 pp.; Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1983-1984*, París, Gallimard/Seuil, 2009, 351 pp.

que lo abarcaba todo. La primera proposición es que en la sociedad moderna no hay una sede del poder que dicte el orden social; antes bien, el poder funciona capilarmente a través de redes descentralizadas de instituciones y aparatos. En segundo lugar, no hay un «afuera» del poder, de tal suerte que los sujetos sobre los cuales domina son constituidos por el funcionamiento mismo del poder. Aceptar la primera proposición, esto es, que no hay un centro del poder, socava claramente las formas tradicionales de la acción y el pensamiento políticos, en particular las que aspiran al cambio social. ¿Cómo podemos identificar al enemigo y hacia dónde podemos dirigir nuestras campañas políticas? La Revolución ya no puede ser pensada como si se tratara de asaltar el Palacio de Invierno y derribar la sede del poder opresor. Sin embargo, aceptar la segunda proposición, esto es, que no hay un afuera del poder, crea una situación aún más desorientadora. Si nosotros mismos –nuestro saber, nuestros deseos y objetivos– son producidos en las disposiciones y aplicaciones del poder, entonces tenemos que dejar de pensar la política en términos de sujetos reprimidos que luchan por emanciparse del Estado, de instituciones opresoras o incluso de las normas sociales de la heterosexualidad. ¿Cómo podemos luchar por una sociedad diferente cuando nosotros mismos estamos constituidos por el poder? ¿Quién es el sujeto por cuya emancipación luchamos? Muchos lectores que plantean tales cuestiones llegan a la conclusión de que Foucault terminaría haciendo que el pensamiento y la acción resultaran imposibles.

Estas críticas, que han caracterizado una buena parte de la recepción de los estudios sobre el poder de Foucault, podrían ser desechadas como una mera reacción defensiva por parte de aquellos contra los cuales sus teorías apuntaban principalmente. En efecto, algunas de las críticas más enérgicas procedieron de los defensores de las formas ortodoxas de marxismo y de la política basada en el Partido que Foucault pretendía precisamente poner en tela de juicio. Cabría responder que su análisis del poder hacía que la política fuera un problema para ellos, pero no para él. De hecho, en los citados libros Foucault no dejaba de escribir, a menudo con rasgos de belleza, acerca de constelaciones de resistencia que desafían al poder dominante. Asimismo, en este periodo su propia actividad política como intelectual público no declinó, sino que habría que decir que aumentó. Se convirtió en uno de los intelectuales franceses más prominentes y visibles, defendiendo los derechos de los presos, de los pobres y de los oprimidos, en Francia y en el extranjero, como ejemplo de los cuales cabe citar a los *boat people* vietnamitas, los disidentes de Europa del Este y los revolucionarios iraníes.

No obstante, a mi modo de ver los estudios sobre el poder de Foucault entraron en un callejón sin salida y le plantearon un problema político también a él; un problema, desde luego, bastante diferente del que le achacaban sus críticos, pero no de menor seriedad. En su biografía de Foucault, Didier Eribon relata que tras la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* en 1976, Foucault se encontraba intelecto-

tualmente frágil y más susceptible a las críticas de lo habitual. En los siguientes ocho años no publicó ningún libro, un intervalo enorme habida cuenta de su anterior productividad. ¿Cómo explicar esa larga interrupción? Me aventuraría a afirmar que los estudios sobre el poder le dejaron en un estado de crisis intelectual o, al menos, con la necesidad de reorientar su proyecto. Había conseguido articular una crítica extraordinaria del poder y de las formas tradicionales de la política, pero no fue capaz de defender una nueva política o de proponer los medios adecuados para luchar por una nueva sociedad. Poco antes de su muerte, acaecida en 1984, terminó los manuscritos de los dos siguientes volúmenes de la historia de la sexualidad, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, que se centran en los modos de subjetivación y en particular en la formación de sujetos éticos en los mundos de las antiguas Grecia y Roma. Estos últimos libros, aunque resultan excepcionalmente originales, ricos y fascinantes en muchos aspectos, parecen retirarse del análisis del poder y de los problemas de la acción colectiva, sustituyéndolos por cuestiones éticas, tales como el cuidado de sí. De esta suerte, la trayectoria de la obra de Foucault parece dar la espalda a las cuestiones no resueltas de la praxis política.

