

El lugar de la soberanía en la recepción romana del cinismo y el retorno cínico de lo político en el último Foucault

The Place of Sovereignty in the Roman Reception of Cynicism and the Cynical Return to Politics in the Late Foucault

Juan Horacio de Freitas

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

juan.defreitas@uacademia.cl

Resumen: En la segunda mitad del último de los cursos que imparte Foucault en el Collège de France, titulado *El coraje de la verdad* (1984), se emprende un estudio de la recepción romana del cinismo (Epicteto, Luciano, Dión de Prusa, Séneca, Juliano, etc.) en el que toma una especial relevancia la relación del fenómeno cínico con el poder. A partir de un análisis de dicho estudio, pretendemos mostrar cómo el tema del cinismo, mediado por el esbozo que de él se hace en la época imperial, es una herramienta privilegiada que le sirve a Foucault para volver a desplegarse en problemáticas abiertamente políticas, tan presentes en su itinerario intelectual antes de los ochenta, no solo sin eludir las consecuencias de sus disertaciones sobre el repliegue ético en la Antigüedad, sino, muy por el contrario, partiendo de ellas.

Abstract: In the second half of Foucault's final course at the Collège de France, titled *The Courage of Truth* (1984), a study of the Roman reception of Cynicism (Epictetus, Lucian, Dio of Prusa, Seneca, Julian, etc.) is undertaken, highlighting the significant relationship between the Cynical phenomenon and power. Through an analysis of this study, this paper aims to demonstrate how the theme of Cynicism, mediated by the portrayal of it during the Roman Empire, serves as a privileged tool for Foucault to reengage in openly political issues, which were prominent in his intellectual itinerary before the 80s, not only without avoiding the consequences of his dissertations on the ethical unfolding in Antiquity but, quite the contrary, starting from them.

Palabras clave: Foucault; cinismo; soberanía; vida otra

Keywords: Foucault; Cynicism; Sovereignty; the Other Life

Fecha de recepción: 20/09/2023. Fecha de aceptación: 01/12/2023.

El artículo es una versión adaptada del capítulo «Soberanía» de nuestra tesis doctoral *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gestulaciones*. Defendida en la Universidad Complutense de Madrid el 28 de octubre de 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>. Este trabajo se ha hecho en el marco del proyecto posdoctoral FONDECYT N° 3220037 titulado «La gubernamentalidad desnuda en Foucault. Sobre el despliegue político del cinismo».

Juan Horacio de Freitas de Sousa es Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor en la Universidad Católica Andrés Bello, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Actualmente llevando a cabo un proyecto posdoctoral FONDECYT

1. Inmutabilidad, dominio de sí y cuidado de los otros

El abordaje que Foucault hace del cinismo en el último de sus seminarios impartidos en Collège de France tiene como núcleo de interés el mecanismo transvalorador que, según él, caracteriza a los cínicos. Esta transvaloración se efectuaría sobre cuatro fenómenos, que serían a su vez los que en la Antigüedad permitirían distinguir lo que es verdadero (*alethés*) de lo que no lo es. Dichos fenómenos serían: 1) lo develado, lo desoculto; 2) la pureza, que sería la carencia de cualquier tipo de mezcla; 3) la rectitud (*euthýs*: directo), o sea, la conformidad con lo derecho y lo que es debido; y 4) la inmutabilidad, la persistencia en la identidad y la incorruptibilidad. Ahora bien, este sentido de la verdad no velada, no mezclada, recta e inmutable fue aplicado muy pronto a maneras de ser, maneras de hacer, maneras de conducirse y formas de acción. Foucault, a través de una exploración de los diálogos platónicos, va mostrando el modo en que estos rasgos son desplazados al plano de la existencia para dar forma a algo así como una vida verdadera (*alethés bios*). Esta vida vendría a ser 1) una existencia sin disimulo, sin incoherencia entre lo que se piensa y se dice; 2) una existencia sencilla, guiada por el principio único de la razón y sin la mezcla de las pasiones; 3) también sería una vida conforme a los principios, las reglas y el *nómos*; y, finalmente, 4) se caracterizaría por escapar de la perturbación, de los cambios, de la corrupción y de la caída, manteniéndose sin modificaciones en la identidad de su ser a través del autodomínio. Los cínicos transvalorarían estos cuatro rasgos no a través de una negación o confrontación de estos, sino por medio de una *continuidad carnavalesca*, una afirmación radical y pantomímica de dichos rasgos que terminaría por invertir su valor inicial. De este modo, la vida cínica (*bios kynikós*) terminaría por convertirse en 1) una vida impúdica, absolutamente transparente; 2) miserable, sin ningún tipo de ornamento que se adicione a su existencia pura; 3) bestial, regida por la ley de la Naturaleza; y 4) combativa, guardiana, soberana, de ejercicio de poder¹.

