

PARTE III:
PASIONES Y HÁBITOS POLÍTICOS

**VRAIE VIE Y PATHOS: LA INSUFICIENCIA DEL
ESTOICISMO EN EL ÚLTIMO FOUCAULT**

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: El objetivo de este artículo es reflexionar acerca de las razones por las que M. Foucault decide, en el curso de 1984, centrarse en el estudio del cinismo antiguo. La hipótesis que se plantea en este artículo es que el estoicismo, a cuyo análisis se dedica el curso de 1982, es insuficiente para articular una ética de la resistencia basada en el nexo indisoluble entre verdad y alteridad, entre otras razones, por la negación absoluta de las pasiones que caracteriza al estoicismo. Sin embargo, el cinismo, tal y como es analizado por M. Foucault, implica una transvaloración del ideal estoico de la verdadera vida, a través de un procedimiento de dramatización, que apunta a un uso teatral de determinadas pasiones, por el que la verdadera vida es transformada en una vida radicalmente otra.

PALABRAS CLAVE: Foucault; estoicismo; pasiones; teatro; verdad; vida.

Vraie vie and pathos: the insufficiency of Stoicism in the last Foucault

ABSTRACT: The aim of this article is to reflect on the reasons why M. Foucault decided, in the course of 1984, to focus on the study of Cynicism. The hypothesis put forward in this article is that Stoicism, to whose analysis the course of 1982 is dedicated, is insufficient to articulate an ethic of resistance based on the indissoluble nexus between truth and alterity, among other reasons, because of the absolute negation of passions that characterizes Stoicism. However, Cynicism, as analysed by M. Foucault, implies a transvaluation of the stoic ideal of true life, through a procedure of dramatization, which points to a theatrical use of specific passions, by which true life is transformed into a radically different life, into a radically other life.

KEY WORDS: Foucault; stoicism; passions; theatre; truth; life.

Llama la atención el relativamente poco interés que Michel Foucault presta al estoicismo en los dos últimos cursos que imparte en el *Collège de France*. En el curso de 1983, no hay apenas referencias a Epicteto, Marco Aurelio o Séneca. El cambio con respecto al curso de 1982, en el que el análisis del estoicismo imperial jugaba un papel clave en la óptica del cuidado de sí, es muy notable. En el año 1984, en su último curso dedicado al coraje de la verdad, volvemos a encontrar más referencias al estoicismo, sobre todo, a Epicteto y a Séneca, pero en gran parte el atractivo que Foucault encuentra en ellos se debe a su función como testimonios de lo que pudo ser el cinismo en la Antigüedad. La hipótesis que planteo en este artículo es que una de las razones por las que Foucault desplaza a un lugar secundario el análisis del estoicismo realizado en el curso

de 1982, para centrarse en 1984 en la perspectiva de los cínicos, remite a la insuficiencia del enfoque estoico para articular una ética de resistencia basada en el nexo indisoluble entre verdad y alteridad, precisamente por la negación de las pasiones que caracteriza al estoicismo. Han sido muchos los estudios que han mostrado la aportación que el estudio del cinismo ha supuesto para el itinerario filosófico del propio Foucault, e incluso, algunos trabajos lo han hecho señalando un cierto contraste entre el estoicismo y el cinismo¹. En este sentido F. Gros, en la «Situación del curso» que incluye en su edición de *El coraje de la verdad*, explica que «el cuidado de sí, esencialmente presentado en su versión estoica y epicúrea, ponía de relieve un juego de la libertad en el que la construcción interna primaba sobre la transformación política del mundo. La introducción del concepto de parrhesía, en su versión socrática y cínica, debía aportar a esa presentación de la ética antigua un nuevo equilibrio decisivo. En efecto, los cínicos representan, en toda su agresividad, el momento en el que la ascesis de sí solo vale por dirigirse como provocación a los demás», de modo que, según concluye Gros, «el cuidado de sí se convierte exactamente en un cuidado del mundo»².