Sin embargo, durante este periodo de crisis o de reorientación de finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, los cursos de Foucault en el Collège de France sirvieron de terreno de prueba para trabajar con problemas políticos y experimentar con modelos alternativos de pensamiento político. El Collège es una institución académica de elite que no tiene estudiantes y no concede títulos. Todos los años desde su obtención de la cátedra de la «Historia de los sistemas de pensamiento» en 1970, Foucault impartía un curso de conferencias públicas semanales sobre algún aspecto de su investigación en marcha (la única excepción fue su año sabático, 1977). Los trece cursos están siendo objeto de publicación a un ritmo escogido: ya han sido publicados ocho en el francés original, de los cuales seis han sido publicados en lengua inglesa*. Los lectores acostumbrados a los refinados argumentos y las referencias oscuras y eruditas de los libros de Foucault bien podrían encontrar su estilo en estas conferencias sorprendentemente profesoral. Por regla general, presenta las líneas principales del texto de la semana; perfila el marco histórico general para situarlo (disculpándose a menudo por las generalizaciones); resume la literatura secundaria importante; explica los principales términos; y con frecuencia repite o resume lo que ha dicho la semana anterior (disculpándose asimismo por ello). Así, pues, a diferencia de sus libros, que tan sólo nos muestran el producto final, los cursos nos ofrecen una visión de cómo trabajaba Foucault, expresando a menudo dudas sobre sus propias afirmaciones y cambiando a veces de dirección mientras sometía a prueba diferentes hipótesis y teorías.

* Publicados en España por Ediciones Akal. [N. del Ed.]

Lo que más me interesa acerca de los cursos es su experimentación política y el modo en que exploran, a veces de manera muy indirecta, problemas políticos contemporáneos. Un ejemplo particularmente fascinante es el curso de 1979, *El nacimiento de la biopolítica*, en el que sus análisis del desarrollo del pensamiento económico neoliberal en la Alemania occidental de la posguerra y, en menor medida, en Estados Unidos, le sirvieron indirectamente para trabajar sobre un conflicto político que había estallado más de un año antes. En noviembre de 1977 el gobierno de Alemania occidental solicitó la extradición desde París de Klaus Croissant, un abogado que defendía a miembros de la RAF (también conocida como Banda Baader-Meinhoff), acusándole de abuso de sus privilegios como abogado y de ayudar materialmente a sus defendidos. Foucault se movilizó para defender a Croissant y el principio del derecho de asilo, lo que llegó a ocasionarle la fractura de varias costillas en un enfrentamiento con la policía en las inmediaciones de la prisión de La Santé, en la que Croissant estaba detenido. Sin embargo, se negó a firmar una petición respaldada por muchos prominentes intelectuales franceses, entre los que destacaba el que era su amigo desde mucho tiempo atrás, Gilles Deleuze, que no sólo defendió a Croissant, sino que también afirmó que el Estado germano occidental estaba deslizándose hacia el fascismo. El incidente de la petición resultó traumático para Foucault, sobre todo porque rompió su relación con Deleuze, al que ya no volvería a ver jamás.