De estos cuatro desplazamientos de la verdad al territorio de la existencia, del *alethés* al *bios alethés*, el cuarto, el que pasa de la inmutabilidad propia de la verdad a un determinado ejercicio de poder sobre sí mismo, es el menos claro del mapa conceptual foucaultiano, y aún menos claro al momento de ser ejemplificado con el diálogo platónico de turno². Por nuestra cuenta, y sin la pretensión de extendernos demasiado en ello en este momento, suponemos que el anudamiento entre inmutabilidad y autodomínio en el ámbito del *alethés bios* estaría vinculado

1 Sobre la transvaloración cínica de la verdadera vida se puede revisar nuestro trabajo: DE FREITAS, Juan Horacio. «Foucault y el problema del *alethés bios* en la filosofía cínica; o de cómo se invalida la moneda según el *Coraje de la verdad*». En *Revista observaciones filosóficas*, N° 15, 2012-2013. <https://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblemadelalethesbios.htm>

2 Cfr. PLATÓN. «Teeteto», 176a. En *Diálogos. vol. V*. Trad. A. Vallejo Campos. Gredos, Madrid, 1988, 244. Sobre la oscuridad de este análisis foucaultiano: DE FREITAS, Juan Horacio. *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>

al clásico tema de la disputa entre la exacerbada *dynamis* de las pasiones —que en un momento se vuelcan sobre algo y luego sobre otra cosa— y la razón ordenadora que logra la estable quietud del alma evitando el conflicto entre aquéllas. Encontramos esta idea en Platón³, Marco Aurelio⁴, Galeno⁵ y en gran parte de la literatura helenístico-imperial. Vemos en todos estos autores el planteamiento de la buena dirección del alma en tanto control, sometimiento o guía de cualquier agitación pasional, que vendría a ser un repliegue de un asunto propiamente político —como es el de *gobernar*— o económico —en tanto administración de la casa— en el seno de la constitución ética del sujeto. Así pues, tenemos frente a nosotros la cuestión de la *enkrateia*, el *gobierno de sí*, de tanta importancia en el quehacer foucaultiano de los años ochenta, en tanto que es considerada un punto privilegiado de enlace entre la esfera política y la ética. Por ello, no debe extrañarnos que, de los cuatro rasgos de la vida verdadera y sus respectivas transvaloraciones cónicas, será precisamente este último, el de la existencia soberana, el que Foucault estudiará con mayor detenimiento, entendiéndolo, además, como «el elemento más fundamental, más característico y, asimismo, más paradójico de la vida cónica»⁶, lo que explica que el subtítulo de su último seminario en el Collège, en donde analiza esta cuestión, sea *El gobierno de sí y de los otros II*.

La importancia de arrojar un poco de luz sobre la relación entre inmutabilidad y soberanía se agudiza si tomamos en cuenta que los textos que utiliza Foucault para dar cuenta de lo que tradicionalmente se consideraba una vida soberana no hacen referencia a la cuestión del cambio y la quietud. Dichos textos son, sobre todo, obras de Séneca en donde es muy usual las expresiones vinculadas a la pertenencia de sí. Por ejemplo, en las cartas 20, 42, 62 y 75 de las *Epístolas morales a Lucilio*, en las que se explicita el poseerse a sí mismo como virtud, y lo mismo podemos encontrar en *De la brevedad de la vida*⁷. En este adueñamiento de sí seneciano donde se enlazan la autorrealización ética y el ejercicio del poder, Foucault descubre un tercer elemento, de vital importancia en su itinerario filosófico, que se suma a aquél par, y que sufrirá también un efecto de transvaloración cónica; nos referimos al placer, al gozo de sí. Dice Séneca en la epístola 23 titulada «El gozo y el bien verdaderos brotan de la virtud del alma»: «atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir «de lo tuyo? De ti mismo y de tu parte más noble»⁸; y en el capítulo 5 de su *Consolación a Helvia*, afirma: «La naturaleza ha