¹ En lo que respecta a las características de la lectura que hace M. Foucault de los cínicos, véase GOULET-CAZÉ, M.-O., «Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le Courage de la Vérité*» en: LORENZINI D., REVEL A. et SFORZINI, A. (eds.), *Michel Foucault. Éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, París 2015, pp. 101-124. También Lorenzini ha planteado explícitamente la pregunta por la relevancia de los cínicos en el último Foucault y ha respondido haciendo alusión al cambio en el concepto de verdad que produce el cínico, de modo que la verdad deja de ser un sustantivo para convertirse en un adjetivo de la vida. Cf. LORENZINI, D., «Foucault, il cinismo e la vera vita», en: BERNINI, L., (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa 2011, pp. 75-99. También son importantes para entender el hilo conductor y las diferencias entre el curso de 1982 y el de 1984 la «Situación del curso» que firma F. Gros y que incluye su edición de los cursos. Cf. GROS, F. «Situación del curso» en: FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France 1982*. Edición establecida por GROS, F., bajo la dirección de Ewald F. y Fontana, A. Trad. H. Pons. Akal, Madrid 2005, pp. 467-503; y GROS, F. «Situación del curso», en: FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Edición establecida por Gros F., bajo la dirección de Ewald F. y Fontana, A. Trad. H. Pons. Akal, Madrid 2014, pp. 309-322. También es relevante en este contexto el capítulo de Gros, F., «Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault» en: GALZIGNA M. (ed.), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milán 2008, pp. 293-302. Para un estudio de las características que M. Foucault atribuye al coraje cínico, véase HOYOS SÁNCHEZ, I., «Courage and Passion in the Reading of the Late Foucault of Cynics», en: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 20 (4), 2018, pp. 1-8. Para una comparativa interesante entre los distintos usos de Foucault y de Deleuze sobre el estoicismo, véase BÉNATOUIL, Th., «Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault», en: GROS F. y LÉVY, C. (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires 2004, pp. 13-40. Y por último, también es pertinente, para entender la especificidad de la visión del estoicismo que tiene Foucault, el estudio de JAFFRO, L. «Foucault y el estoicismo: Acerca de la historiografía de *l'Herméneuthique du sujet*», en: GROS F. y LÉVY, C. (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, pp. 41-67.

² GROS, F., «Situación del curso» en: M. FOUCAULT. *El coraje de la verdad*, pp. 320-321. Nótese que ni siquiera Marco Aurelio, que podría pensarse que es el más político de los estoicos, escapa a esta reflexión. Foucault señala en la clase del 10 de febrero de 1982, que «Marco Aurelio no vela sobre sí para poder estar más seguro de velar como es debido sobre

Mi intención es aportar nuevos argumentos, en esta misma línea de interpretación, pero a partir del análisis del procedimiento de transvaloración que los cínicos antiguos realizaron con respecto al ideal de la verdadera vida estoico, y específicamente, del papel que las pasiones pueden desempeñar en dicho procedimiento de transvaloración. La hipótesis que planteo señala que el cinismo, tal y como es examinado por Foucault en 1984, implica una inversión del ideal estoico de la verdadera vida, a través de un mecanismo de dramatización, que apunta a un uso teatral de determinadas pasiones, por el que la verdadera vida es transformada en una vida radicalmente otra. Este uso dramático de determinadas pasiones naturales me parece clave para entender que el cinismo, a diferencia del estoicismo, supone un modo de vida abierto, que interpela necesariamente al otro, y en el que la verdad, por tanto, está asociada inevitablemente con la alteridad. De este modo, Foucault puede encontrar en el cinismo una actitud, un modo de vida y una práctica comprometida con la idea, que Gros rescata como reflexión final del curso de 1984, de que «no hay instauración de la verdad, sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad no es nunca lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra»³.

1. EL ESTOICISMO IMPERIAL CONTRA LAS PASIONES Y PRIMERAS DIFERENCIAS CON EL CINISMO: 1982

La atención que recibe el estoicismo por parte de Foucault en el curso de 1982 se inscribe en la línea que articula todo el curso, a saber, la historia de la relación entre subjetividad y veridicción a partir de la noción de cuidado de sí. Tal y como el propio Foucault explica en la clase del 17 de febrero de 1982, el estoicismo está en el corazón del problema que él quiere plantear, a saber, «cómo y por qué pudo constituirse, a través de este conjunto de fenómenos y procesos históricos que llamamos “nuestra cultura”, la cuestión de la verdad del sujeto»⁴. Y el estoicismo está en el núcleo de dicho problema, porque a diferencia de lo que ocurre con los otros dos grandes modelos culturales dominantes en Occidente, es decir, el modelo platónico y el cristiano, en el modelo helenístico y romano, y *sobre todo*, según precisa Foucault, en el modelo que desarrolla el estoicismo imperial en los siglos I y II, encontramos un marco

el Imperio, es decir, en suma, el género humano. Pero sabe claramente que podrá velar como corresponde por el género humano que se la ha confiado en la medida en que sepa, ante todo y en definitiva y a fin de cuentas, preocuparse por sí mismo como es debido. El emperador encuentra la ley y el principio del ejercicio de su soberanía en la relación de sí mismo consigo. Uno se preocupa por sí mismo para sí» (FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France 1982*, clase del 10 de febrero de 1982, p. 200).

³ Esta cita forma parte del curso de 1984, y aunque Foucault no pudo pronunciarla, ha sido rescatada por GROS, F. en la «Situación del curso», que incluye en su edición de FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, p. 322.

⁴ Cf. FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*, clase del 17 de febrero, p. 242.

privilegiado para presenciar la formación y la formulación de la cuestión de la verdad del sujeto a partir del cuidado de sí, en la medida en que para el estoico el cuidado de sí es un arte independiente de la pedagogía y de la política, autónomo, con finalidad en sí mismo y aplicado a la vida en su totalidad⁵.