Interpreto el curso de 1979 como una defensa y una explicación de su posición en el asunto Croissant mediante su tesis de que Alemania occidental no es fascista, sino neoliberal. Desde luego, esta proposición enlaza con el rechazo previo por parte de Foucault de la idea del Estado como sede del poder, que ridiculizaba como «estadofobia». A diferencia del fascismo, explica, el neoliberalismo opera mediante mecanismos de gobierno plurales y descentralizados, definidos por lógicas empresariales y una racionalidad de mercado; un Estado supervisado por el mercado, en lugar de un mercado controlado por el Estado. Pienso que la motivación de Foucault para impugnar la acusación de «Estado fascista» se explica también por la política que esa expresión implica, aunque esto no lo dice explícitamente. Aunque mucha gente usa hoy el término «fascista» como un insulto político extremo pero relativamente genérico —pensemos en aquellos que llamaban fascista al gobierno Bush o a la Patriot Act estadounidense— a finales de la década de 1970, en particular en grupos como la RAF y las Brigadas Rojas italianas, la afirmación acarrearba consecuencias políticas específicas: puesto que el Estado era fascista, el único medio efectivo de oponerse al mismo era la lucha armada organizada en bandas altamente disciplinadas y clandestinas. De esta suerte, la conclusión analítica de Foucault de que el Estado germano occidental no era fascista se dirigía también, y tal vez incluso principalmente, contra una forma de acción específica. Sin embargo, al igual que en sus primeros estudios del poder, también aquí Foucault era mucho más capaz de socavar estrategias políticas equivocadas que de proponer alternativas. No ofrecía proposiciones positivas relativas a los modos apropiados de lucha contra el neoliberalismo.

A mi modo de ver, Foucault abordó problemas fundamentales de lo político –incluida la acción política contemporánea– de manera más sustancial en sus dos últimos cursos, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*. Ambos han sido meticolosa e inteligentemente editados por Frédéric Gros; el primero de ambos será publicado este año en inglés. (En el otoño de 1983, Foucault pronunció una serie de seis conferencias en la Universidad de California, Berkeley, que resume su proyecto de los dos cursos del Collège de France. Transcripciones editadas de las grabaciones de esas conferencias fueron publicadas en 2001 con el título de *Fearless Speech*.)

La conferencia inaugural, pronunciada en enero de 1983, presenta una lectura detallada de «¿Qué es la Ilustración?», de Kant, que nos implora, tal como explica Foucault, a centrarnos en el «ahora»: a construir una «ontología de nosotros mismos» que revele tanto las condiciones del presente como los medios a cuyo través somos constituidos como sujetos. No obstante, en la segunda conferencia Foucault pasa inmediatamente, y continuará ocupándose de la cuestión los dos años siguientes, a estudiar el pensamiento político griego. La disyunción es extrema: ¿de qué manera le permiten los antiguos griegos responder a la exhortación kantiana relativa al «ahora» y a la necesidad de articular una ontología de nosotros mismos? Como sugería antes, parece como si Foucault necesitara tomar una distancia segura para lidiar con el presente. Sin embargo, el hecho de que introdujera el curso con estas cuestiones kantianas debería indicar que, al menos, también intentaba trabajar sobre problemas políticos contemporáneos.

Uno de los problemas centrales que aborda Foucault es anunciado por el título del curso: la relación entre ética, el gobierno de sí mismos, y política, el gobierno de otros. Mientras que el resto de investigaciones foucaultianas del pensamiento antiguo, que incluyen los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, se centran principalmente en el cuidado de sí y en las prácticas individuales, en estos cursos trata de extender ese marco a cuestiones de la acción política y del gobierno colectivos. Una segunda preocupación central en las conferencias es la naturaleza del discurso político y su relación con la acción política. Foucault declara reiteradamente que acude a la antigua Grecia en busca de los orígenes del discurso político y en particular de una forma de la política basada en el valor de decir la verdad a los demás y a uno mismo. Ambos objetivos quedan recogidos en lo que probablemente constituye el marco que atraviesa los cursos: el problema de la democracia o del discurso verdaderamente democrático.

La tarea inmediata que se impone Foucault consiste en rastrear la genealogía en el pensamiento griego antiguo de la *parresía*, un término que puede traducirse alternativamente como decir verdadero, discurso libre o franco. Precisamente la dificultad de la traducción moderna de la *parresía* es un síntoma del hecho de que hace mucho tiempo que salió de nuestro