3 PLATÓN. «Gorgias» 493a-494a. En *Diálogos II*. Trad. J. Calonge. Gredos, Madrid, 1987, 94-95.

4 MARCO AURELIO. *Meditaciones V* 26. Trad. R. Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 1977, 107.

5 GALENO. «De Placitis Hippocratis et Platonis» V, 307, 7-308. de Lacy, Phillip (Ed.). Berlín, Akademie-Verlag, 2015. En DE VÁZQUEZ, M. T. «Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma». En PERETÓ RIVAS, R. y VÁZQUEZ, S. (Eds.). *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina*. Buenos Aires, Teseo, 2017, 118.

6 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo del Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 282.

7 SÉNECA. *Sobre la brevedad de la vida II*, 4. Trad. Socas Gavilán. F. Junta de Andalucía, 2010, 12.

8 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio III* 23, 6. Trad. Roma Meliá I. Gredos, Madrid, 1986, 193.

conseguido esto: que para vivir bien no nos hicieran falta grandes preparativos: cada uno puede hacerse feliz (...) (el sabio) siempre se ha esforzado en guardar en sí lo más, en reclamar de sí todos los gozos»⁹.

No obstante, aunque esta vida soberana fue tradicionalmente entendida como posesión gozosa de sí, eso no quiere decir que se creyera que ésta se limitara a una dinámica enclaustrada en la mismidad, sino que usualmente se la concibió en un vínculo de beneficencia para con los otros. Foucault menciona dos formas distintas en las que se efectúa ese quehacer soberano con los demás. En primer lugar, estaría el «vínculo de tipo personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda»¹⁰. Encontramos ejemplos de este tipo de relación entre maestro y discípulo en Epicteto, que habla de la labor pedagógica como algo que está mucho más allá de la mera enseñanza teórica, labor que debe ser de auxilio y cura, por lo que el aula del filósofo se presenta como una clínica (*iatreion*) para sus alumnos¹¹; y Séneca, por su parte, también hace alusión a este cuidado a la vez médico y psicogógico, pero directamente dirigido al amigo que precisa ser ayudado¹². En segundo lugar, la vida soberana sería provechosa para los demás más allá de cualquier relación directa con los discípulos o los amigos, lo sería en sí misma y para todo el género humano, fuera por medio de la escritura sobre leyes y reglas de conducta¹³, o por el simple hecho de embellecer y dignificar con su existencia todo el tejido de la humanidad, de la misma manera, dirá Epicteto, que la laticlava —esa franja rojiza que adorna las togas senatoriales— embellece el atuendo y muestra el estatus de quien la porta¹⁴. Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, se trate del vínculo directo con el discípulo/amigo o de la relación con toda la humanidad, la labor de asistencia se plantea en la vida soberana como una obligación, como un deber que trasciende a las circunstancias específicas en las que se encuentre el sabio; no importa si éste se ha retirado de los asuntos públicos, si ha tomado una vida anacóretica lejos de la mirada de los hombres, en cualquier caso, el sabio que se pertenece a sí mismo tiene el deber ético de ser benéfico para con los otros¹⁵. No obstante, Foucault señala, en consonancia con la sentencia «la relación consigo mismo es ontológicamente la primera»¹⁶, que esta actividad de servicio a los demás

9 SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación* V 1. Trad. Alonso de Real, C. Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 43.

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 284.

11 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III, XXIII, 30. Trad. Ortiz, García, P. Gredos, Madrid, 1993, 341.