Ahora bien, justamente este aspecto que es subrayado enfáticamente en el curso de 1982, es decir, la idea de que el cuidado de sí para el estoico tiene una autofinalidad, de modo que el cuidado de los otros es un efecto meramente derivado del cuidado de sí, es justamente lo que en 1984 le va a llevar a explorar la versión cínica de la inquietud de sí, que sí incluye de un modo fundamental la apelación escandalosa a los otros. En el propio curso de 1982, Foucault ya señala, en un plano descriptivo, esta diferencia fundamental entre el estoicismo y el cinismo.

En la clase del 17 de marzo de 1982, y en el contexto de las diferencias entre Platón y el estoicismo, Foucault se refiere a un texto atribuido a Musonio Rufo, estoico de principios del Imperio, en el que éste señala la importancia, al menos instrumental, del cuerpo en la práctica filosófica. En este sentido, Musonio Rufo recomienda realizar una serie de ejercicios, referidos al cuerpo y al alma, con el objetivo de cultivar el coraje (*andreia*) y la moderación (*sophrosyne*). Esta afirmación, según advierte Foucault, tiene una cierta afinidad con la perspectiva que Platón expone en *Las leyes*. Pero lo que le interesa a Foucault es señalar la diferencia que, en realidad, hay en ambos planteamientos con respecto a la naturaleza de los ejercicios en los que están pensando uno y otro. Platón considera que es la gimnasia la que forma y fortalece esta doble virtud, mientras que Musonio Rufo se refiere a los ejercicios de resistencia frente al hambre, al frío, etc.⁶ Esta reflexión estoica recuerda mucho a las prácticas de resistencia que llevaban a cabo los cínicos antiguos. Sin embargo, Foucault señala ya en 1982 la distancia que existe entre el cinismo y el estoicismo. En este sentido, le parece muy relevante analizar la carta 18 que Séneca dirige a Lucilio, en el contexto de las fiestas Saturnales, para aconsejarle a Lucilio una cierta participación en las mismas, con el objetivo de evitar *parecer* un arrogante esnob. Ahora bien, según observa Foucault, lo que recomienda Séneca, para preparar esas fiestas de un modo diferente al resto de la gente, es que ambos, Lucilio y él mismo, durante unos tres o cuatro días vivan en la pobreza, pero en una pobreza que es a la vez real y fingida⁷. Fingida —según aclara Foucault— porque Séneca había robado millones de sestercios en sus explotaciones coloniales y, por tanto, no era verdaderamente pobre. Pero sería una pobreza real, en el sentido de que durante tres o cuatro días Lucilio y Séneca deberían llevar una vida pobre, pero con un objetivo meramente preparatorio. La finalidad del ejercicio estoico tiene más que ver con adquirir una actitud hacia la pobreza, que con vivir en la pobreza de modo real, cabal y total. No supone, por tanto, y

⁵ *Ibíd.*

⁶ Cf. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, clase del 17 de marzo, p. 400.

⁷ *Ibíd.*, p. 401.

según concluye Foucault, la gran conversión a la vida real, física y completa de pobreza, que es característica de la vida cínica⁸.

Un segundo argumento a favor de la diferencia crucial que Foucault ve entre el estoicismo y el cinismo, referido exactamente al tema de las pasiones, nos lo aporta la lectura de la clase del 20 de enero de 1982, en la que Foucault afirma que, como consecuencia de la aplicación del cuidado de sí a toda la vida que lleva a cabo el estoicismo, la inquietud de sí adquiere un carácter mucho más crítico, más correctivo e incluso más terapéutico que antes. Foucault observa que hay un vínculo extendido entre medicina y cuidado de sí y reconoce explícitamente dicho vínculo en «Platón, Epicuro, Posidonio, Musonio Rufo y Plutarco»⁹. Ese vínculo, según el filósofo francés, se expresa de muchas maneras, pero teniendo como núcleo «la noción de *pathos*, noción que tanto los epicúreos como los estoicos entienden como pasión y como enfermedad, con toda la serie de analogías que se deducen, punto en el cual los estoicos fueron más prolijos, y como de costumbre, más sistemáticos que todos los demás. Los estoicos describen la evolución de una pasión como la evolución de una enfermedad»¹⁰.

La reflexión de Foucault prosigue con referencias muy precisas a Séneca y a Cicerón, pero en ningún momento se refiere al cinismo, o a algún cínico en particular. Creo que este silencio que Foucault guarda con respecto al cinismo es indicativo de lo problemático que resulta atribuir a los cínicos el desarrollo de una terapia dirigida a extirpar todas las pasiones. Podría decirse que claramente la práctica cínica se dirige a eliminar algunas pasiones determinadas, especialmente la vergüenza por la dependencia de las convenciones a la que nos condena. Pero no está del todo claro que la práctica cínica, e incluso la terapia cínica, excluya otro tipo de pasiones, teniendo en cuenta que, en la lectura de Foucault, el modo de vida cínico está en sintonía con la animalidad propia de la naturaleza. Foucault sí reconoce en los cínicos una concepción de la filosofía como terapia contra las enfermedades del alma¹¹. Pero lo que quisiera plantear,