vocabulario conceptual. Foucault se aproxima a esta tarea mediante la estrategia de periodización que empleó a lo largo de su carrera: discierne tres periodos principales o paradigmas del uso de la *parresía* en la antigua Grecia y luego intenta distinguir las características definitorias de cada uno de ellos. El primer periodo comprende a grandes rasgos la Edad de Oro de la democracia ateniense, el siglo v a.C., y se centra en textos clásicos como el *Ion* de Eurípides o la exposición que de los discursos de Pericles hace Tucídides. Foucault comienza con un análisis del papel del decir verdadero en el discurso político, tal vez el mayor logro de la democracia ateniense; sostiene que la capacidad de decir la verdad en público de figuras valerosas como Pericles constituye el núcleo de la práctica democrática. De esta suerte, la *parresía* es la fundación de la democracia y, a su vez, la sociedad democrática es la sede genuina de la *parresía*.

Sin embargo, Foucault discierne un conflicto en estos textos entre *parresía* e *isegoría*, el derecho igual de dar la propia opinión en una discusión pública. Mientras que la *isegoría* denota una igualdad constitucional o jurídica, la *parresía* se caracteriza por la diferencia y la desigualdad. «No todo el mundo que es capaz de hablar puede decir la verdad», afirma Foucault:

El discurso verdadero introduce una diferencia o, más bien, está vinculado por sus condiciones y efectos a una diferencia: sólo algunos pueden decir la verdad. Y toda vez que sólo algunos pueden decir la verdad, toda vez que este decir verdadero surge en el campo de la democracia, en ese momento se crea una diferencia mediante el ascendente de unos sobre otros.

Si sólo unos pocos tienen la capacidad y el valor de decir la verdad en política y de aceptar los riesgos que ello acarrea, entonces la *parresía* implica un campo agonístico y desigual en el que líderes tales como Pericles ascienden a una posición de autoridad. De esta suerte, centrándose en la *parresía* Foucault advierte el surgimiento de una paradoja en el corazón de la democracia ateniense, en la que la igualdad y el decir verdadero entran en un conflicto irreconciliable. La democracia puede afirmar la igualdad a expensas de la *parresía*, dando a todo el mundo el derecho a decir lo que quiera en política o afirmar la *parresía* a expensas de la igualdad, concediendo autoridad a los líderes virtuosos y verídicos.

Llegado a este punto Foucault pasa al siguiente periodo de su genealogía, investigando el paso de los intentos de localización de la *parresía* en el siglo v a.C. a los análisis resueltamente no democráticos o incluso antidemocráticos de la *parresía* en el siglo iv a.C. A este periodo dedica una extensión considerable –toda la segunda mitad del curso de 1982-1983 y más de la mitad de la edición de 1983-1984– ocupándose principalmente de Sócrates y Platón. Sus lecturas del *Fedón: Alcibíades, Laques*, la *Apología*, de las cartas de Platón y de otros textos conocidos son ricas e inventivas, llenas de todo tipo de digresiones fascinantes. Por ejemplo, Foucault dedica casi toda una lectura a explicar una interesante y original

interpretación, propuesta por su amigo Georges Dumézil, de las célebremente oscuras palabras finales de Sócrates en el *Fedón*: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Paga la deuda y no lo descuides». Foucault disfruta ostensiblemente de este encuentro con la tradición socrática, a pesar de, o tal vez precisamente porque es un terreno filosófico tan convencional y tan distante del modo de practicar la filosofía que le había hecho célebre. «Como profesor de filosofía», bromea al final de una sesión, «al menos una vez en la vida uno tiene que dar un curso sobre Sócrates y la muerte de Sócrates. Hecho está. *Salvate animam meam**».