12 SÉNECA. *Cuestiones naturales* IV. Trad. Navarro y Calvo, F. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuestiones-naturales--0/html/ff0a3650-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#l_10_ (Consultado: 12/06/18).

13 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio* II 14, 14, 153.

14 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* I, II 17-18, 62.

15 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio* VII 68, 2, 389.

16 FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 1999, 1033.

es «un plus, un exceso»¹⁷ de la relación con la mismidad, aunque no deja de ser cierto que desde una perspectiva ética, es decir, centrada en las diferentes prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo para su libre autoconfiguración, el hecho de, por un lado, dominarse a sí mismo y, por el otro, a través de este ejercicio ayudar a los otros sirviéndoles de ejemplo y modelo, serían dos caras de la misma moneda, dos expresiones de una sola soberanía; «ser soberano de sí —dice Foucault— y ser útil a los demás, gozar de sí mismo y solo de sí mismo, y al mismo tiempo prestar a los otros la ayuda que necesitan (...) son en el fondo una sola y la misma cosa»¹⁸. Esa pertenencia de sí que Foucault denomina «acto fundacional» va a permitir, en su sola efectuación, las dos cosas: el gozo de sí y el poder ser útil para los otros.

2. Monarquía irrisoria y militancia universal

Ahora bien, el cinismo retomará este tema de la hedónica soberanía sobre sí mismo que es, a su vez, un quehacer de beneficencia para los otros, pero, al igual que con los otros tres rasgos tradicionales de la verdadera vida (la vida transparente, sin mezcla y recta), lo hará llevándolo al límite, intensificándolo, encarnándolo, y se dramatizará «bajo la forma de la afirmación arrogante de que el cínico es rey»¹⁹. Esta asociación entre filosofía y monarquía no comienza ni tiene su punto culminante en el cinismo, y Foucault ofrece dos importantes ejemplos —aunque sin mencionar las fuentes específicas— de este vínculo en el mundo grecorromano. En primer lugar, tendríamos a Platón, que establece una doble relación entre lo monárquico y lo filosófico: por un lado, el filósofo sería ese que es capaz de hacer funcionar sobre sí mismo un poder que tiene la misma la forma que el que entabla un buen rey sobre su reino²⁰; y, por el otro, este sujeto que es capaz de establecer una relación monárquica sobre la mismidad es el mismo que deberá, según el ateniense, ejercer un poder monárquico sobre los demás y ser, de este modo, el filósofo rey²¹. El segundo ejemplo es tomado de la epístola 108 de Séneca a Lucilio, en la que aquél se opone a que su maestro estoico Átalo²² diga de sí mismo que es un rey, ya que un filósofo auténtico, como en efecto lo era Átalo, sería en realidad «más que un rey», en tanto que tiene «la facultad de censurar a los reyes»²³.

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 285.

18 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 286.

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 286.

20 PLATÓN. «República» 443e-445d. En *Diálogos IV*. Trad. Eggers Lan, C. Gredos, Madrid, 1988, 240-243.

21 PLATÓN. «República» 473d, 282.

22 Foucault señala erróneamente que Átalo es un cínico (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 287).

23 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio XVII-XVIII 108*, 13, 300.

Así pues, no es extraño encontrar en la Antigüedad esta analogía entre monarquía y filosofía. Sin embargo, en los cínicos este tema adopta una forma muy singular, puesto que estos plantearán la afirmación «muy simple, muy despojada y completamente insolente»²⁴ de que ellos mismos son reyes. No se trata aquí de la mera relación monárquica con la mismidad, de la utopía de una ciudad que debería ser gobernada por filósofos, o de esa función exterior y superior a la soberanía del rey de la que habla Séneca. El cínico entra en escena presentándose como el auténtico y único monarca, y el ejercicio pantomímico de su poder es el que devela lo vacua, insustancial y, en definitiva, falsa que es la monarquía de los que suelen ser llamados y se llaman a sí mismos reyes. Es en este sentido que Foucault denominará al cínico «el rey antirrey» —ese que, a través de la verdad misma de su monarquía, pone en evidencia la farsa de la realeza política—, y partiendo de este postulado dará cuenta del célebre enfrentamiento entre Diógenes y Alejandro Magno. Para analizar este encuentro entre el filósofo vagabundo y el gran conquistador, Foucault volverá a un texto que ya había trabajado en sus conferencias sobre la parrhesía impartidas en Berkeley, nos referimos al discurso de Dión de Prusa titulado *De la realeza*.