⁸ Literalmente Foucault señala: «Lo que Séneca quiere hacer con este tipo de ejercicios no es en absoluto la gran conversión a la vida general de abstinencia que será, desde luego, la regla; lo era en algunos cínicos, lo será, por supuesto, en el monaquismo cristiano». FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, clase del 17 de marzo de 1982, p. 402. En 1984 Foucault vuelve sobre esta diferencia entre el estoicismo y el cinismo. Según Séneca se trata más de la actitud con respecto a la pobreza o la riqueza que de la pobreza en sí misma. «Y una vez más —dice Foucault— Séneca, ladrón y riquísimo, elaboró extensamente la idea de que la verdadera vida es una vida de desapego virtual en lo concerniente a la riqueza. En cambio y frente a ello, la pobreza cínica es, desde luego, una pobreza concreta, material, física. Es real, es activa, es indefinida». FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 14 de marzo de 1984, p. 235.

⁹ FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, clase del 20 de enero de 1982, p. 106.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «También hay que recordar —escribe Foucault— el principio, familiar a los epicúreos, los cínicos y los estoicos, de que el papel de la filosofía consiste en curar las enfermedades del alma». Resumen del curso de 1982 publicado, tal y como los editores señalan en nota, en el *Annuaire du Collège de France*, 82e année. Histoire des systèmes de pensée, 1982, pp. 395-406, y reeditado en: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. IV (1980-1988). Edición dirigida

a partir de ese silencio significativo de Foucault, es que esas enfermedades del alma que hay que curar no son exactamente las mismas para el estoico y para el cínico, o al menos, el procedimiento terapéutico cínico no excluye tan claramente a las pasiones, como sí lo hace la terapéutica estoica. Esta diferencia puede ayudar a explicar desde otra óptica por qué Foucault necesita desarrollar la aportación de los cínicos en el curso de 1984.

La enfermedad del alma que quiere curar principalmente el cínico es la de la vergüenza que nos ata a la convención. Pero para ello el cínico lleva a cabo un procedimiento de dramatización en el que, de un modo escandaloso, exhibe una vida en la animalidad natural, de la que no parece que estén exentas ciertas pasiones naturales, y que, en cualquier caso, provoca en aquél que la contempla ciertas reacciones emotivas como la risa o el estupor. La animalidad, a la que refiere en muchas ocasiones Foucault en el curso del 1984, como característica de la visión de la naturaleza que tiene el cínico, y que no es propia de la visión estoica de la naturaleza, según mantengo, está en la base de la reivindicación final de la práctica cínica en el último Foucault. En este sentido, encuentro un argumento clave, a favor de esta hipótesis, en la lectura que Foucault hace de la carta 40 de las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca en la clase del 10 de marzo de 1982. En esta carta, según piensa Foucault, y en otros muchos textos, Séneca opone lo que debe ser la verdadera relación entre el director y el dirigido, al discurso enfático y violento que se emite en la forma de la elocuencia popular cuando alguien habla a toda una multitud. Es evidente y se da por descontado, subraya Foucault, «que Séneca piensa aquí en esos oradores populares, cínicos en su mayor parte, o cínico-estoicos, que tenían un papel muy importante en esas formas de predicación, de dirección colectiva, etc. que eran frecuentes en la Antigüedad en esta misma época»¹². Contra esta dirección colectiva, observa Foucault, Séneca reivindica una relación individual de hombre a hombre, de hombre cultivado a hombre cultivado, y rechaza la elocuencia popular porque la función de ésta es «tratar de sorprender a los oyentes *con emociones fuertes*, sin apelar a su juicio. Y para generar esas emociones fuertes, esta elocuencia popular no sigue el orden lógico de las cosas y la verdad. Se contenta con elementos dramáticos y configura una especie de teatro. Para decirlo con nuestro vocabulario —concluye Foucault siguiendo a Séneca— la elocuencia popular, por consiguiente, no pasa por la relación de verdad. Produce efectos emotivos, afectivos, que a causa de ello no tiene consecuencias profundas en los individuos»¹³. Creo que en el análisis foucaultiano de esta carta de Séneca y, por tanto, en la crítica estoica a la interpelación popular propia de los cínicos, basada en una dramatización de las emociones, que es el aspecto que subraya la lectura de Foucault, puede encontrarse otra de las claves de la importancia

por Defert, D. y Ewald, F., con la colaboración de Lagrange, J., Gallimard, París 1994, pp. 353-365. El resumen aparece traducido al castellano en la edición española de FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, pp.455-466. La cita aparece en la p. 459 de dicha edición.

¹² FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, clase del 10 de marzo de 1982, p. 374.

¹³ *Ibid.* La cursiva es nuestra.

que el cinismo adquiere para el planteamiento del filósofo francés en el curso de 1984. En su versión del cinismo, además, y tal y como veremos en la siguiente sección, es muy frecuente encontrar la expresión «*dramatización de*» para dilucidar el procedimiento cínico de inversión o transvaloración de los ideales de la verdadera vida que lleva a cabo el cínico.