El hilo que une entre sí las distintas lecturas de Platón por parte de Foucault, a pesar de sus frecuentes digresiones, es la incompatibilidad de la democracia con el decir verdadero. En efecto, la paradoja de la democracia, cuyo nacimiento advierte en Tucídides y Eurípides en el primer periodo, conoce ahora una plena eclosión y sirve de base para una oposición concertada a la democracia. ¿Por qué, por ejemplo, pregunta Foucault, Sócrates no habla y actúa políticamente en Atenas? Sócrates explica, tras ser condenado a muerte, que si hubiera dicho la verdad pública y políticamente los atenienses le habrían matado incluso antes. «La impotencia del discurso verdadero en la democracia», concluye Foucault, «no se puede atribuir, desde luego, al discurso verdadero, es decir, al hecho de que el discurso sea verdadero. Ha de atribuirse a la estructura misma de la democracia». Del mismo modo que Sócrates piensa que permaneciendo fuera de la política está salvando su propia vida, intenta asimismo preservar el decir verdadero apartándolo de la democracia. El campo adecuado de la verdad no es para Sócrates la política, sino la ética; es decir, el gobierno, no de los otros, sino de sí mismo. Conócete a ti mismo, di la verdad, de ti y a ti mismo, y cuida de ti mismo: tales son los mandatos socráticos que afirman la centralidad de la *parresía*.

Foucault se muestra particularmente fascinado por las modalidades mediante las cuales hace de la vida y del propio modo de vida el objeto central de la *parresía*. En el *Laques*, por ejemplo, Sócrates disputa con Laques y Nicias, distinguidos generales atenienses y dechados de valor, llevándoles a poner en tela de juicio las concepciones convencionales de lo que significa ser valeroso. El envite del diálogo consiste en determinar quién es el mejor maestro de la juventud; sin embargo, Foucault se centra en el modo en que Sócrates lleva a sus interlocutores a evaluar el valor de una persona, como maestro pero también de un modo más general, examinando el modo en que vive, su forma de vida. La superioridad de Sócrates, que surge a medida que se desarrolla el diálogo, no sólo se debe a su valor a la hora de decir la verdad, sino también a la armonía de lo que dice y al modo como vive. De esta suerte, Sócrates eleva el decir verdadero a un modo de vida.

* «Salva sea mi alma». [N. del T.]

Aquí Foucault vuelve a hacer el tipo de generalización tentadora pero no susceptible de comprobación típica de estas conferencias. Sócrates, afirma, propone dos modalidades de práctica filosófica que posteriormente se dividirán para definir las dos principales ramas de la filosofía europea moderna: una que se concentra en el conocimiento y en la exploración de la mente y otra que trata la filosofía como una *épreuve de la vie*, una prueba o examen de vida, que considera el *bios* mismo como una cuestión ética e incluso estética. A Foucault le interesa aquí principalmente esta segunda vertiente y en concreto el modo en que el examen de la vida puede tornarse en un cometido propiamente político.

En el tercer y último periodo de la genealogía Foucault se centra en los cínicos, el movimiento filosófico socrático particularmente activo aproximadamente desde el siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. que contó entre sus fundadores a Diógenes, Antístenes y Crates. Pocos textos filosóficos de los cínicos han sobrevivido, pero contamos con numerosas crónicas de sus vidas, muchas de las cuales son al menos en parte apócrifas. Estas vidas son lo que más le interesa a Foucault, porque extienden y transforman el mandato socrático para hacer de la propia vida una expresión de *parresía*: es decir, convierten la exhortación a vivir una «vida verdadera» en un proyecto militante, político.

Los cínicos practicaban la *parresía*, explica Foucault, a través de una especie de prédica pública y crítica, a menudo dirigida contra las instituciones sociales. También intentaban poner en escena la verdad mediante un comportamiento escandaloso que exponía al público aspectos de la vida que generalmente quedan ocultos. Comían en público, caminaban desnudos e incluso se masturbaban en el ágora. Dos principios fundamentales de la verdadera vida eran para los cínicos la exposición y la pobreza: no sólo destruyendo toda división entre privado y público, sino también librando al cínico de los límites de la individualidad al objeto de construir una vida dirigida a la humanidad como un todo. De hecho, Foucault señala que a este respecto los franciscanos y otros ascetas cristianos son al menos herederos parciales de los antiguos cínicos en el mundo medieval. Esto no significa que interprete las prácticas de los cínicos como una renuncia a los placeres de la vida. Tengo la sospecha, aunque no llegue a afirmarlo, que veía una amplia gama de placeres en sus prácticas sociales abiertas, incluso en sus extremas exposición y pobreza; pero su objetivo se encuentra en otro lugar. La *askesis* de los antiguos cínicos, afirma Foucault, es «una militancia que apunta a cambiar el mundo, mucho más que una militancia que tan sólo intentara proporcionar a su adeptos los medios de conseguir una vida feliz». La vida que proponían los cínicos era una vida militante que luchaba para cambiar tanto a sí mismos como al mundo.