El discurso del Crisóstomo comienza estableciendo un juego de simetría-disimetría entre Diógenes y Alejandro, «uno frente a otro en una especie de igualdad totalmente disimétrica y desigualitaria», lúdica que se sostiene sobre el tema del poder: el macedonio, ya adueñado del territorio helénico y reconocido como el hombre más poderoso de la tierra, decide ir en busca del sinopense para enfrentarlo en el espacio de éste, en su tonel. Están, entonces, Diógenes y Alejandro cara a cara, se esboza por un momento un escenario de igualdad, pero inmediatamente recordamos que el hijo de Filipo II es el rey, es el que tiene el poder político y militar, y a esta superioridad se le suma la nobleza de su carácter al ir al encuentro del cínico sin su fuerza armada, sin respaldarse en su autoridad mítica, social o bélica, y reconociendo al desposeído Diógenes como un individuo de valor, incluso con uno similar al suyo propio, lo que se deduce de aquella célebre afirmación del conquistador: «si no hubiera nacido Alejandro, hubiera querido nacer Diógenes»²⁵. De esta manera, no podemos desestimar el poder político del macedonio —por lo menos no de buenas a primeras— confrontándolo con un poder moral que podríamos suponer monopolizado por el filósofo; en su pretensión de ir al encuentro de Diógenes, y en el modo en que lo hace, se evidencia una formación ética a la altura de cualquier sabio urbano y de su propio reinado²⁶. No obstante, cuando Dión comienza a describir el uso que el filósofo perruno hace de su insolente parrhesía filosófica se vuelven a equilibrar las fuerzas,

24 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 287.

25 *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 91. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, Barcelona, 2008, 232.

26 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 11. En *Discursos*. Trad. Morocho Gayo, G. Gredos, Madrid, 1988, 255.

y, finalmente, el sinopense termina mostrando que la disimetría radica en que él mismo es mucho más poderoso que el Magno, que él es el verdadero rey.

El sinopense demuestra su auténtica soberanía aludiendo, básicamente, a cuatro elementos. En primer lugar, Diógenes, a diferencia de Alejandro, no necesita de un ejército, ni aliados, ni armaduras, ni prácticamente nada para consolidar su monarquía. Por lo tanto, el reinado del macedonio es frágil, precisa de muchas cosas que, a fin de cuentas, no dependen totalmente de él, mientras que el cínico posee un poder que no perderá de ninguna manera, ya que no requiere de nada ajeno a su propia voluntad para conservarlo. En segundo lugar, la realeza cínica, que sería la auténtica, no se hereda de un padre que fue rey y tampoco se adquiere a través de una educación adecuada, sino que tiene su origen directo en la divinidad, por lo que el alma del filósofo cínico no necesita ser cultivada, no requiere una formación especial, es ya regia por naturaleza y está dotada de *andreia* (virilidad — coraje) y *megalophrosyne* (magnanimidad), que son las marcas que indican el ser un auténtico descendiente de Zeus. El tercer elemento parte del principio de que un verdadero monarca es aquél que triunfa sobre los enemigos, pero Alejandro apenas ha derrotado a los griegos, y luego quizás podrá imponerse sobre los medos o los persas, mas Diógenes, por su parte, es ese que ha logrado triunfar sobre los verdaderos y más peligrosos adversarios, aquellos que moran en el interior de sí mismo, los que solemos llamar *defectos* o *vicios*; el sabio perruno, que es el auténtico y único rey, es el que no tiene ya enemigos porque ha derrotado a todos sus defectos, a todos sus vicios, a todas sus pasiones²⁷. En último lugar, el cínico es el verdadero rey porque su gobierno no está en manos del azar, se ha construido para ser invulnerable a los caprichos de la *Tyché*, a los vaivenes de la Fortuna, ha fortalecido sus murallas contra los avatares de la vida, mientras que la monarquía de Alejandro sería parecida, en opinión del sinopense, a la de esos prisioneros de los persas que durante un tiempo son tratados como reyes para luego ser despojados de todo, luego torturados y, finalmente —cuando es insoportable el sufrimiento de haber perdido todos los placeres que se les concedió—, asesinados²⁸.