2. LA DRAMATIZACIÓN CÍNICA DE LA VERDADERA VIDA: 1984

Foucault comienza su curso sobre el coraje de la verdad en 1984 justificando la atención que van a recibir los cínicos en él. Y entre las razones que expone destaca la articulación entre decir veraz y vida, que es mucho más inmediata en el cinismo que en la práctica socrática y en otras escuelas filosóficas de la Antigüedad, entre ellas el estoicismo. El marco teórico, de haberlo en el cinismo, es «infinitamente menos importante, menos desarrollado, menos esencial en la práctica cínica —señala Foucault— de lo que podía serlo en el platonismo, desde luego, incluso en el estoicismo o en el epicureísmo»¹⁴. Si además prestamos atención a los detalles que ofrece Foucault en la justificación que él mismo nos brinda acerca de la aportación que pueden hacer los cínicos, es importante notar que Foucault describe ese marco teórico en el estoicismo como un monoteísmo racionalista¹⁵. El estoicismo se basa en una metafísica del alma racionalista, que tiene como referencia una naturaleza atravesada por una providencia divina racional, que es lo que media entre el estilo de existencia estoico y el decir veraz. Es este marco teórico el que está ausente en el cinismo, y es por esta razón por la que Foucault decide dedicar el curso de 1984 al estudio de los cínicos. En este momento, Foucault quiere pensar en el tema de la verdadera vida, reduciendo al máximo posible *la mediación doctrinal*. Y para ello el cinismo es la mejor opción. «Me parece —escribe el filósofo francés— que en el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada —con reglas, condiciones, o modos muy caracterizados, muy bien definidos— se articula de manera muy vigorosa con el principio del decir veraz, el decir veraz sin vergüenza ni miedo, el decir veraz ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse en intolerable insolencia»¹⁶.

¹⁴ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase de 29 de febrero, p. 154.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* En otros lugares Foucault justifica de esta misma forma su interés por el cinismo. En la clase del 7 de marzo de 1984, y de nuevo en una comparación explícita con el estoicismo, Foucault afirma que el cinismo practica no una tradicionalidad de doctrina, sino una tradicionalidad de existencia. La tradicionalidad de doctrina permite mantener o retener un sentido más allá del olvido. La tradicionalidad de existencia permite, en cambio, recuperar la fuerza de una conducta más allá de un debilitamiento moral. Cf. FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, pp. 197-198.

El segundo aspecto sobre el que quisiera llamar la atención es que en esta justificación de la relevancia que tiene estudiar a los cínicos, y de acuerdo con el texto que se acaba de citar, Foucault hace una alusión directa y significativa al coraje cínico, al coraje insolente y escandaloso. Frente al resto de escuelas antiguas, incluidas el estoicismo, en las que también ha habido una tematización de la verdadera vida en relación con el decir veraz, ahora la articulación cínica entre esos dos ámbitos es calificada por Foucault de *vigorosa*; y el propio decir veraz se caracteriza por un rechazo de ciertas pasiones (ni vergüenza, ni miedo), que dan paso al coraje y la osadía. En este sentido, y como planteé desde el inicio, pienso que una de las razones por las que Foucault se detiene finalmente en el cinismo refiere a esta complejidad en lo que podría denominarse *un uso teatral de las pasiones* por parte de los cínicos. El rechazo extremo, llevado al límite escandaloso, de la vergüenza y del miedo, conduce al cínico a utilizar, en otra suerte de inversión o transvaloración, otros recursos afectivos como la osadía, la insolencia o la desvergüenza, que operan como medios para lograr una transformación en la escena del mundo y en las pasiones de la humanidad. Foucault termina señalando que quiere detenerse en los cínicos porque «ejercen en y por la propia vida el escándalo de la verdad»¹⁷.

Hay una objeción, no obstante, que en principio, podría plantearse a esta hipótesis que expongo. Y es que el propio Foucault se refiere en 1984 al combate, militar o atlético, que debemos ejercitar durante toda la vida y que es para el cínico también, como para Sócrates y los estoicos, «la lucha del individuo contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones»¹⁸. Sin embargo, hay dos razones por las que pienso que esta objeción no invalida la hipótesis que mantengo. El propio Foucault, justo después de referirse a este combate espiritual cínico, al parecer similar al socrático y al estoico, precisa que hay una cierta inflexión en el cinismo, que hace de este combate algo distinto. Y es que el cínico no sólo combate contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones, sino que lucha igualmente «contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad (...). El combate cínico, en consecuencia, no es el simple combate militar o atlético mediante el cual el individuo va a asegurar el domino sobre sí mismo y, con ello, va a ser positivo para los otros. El combate cínico es, según señala Foucault, «una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte u objetivo de *cambiarla*, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero, al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, en sus convenciones, sus maneras de vivir»¹⁹.

Este texto me parece muy importante porque en él Foucault, según pienso, apunta a un cierto uso dramático de determinadas pasiones, cuando califica al combate cínico como agresivo explícita y voluntariamente, dirigido contra

¹⁷ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 29 de febrero de 1984, p. 162.