Una de las historias acerca de Diógenes, el héroe filosófico de los cínicos, que Foucault encuentra más fascinantes fue su visita al Oráculo de Delos. Como es sabido, el Oráculo dictaminó que Sócrates era el más sabio

de los hombres, lo que Sócrates interpretó como una manera de decir que era el más sabedor de su ignorancia. Pero Diógenes fue instruido por el Oráculo para «falsificar la moneda», transformar el valor del dinero. ¡Qué extraordinario y misterioso mandato! En el contexto de la actual crisis financiera global, podría ser un poderoso eslogan político. Los académicos explican que la oscura frase podría derivar de las crónicas que hablan de que el padre de Diógenes, Hicesias, que trabajaba en la casa de la moneda de Sínope, se vio obligado a exiliarse tras haber sido acusado de falsificar la moneda. Foucault señala esas explicaciones históricas, pero las deja de lado y en su lugar interpreta el mandato conceptualmente, haciendo referencia al principio fundamental del cinismo: cómo vivir la propia vida. La proximidad de la palabra griega para divisa o moneda, *nomisma*, a la de ley o norma, *nomos*, refuerza la interpretación que del eslogan da Foucault como un mandato encaminado a reevaluar todos los valores, a cambiar la propia vida para cambiar la sociedad como un todo. De hecho, en el análisis de Foucault encontramos ecos poderosos de un Nietzsche politizado y de su exhortación a transvalorar todos los valores. Falsificar la moneda hace hincapié claramente en la diferencia entre la búsqueda de un conocimiento individual por parte de los platónicos y la batalla de los cínicos por el cambio social. El cuidado de sí se ve ampliado al cuidado no sólo de unos cuantos otros, sino de la humanidad como un todo. Desde el punto de vista de la doctrina filosófica, sostiene Foucault, los antiguos cínicos hicieron una contribución escasa, limitándose a adoptar y transformar diferentes formulaciones tradicionales. En cambio, su contribución singular consistió en hacer de la vida el centro del proyecto filosófico y político.

Foucault define el objetivo principal de los cínicos como «vida militante, la vida de combate y lucha contra el sí mismo y por el sí mismo, contra otros y por otros». La única vida verdadera para los cínicos es una vida transformada, y el único modo de conseguir esa vida consiste en crear otro mundo a partir de éste. Los verdaderos herederos de los antiguos cínicos en el mundo moderno, afirma, son revolucionarios cuyas vidas ponen en escena una ruptura (a veces violenta) con las convenciones y los valores de la sociedad dominante. Foucault agrega en un aparte polémico que esa vida revolucionaria es radicalmente diferente e incluso se opone al activismo de los partidos políticos contemporáneos que se proclaman revolucionarios y que en realidad se definen por un estricto conformismo vital.

La clave del desplazamiento operado por los cínicos es el desarrollo del terreno de la vida —una vida militante, una vida revolucionaria— como la sede de la política. Podríamos decir que Foucault precisa del descubrimiento de la biopolítica para lidiar plenamente con la política. Para comprender esto tenemos que hacer una distinción terminológica que el propio Foucault no emplea coherentemente, entre biopoder y biopolítica. El biopoder, que él empieza a teorizar a mediados de la década de 1970, es una forma de poder en la que la vida de las poblaciones se torna en el

objeto central del dominio, no sólo o incluso principalmente mediante la destrucción, sino también mediante la creación de vida. Foucault explora este desarrollo del poder sobre la vida o, para ser más exactos, a través de la vida, en el contexto de los comportamientos sexuales, de las prácticas médicas, de los discursos raciales, los paradigmas económicos, etc. Sin embargo, la militancia de los antiguos cínicos es claramente una política de la vida completamente diferente. La biopolítica es el ámbito en el que tenemos la libertad de crear otra vida para nosotros y a través de esa vida transformar el mundo. De esta suerte, la biopolítica no sólo se distingue del biopoder, sino que también puede ser el arma más efectiva para combatirlo.