Con estos cuatro elementos tomados del texto de Dión Crisóstomo tenemos un esbozo de la monarquía auténtica del cínico en contraposición a la ilusoria soberanía de Alejandro Magno. Pero Foucault apuntará un par de características más de este reinado cínico: por un lado, es una realeza irrisoria y *oculta* tras la desposesión y la miseria, y, por el otro, es una «monarquía abnegada», abnegación que tiene, a su vez, tres rasgos fundamentales. Primero, se trata de un cuidado real y activo de los otros, una ocupación por el bienestar ajeno que se podría llamar sacrificial si no fuera porque el cínico encuentra su placer, su gozo, en este arduo quehacer. La segunda característica de esta soberanía abnegada es que, en vez de tener la forma legislativa

27 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 55-56, 269-270.

28 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 67, 272.

que podríamos esperar de una actividad monárquica, está más bien asociada a una especie de «intervencionismo médico»²⁹, que Foucault ejemplificará con la célebre anécdota en la que se señala que Crates de Tebas —el *abrepuertas*— tenía la costumbre de visitar los hogares con el fin de brindar consejos y así hacer frente a los vicios que infectaban a las familias³⁰. El tercer y último rasgo sería el carácter polémico, belicoso y agresivo de su beneficencia, que, si bien podemos notarlo en las muchas desfachateces pantomímicas que aparecen en las anécdotas sobre los cínicos, cobrará forma literaria en la diatriba, las *paignia* y la chanza seriocómica que tienen como principales precursores a los cínicos Crates y Menipo.

Así pues, el cínico, a diferencia del sabio senequiano, no se conforma con tener una vida útil solo en tanto que ejemplar, sino que presta un servicio activo, ladrador, de lucha, diacrítico, mordaz, de combate contra los vicios, por lo que él mismo se compara con un atleta³¹ que se entrena para imponerse sobre los contrincantes, y también con un soldado que monta guardia contra los adversarios³². En esto los cínicos son herederos de ese Sócrates elogiado en el *Laques* por sus dotes militares —los cuales legitiman el diálogo filosófico—, y que, además, en el tercer libro del *Memorabilia* de Jenofonte, amonesta a su discípulo Epígenes por llevar un cuerpo enclenque y no tener una vida atlética³³. No obstante, en el cinismo esta vida militar y atlética tiene un mayor alcance que el que se puede descubrir en Sócrates, ya que si para éste el combate se establece fundamentalmente contra los propios deseos y apetitos, el cínico, por su parte, teatraliza y traslada a la superficie sociopolítica esta lucha espiritual convirtiéndola en una especie de *militancia* agresiva que se enfrenta a una serie de conductas, hábitos e instituciones humanas que serían ajenas a la *physis* y, por ello mismo, a la ley verdadera (*alethés nómos*). Sin duda, tanto en el caso socrático como en el del cinismo se trata de la contienda contra los vicios, pero para los filósofos perrunos esta adversidad no debe limitarse a los vicios de un sujeto en particular, sino también y sobre todo a los del género humano en su totalidad.

Deleuze entendía el estudio foucaultiano de esas técnicas de sí o prácticas ascéticas del período helenístico-imperial, que tenían el objetivo de alcanzar el dominio de sí (*enkráteia*), como la pretensión de dar cuenta de la ética en tanto repliegue en la mismidad del ejercicio del poder sobre los otros —*para dirigir bien a los otros, debo gobernarme primero a mí mismo*—, lo que daría lugar a todo un discurso en torno a la interioridad³⁴. En el cinismo, tal como vemos, brota la osadía de dar el paso soberano sobre los otros en la materialidad de sus existencias,

29 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 292.