¹⁸ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 21 de marzo de 1984, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*

las convenciones y los modos de vivir de la humanidad, y teniendo como fin su transformación. En segundo lugar, para mostrar la problematicidad de asumir un ideal de apatía en el cinismo, que es lo que aquí estamos cuestionando, hay que decir que el propio Foucault reconoce que la escasez de fuentes que tenemos para conocer a los cínicos, unida al hecho de que los pocos testimonios que tenemos son en gran parte de pensadores estoicos, o simpatizantes del estoicismo, sesga el retrato que nos podemos hacer de los mismos²⁰. El propio Foucault reconoce en el curso de 1984 lo siguiente:

Con Epicteto tenemos una representación, hecha por un estoico, de la vida cínica en lo que tiene de más fácilmente aceptable, más fácilmente reconocible, esencial y puro para un estoico. Epicteto va a rechazar de esta representación de la vida cínica los rasgos más ruidosos, los más llamativos, los más escandalosos. Va a barrer el tema del impudor, y a decir que el cínico no tiene que ser sucio, repelente; al contrario, debe atraer a la gente a su lado, no por el lujo, por supuesto, sino por la limpieza y la decencia. En consecuencia, va a suprimir de la vida cínica unas cuantas cosas. Agregará, en la descripción de esa vida, una serie de elementos propiamente estoicos, en particular, todo lo concerniente a la práctica del examen de las representaciones y la teoría de la propensión, la repulsión, el deseo y la aversión. Incluirá todas esas categorías estoicas dentro de su descripción de la vida cínica, de modo que tenemos una suerte de mixtura, mezcla, la descripción estoizante de un cinismo que es presentado aquí —quisiera detenerme en este aspecto— como práctica militante de vida filosófica²¹.

De este modo, el propio Foucault admite que Epicteto elimina el importante papel que la desvergüenza o el impudor (*anaideia*) desempeña en la vida cínica, y que añade un elemento estoico, el relativo al examen de las representaciones

²⁰ Goulet-Cazé llama la atención sobre los pocos estudios y traducciones de que se disponían en el momento en el que Foucault dicta el curso, es decir, 1984. Foucault dispone, según aclara la especialista francesa, de dos estudios clásicos sobre los cínicos: el de D. R. DUDLEY. *A History of Cynicism*. Bristol Classical Press, Londres, 1973; y los de F. SAYRE, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynism*. J. H. Furst, Baltimore 1983 y *The Greek Cynics*. J. H. Furst, Baltimore 1948. Además, contaría con la traducción francesa de Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1975. Sin embargo, —observa Goulet-Cazé— la recopilación *Socratis et Socraticorum Reliquiae* de Gabriele Giannantonios todavía estaba por aparecer (Bibliopolis, Roma, 1983-1985). Cf. GOULET-CAZÉ, M.-O., «Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le Courage de la Vérité*», ed. cit. p. 105. Tomo todas las referencias bibliográficas de las cuatro primeras notas del capítulo citado.

²¹ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 21 de marzo de 1984, pp. 265-266. También en la clase del 29 de febrero de 1984, Foucault señala que «Epicteto, que por su parte no es cínico, da un retrato del cinismo extremadamente favorable y hasta cierto punto cercano a sí mismo. Es una suerte de paso al límite de su propia filosofía (paso al ascetismo radical). No hay que tomar ese retrato trazado por Epicteto, desde luego, como un retrato de lo que era verdaderamente el cínico en su época, sino como una especie de definición ideal de lo que éste podía ser, de lo que podría ser, de algún modo, la esencia cínica de cierta forma de ascetismo filosófico del que el propio Epicteto, por otra parte, da en su vida y su filosofía una serie de ejemplos». FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 29 de febrero de 1984, p. 155.

y las pasiones, que es extraño al cinismo. Creo que, al menos, puede decirse que atribuir un ideal de impasibilidad al cinismo es más problemático que defender dicho modelo en el estoicismo, y pienso que Foucault alude a esta problemática en este contexto²². Si Foucault recurre a Epicteto para entender a los cínicos es porque su lectura mixta supone un puente que permite a Foucault desarrollar su proyecto de investigación sobre el paso del ascetismo pagano al cristiano.