Las conferencias de Foucault terminan de manera bastante abrupta después de su análisis de los cínicos. Mi intención no era detenerme en los cínicos, explica el último día, sino demostrar cómo el cinismo antiguo construye una relación diferente entre vida y *parresía*, planteando el discurso de la verdad en términos de una vida verdadera. De esta suerte, la trayectoria de los cursos queda incompleta; pero a través de su análisis de estos tres periodos Foucault indica ya los perfiles de un proyecto político poderoso. De forma extremadamente condensada podríamos decir que el primer tránsito –del terreno político de la democracia ateniense del gobierno de los demás al paradigma socrático del cuidado de sí– le permite centrarse en la vida como el centro de la transformación. Mediante un segundo tránsito, y con la ayuda de los cínicos, devuelve la cuestión al campo de la política como vida militante y transformadora: de Pericles el orador virtuoso que dice la verdad en público, a Sócrates, el sabio defensor del conocimiento de sí; y por último a Diógenes, el militante que lucha para crear una nueva vida que cambie el mundo.

Esta trayectoria en tres partes del pensamiento griego presenta una misteriosa correspondencia con el arco de la década final de la propia carrera de Foucault. El primer tránsito, desde sus estudios sobre el poder de mediados de la década de 1970 a sus exploraciones del sujeto y del cuidado de sí de principios de la década de 1980, le permite reorientar su proyecto hacia las prácticas éticas de vida; que posteriormente desplaza, en un segundo tránsito que comienza a cobrar forma en estas lecturas, hacia el terreno biopolítico de la acción militante. Deja de centrarse en el funcionamiento del poder o de sus aparatos de disciplina o control para explorar en su lugar el pensamiento y la acción política como un ámbito de libertad, orientando al cambio, no sólo de nosotros mismos, sino de nuestro mundo.

Pero la trayectoria de la carrera de Foucault se vio, desde luego, interrumpida. Al final, sus conferencias plantean más preguntas que las que responden. Por ejemplo, ¿por qué, después de explorar tan exhaustivamente la crisis de la democracia, en los primeros dos periodos del pensamiento griego, no aborda ésta en su relación con los cínicos? ¿La vida militante resuelve de algún modo o deja de lado las contradicciones de la demo-

cracia? O si la democracia y la igualdad no son el contenido de su lucha, ¿qué hace de la vida verdadera y el nuevo mundo por el que lucha una vida y un mundo mejores? Por último, ¿indica el entusiasmo de Foucault por los cínicos que concebía su militancia biopolítica como un modelo para la acción política contemporánea eficaz contra el neoliberalismo y las formas de biopoder actuales? Ésta es una idea evocadora y apasionante, pero Foucault, por desgracia, no tuvo la oportunidad de desarrollarla. Tan sólo podemos imaginar lo explosiva que habría sido esa idea de militancia biopolítica si Foucault hubiera sido capaz de desarrollarla, no sólo en la reconfortante distancia de la antigua Grecia, sino también en el mundo en que vivía.

Leyendo estos cursos, en particular cuando nos centramos en sus preguntas sin respuesta y en el proyecto interrumpido, resulta difícil no pensar en la inminente muerte de Foucault y ver pistas de la misma por todas partes. Pide disculpas, por ejemplo, en la apertura del curso de 1984 porque la enfermedad le había obligado a aplazar un mes la primera conferencia, y una y otra vez pide excusas por terminar pronto las sesiones debido al cansancio. Murió el 25 de junio de 1984, apenas dos meses después del final del curso. Foucault concluye aquella última lectura, que cabe sospechar que él sabía que era la última, de forma sencilla y conmovedora, sin terminar el texto escrito que había preparado: «Pero bueno, se ha hecho tarde. Gracias, pues».