30 APULEYO. «Floridas» 22. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 514.

31 «Epístola 33. A Hiparquía». En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 543.

32 JERÓNIMO. «Contra Joviniano» II 14. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 355.

33 JENOFONTE. *Recuerdo de Sócrates* III 12, 1-8. Trad. Zaragoza, J. Gredos, Madrid, 1993, 145-147.

34 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Vázquez Pérez, J. Paidós, Barcelona, 2010, 133.

y, además, se da una reinversión pantomímica de aquella dinámica inaugural de la ética clásica de la que hablaba Deleuze en su análisis sobre Foucault. Ese rey irrisorio que es el cínico ya no se queda inmerso en la labor inacabable de gobernarse a sí mismo peleando contra el propio desenfreno, sino que emerge en la superficie con una práctica agresiva y constante de combate contra los vicios que acechan a la humanidad en su vida real, «con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir»³⁵. Pero —y esta es la reinversión—, el cuidarse, el entrenarse, el dirigirse y gobernarse solo será posible para el cínico si éste tiene el coraje de lanzarse a esa exterioridad que es la guerra filantrópica en pro de la virtud. Al igual que sucede con la parrhesía, esta bélica y valerosa tarea en la exterioridad es en sí misma una tecnología del yo, un ejercicio espiritual, una práctica ascética que le permite al sujeto constituirse, guiarse y dominarse; el someterse al peligro de ser despreciado, de ser violentado o de perder la vida en esta contienda que se realiza en nombre de la verdad y el bien es ya, en sí mismo, una forma de autorrealización ética que a la vez que se establece pone también a prueba su firmeza. Parrhesía y militancia; estamos en el campo del *Coraje de la verdad*.

El cínico, entonces, dramatizará ese rasgo del *alethés bios* que es la vida soberana, la vida benéfica que goza de sí misma, convirtiéndola en vida militante, de combate contra los propios vicios y, en especial, los de los otros. Foucault no deja de apuntar que está consciente del anacronismo que supone hacer uso del término *militancia* en el contexto del mundo helenístico e imperial, no obstante, esta noción le sirve para dar cuenta de una determinada postura del *bios kinikós* que coincide bastante bien con lo que hoy día llamamos *vida militante*, y señala, incluso, que en el seno de la filosofía cínica se encuentran los fundamentos sobre los que se sostendrán luego las éticas militantes de la modernidad. Al respecto, vale recordar la actitud cínica de perro guardián (en la época imperial ya podríamos hablar incluso de *canalla* protectora) que reconoce y ataca a los enemigos a la vez que se sacrifica para proteger a los amigos, actitud de soldado o atleta combatiente contra los males del mundo (que se rearticulará históricamente en las órdenes mendicantes del Medioevo y en los movimientos revolucionarios del XIX), actitud de rey abnegado que renuncia a todo y vive en la miseria por el bien de la humanidad (figura del monarca mísero que será tan importante en la literatura del barroco alemán, pero que encontrará su representación paradigmática en la escena isabelina, especialmente en *El Rey Lear*³⁶); según Foucault, todo esto estaría bastante presente y sería fundamental en el concepto moderno de militancia³⁷.

35 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 293.

36 SHAKESPEARE, William. *King Lear*. University Society, New York, 1901.

37 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 298.

No deja de ser cierto que esta idea de militancia filosófica puede hallarse en otras doctrinas del pensamiento helenístico e imperial en las que el proselitismo y la propaganda para ganar adeptos tenían un lugar importante, pero ésta siempre se realizaba bajo una forma cerrada, sectaria y elitista, como se puede observar en el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo académico. La militancia cínica, por el contrario, sería de «círculo abierto»³⁸: se dirige a todo el mundo, no exige ningún tipo de iniciación doctrinal o misteriosa y no requiere *paideia* alguna, ya que se sostiene, por un lado, sobre el cuidado y la reafirmación pantomímica de las ideas más rudimentarias y fundamentales de lo que tradicionalmente se reconoce como bueno, y, por el otro, en el coraje de lanzarse a una violenta actividad de amonestación y cuestionamiento de los otros, como si se tratara de una radicalización del tábano con el que se compara Sócrates en la *Apología*. Decimos «radicalización» porque en vez de limitarse, como el ateniense, a incitar a los conciudadanos a que se hagan cargo de sí mismos, el cínico ataca, ladra, muerde, y no apenas a tal o cual individuo, sino a toda la humanidad, con la pretensión de cambiar el mundo, mucho más allá de los márgenes del movimiento filosófico al que pertenecen. Así pues, según Foucault, en el cinismo se presenta un «militantismo abierto, universal, agresivo, un militantismo en el mundo, contra el mundo»³⁹.