Si volvemos al tema que nos ocupa, el principal argumento a favor de la hipótesis que planteo reside en subrayar la dimensión de dramatización que Foucault atribuye al mecanismo por el cual el cínico realiza las cuatro grandes transformaciones con respecto al ideal antiguo, propio también de los estoicos, de la verdadera vida (*alethés bíos*), es decir, la vida no disimulada, sin mezcla, recta y soberana. Hay otros estudios que han mostrado a partir de esta transvaloración cínica la diferencia que existe entre el estoicismo y el cinismo²³. En esa misma línea, quisiera añadir un nuevo argumento que procede del análisis del procedimiento mismo de la transvaloración cínica, tal y como es caracterizado por Foucault. En este aspecto, son clave las reflexiones que Foucault realiza en las clases del 14 y del 21 de marzo de 1984. Allí Foucault va a analizar una por una las cuatro inversiones cínicas del ideal estoico de la verdadera vida, es decir, la vida no disimulada es transformada en la práctica cínica de la desnudez y el impudor; la vida sin mezcla o independiente, en la vida cínica en la práctica de la pobreza; la vida recta, en la vida conforme a la animalidad natural; y por último, la vida soberana es transformada por el cínico en la vida del rey de irrisión, o del rey anti-rey. En los cuatro casos, Foucault va a insistir en que lo que hace el cínico es erigir esos cuatro ideales en un escándalo a través

²² Es, por tanto, una cuestión de gran complejidad determinar si los cínicos compartían completamente el ideal de apatía propio del estoicismo. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la cuestión del placer, Goulet-Cazé ha mostrado sus dudas acerca de que el antihedonismo que proclama Antístenes sea compartido por Diógenes el cínico. «La conception du plaisir qui sous-tend ces prises de position n'est plus du tout celle qu'énonçait Antisthène dans la formule choc mais sans nuance que nous avons citée plus haut : "Puissé-je être fou plutôt qu'éprouver du plaisir !". Diogène et ses disciples acceptent et recommandent le plaisir naturel, une sorte de plaisir au degré zéro qu'aucune intrusion de la société ne vient pervertir, un plaisir instinctif qui ne diffère en rien de celui que connaissent les animaux. Ce plaisir n'est pas contradictoire avec la maîtrise de soi et la fermeté d'âme dont Diogène est le champion, et qu'il exerce de façon notoire dans sa façon d'appréhender les richesses, de ne rechercher ni le confort ni la gloire, mais aussi dans sa façon de gérer les questions de nourriture». GOULET-CAZÉ, M.-O., «Le cynisme ancien et la sexualité», en : *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005, p. 25. También es relevante constatar que Foucault está de acuerdo con esta idea de que el cínico no rechaza el placer, sino que trata de maximizar el placer con un mínimo de medios (cf. Foucault, M., *El coraje de la verdad*, clase del 28 de marzo de 1984). Y de hecho, Goulet-Cazé considera que éste es uno de los aciertos de la lectura de Foucault en 1984. Cf. GOULET-CAZÉ, M.-O., «Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le Courage de la Vérité*», p. 110.

²³ Por ejemplo, los ya citados trabajos de GROS, F., «Situación del curso de 1984», en: FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, ed. cit.

de la *dramatización en y por la vida misma*²⁴, la *dramatización material, física y corporal* de la vida, llevada al límite escandaloso, de una vida puesta en escena, de una vida como teatro de la verdad²⁵. Pues bien, en esa dramatización creo que Foucault sugiere que hay un uso teatral de ciertas pasiones por parte de los cínicos, que alejaría la práctica cínica del modo de vida estoico, y mostraría, según pienso, la aportación que hacen los primeros a nuestra concepción de la verdadera vida.

En este sentido, si atendemos a la primera inversión, la de la vida estoica no disimulada en la vida cínica en la práctica de la desnudez y el impudor, Foucault señala, recordando *La vida y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, que el cínico vive en la calle y satisface sus *deseos* en público. La vida no disimulada no es, como para Epicteto, la vida desarrollada en su totalidad bajo la mirada interior de la divinidad, o del *logos* que habita en nosotros. Lo que caracteriza a la verdadera vida cínica es «el fulgor —dice Foucault— de la naturalidad del ser humano bajo la mirada de los otros. Ese fulgor de la naturalidad que escandaliza, que transforma en escándalo la no disimulación de la existencia limitada por el pudor tradicional, se manifiesta en los famosos comportamientos cínicos»²⁶. Hay, por tanto, un rechazo del pudor, de esa pasión que nos ata a las convenciones sociales, a favor de la práctica de la animalidad natural, de acuerdo con la cual pueden satisfacerse los deseos naturales en la escena pública, como recurso para transformar el modo de vida de la humanidad que contempla, con asombro y estupor, dicho espectáculo cínico.

Este rasgo vuelve a expresarse en la tercera de las transformaciones que analiza Foucault. «Llevando al extremo y dramatizando el principio estoico de la vida recta como vida racional que se adecuaba al *logos* de la naturaleza —explica Foucault—, la vida cínica sólo admite lo que se encuentra en la naturaleza y sólo en la naturaleza»²⁷. Y como consecuencia de ello, el cínico tiene una «valoración positiva de la animalidad»²⁸. La animalidad, según Foucault, funciona como un modelo material de comportamiento, sobre la base de que el ser humano es tan libre como un ratón que sólo necesita aquello que puede satisfacer la naturaleza misma. La animalidad, además, es natural pero, según precisa Foucault, debe ser aceptada y practicada de manera constante, puesto que es un ejercicio escandaloso que se dirige a la transformación del mundo. «El *bíos philosophikós* como vida recta es —concluye Foucault— la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo»²⁹.

²⁴ FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad*, clase del 14 de marzo de 1984, p. 231.

²⁵ El título que los editores del curso de 1984, GROS, F., EWALD, F., y FONTANA, A., han dado a la sección respectiva, es muy iluminador. Cf. FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, p. 347.

²⁶ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase de 14 de marzo de 1984, p. 232.

²⁷ *Ibid.*, p. 242.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 243

Asimismo, y con respecto a la inversión de la verdadera vida soberana en la vida del cínico como rey de irrisión, o rey anti-rey, también aquí podemos observar el mismo procedimiento de dramatización y puesta al límite, con la singularidad de que hay una referencia si cabe más explícita a la función que juegan determinadas pasiones en dicho procedimiento. En el procedimiento de dramatización que conducirá a la militancia abierta cínica, la figura del rey de irrisión, el bufón que será el símbolo con el que la tradición asociará al cínico, y especialmente la risa que éste provoca, resulta fundamental en la transformación del modo de vida de la humanidad que pretende el cínico. La risa que produce ver a Alejandro Magno apartándose para que Diógenes el cínico pueda tomar el sol, sacude al espectador del teatro cínico. No hay pedagogía en el procedimiento de dramatización cínico, sino una impactante, brusca y, a veces, cómica puesta en escena, que afecta y transforma al espectador³⁰.

Por último, me gustaría señalar que, tras este procedimiento de dramatización que implica un cierto uso de las pasiones, también es posible encontrar esa vinculación entre verdad y alteridad que Foucault defiende de un modo crucial al final del curso de 1984. En la concepción de la verdadera vida que tiene el estoico, sigue funcionando, como explica Foucault, la clásica concepción de «lo *alethés* como algo puro, que no tiene alteridad y que está en perfecta identidad consigo mismo»³¹. Este ideal había llevado al platonismo a una estética de la pureza; y al estoicismo, a una estilística de la autarquía, que según Foucault, también se puede encontrar fácilmente en los epicúreos³². Sin embargo, la verdad para el cínico sólo puede vivirse como radicalmente otra, como diferencia, como alteridad. Casi al final del curso, Foucault afirma que «la dramatización y puesta al límite que el cínico lleva a cabo con respecto a los ideales de la verdadera vida, tienen como efecto, como consecuencia, la práctica de la verdadera vida como escandalosa y radicalmente otra»³³. Pero es que, además, y esto lo subraya Foucault de un modo muy pertinente, «el cinismo no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta su inversión en el tema de la vida escandalosamente otra, sino que planteó la alteridad de la vida otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de

³⁰ Literalmente Foucault afirma sobre la militancia que «entre los cínicos hay una idea un tanto diferente. Sería la idea, en cierto modo, de la militancia en medio abierto, es decir, una militancia que se dirige absolutamente a todo el mundo, una militancia que no exige justamente una educación (*paideia*), pero que recurre a una serie de métodos violentos y drásticos, no tanto para formar a la gente y enseñarles, como para sacudirla y convertirla, convertirla con brusquedad». FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 21 de marzo de 1984, p. 260.

³¹ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 14 de marzo de 1984, p. 233.

³² Foucault afirma que esta estilística de la autarquía es más fácil de encontrar en los epicúreos y los estoicos. No hay ninguna alusión al cinismo, puesto que el cinismo, como él argumenta, invierte esta idea de la verdadera vida. Cf. FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 14 de marzo de 1984, p. 233.

³³ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 21 de marzo de 1984, p. 246.

una combatividad en cuyo horizonte hay un mundo otro»³⁴. Y en esto, según creo, el uso teatral, dramático, que hace el cínico de ciertas pasiones juega un papel crucial.

En definitiva, si ha habido un rasgo con el que la tradición asoció a las pasiones es justamente el conflicto, la disonancia y la alteridad. El estoicismo imperial al que Foucault había dedicado el curso de 1982 excluye la alteridad como elemento de la verdadera vida al negar cualquier papel, teatral o no, a las pasiones. Si en ellos había un rechazo tan radical de las pasiones es porque los estoicos veían en ellas una puerta que conducía necesariamente a todo lo otro de sí que el estoico no puede controlar, al conflicto y a un mundo otro, como escenario en el que el estoico no puede actuar. En cambio, y ésta es una de las razones por las que creo que Foucault se dedica finalmente al estudio de los cínicos, en el cinismo encontramos un teatro de la verdad en el que ciertas pasiones desempeñan un papel clave en la configuración de un mundo y una vida otra. El cínico obliga al filósofo a verse en un *espejo roto* que le devuelve una imagen alterada, en la que difícilmente se puede reconocer, porque es una imagen otra, una filosofía otra, la que se muestra ahí³⁵.

Universidad de Granada
Departamento de Filosofía II
ihoyos@ugr.es

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

³⁴ *Ibid.*, p. 262.

³⁵ «El cinismo es esa suerte de mueca que se hace la filosofía a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse», FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad*, clase del 21 de marzo de 1984, p. 246.