3. Bienaventuranza, verdad y vida otra

Podemos ver, entonces, que el cínico encarna y dramatiza el cuarto elemento del *bíos alethés*, la vida soberana, entendida tradicionalmente como una existencia dueña de sí misma, pero a través de un despliegue pantomímico saca a la soberanía filosófica de la interioridad, y se presenta como el monarca auténtico de todos los hombres, el elegido por los dioses para guiar a la humanidad. Tomando al pie de la letra y radicalizando el principio de que el filósofo es un soberano, el cínico ejecuta una hipertrofia ética, convirtiendo el dominio de sí en gobierno de los otros. Además de esta alteración en el territorio filosófico, el cínico realiza una *parakharaxis* de las características más comunes de la monarquía política: preferencia por la soledad en vez de los ejércitos, la corte y los aliados; frugalidad en vez de riquezas y poder; ascesis rigurosa en vez de la languidez y el hedonismo. No obstante, la transvaloración de la vida regia no pretende inaugurar una nueva forma de ser rey, sino, muy por el contrario, hacer resurgir, rescatar, materializar la monarquía auténtica, la que se encuentra sustentada en la tradición religiosa (o una cierta interpretación de esta tradición), la que se evidencia en los riesgos

38 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 316.

39 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 299.

de Ulises, en la franqueza de Aquiles, en el coraje de Héctor y, sobre todo, en los trabajos de Heracles. Según Foucault, esta soberanía heroico-filosófica sustentada en la tradición helénica tendría dos objetivos fundamentales: en primer lugar, la *bienaventuranza*; y, en segundo lugar, la manifestación de la verdad.

Desde la perspectiva de Epicteto la vida bienaventurada que logra la soberanía cínica tiene, como es de esperar, un talante claramente estoico, ya que se entiende como «aceptación del propio destino»⁴⁰. Cuando el filósofo frigio describe ese anochecer del cínico en el que logra descansar plácidamente después de haber cumplido su misión soberana y divina, dice también que en ese momento de reposo el gobernante oculto del mundo puede pronunciar las palabras de Cleantes: «*Conduceme, Zeus, y tú, Destino*»⁴¹, e incluso las de Platón: «Si así agrada a los dioses, así suceda»⁴². Estamos en el seno del *amor fati*, la afirmación universal, la aceptación alegre del destino, el jovial decir sí al presente; el cínico epictetiano sería la encarnación ideal de esta postura ante la existencia, y con ésta ejecutaría una transvaloración estructural que afectaría todo acontecimiento vital: ante cualquier aspereza, dolor, humillación o aparente infortunio, este adepto al cinismo asentiría gozosamente con la convicción de que son pruebas divinas en pro de su fortificación y felicidad, y así pondrá en evidencia el divino y bienaventurado *alethés bíos*, apartando el velo de la *doxa*, deshaciéndose de esa arbitraria acuñación que es la vana opinión de los hombres. Allí donde estos, con actitud mediana respecto a su tradición y a los principios que dicen defender, ven desdicha y desventura, el cínico dirá: «¿Verdad que ninguno de vosotros me ha visto con aire sombrío? (...) ¿Quién, al verme, no cree ver a su propio rey y señor?»⁴³. Vemos, entonces, la vuelta al tema de la monarquía cínica, reinado trabajoso y difícil, pero que se presenta como «resplandor de la alegría de quien acepta su destino»⁴⁴, soberanía que es el opuesto paradójico del poder de los reyes de la Tierra: mientras el cínico practica su realeza a través del bienaventurado cumplimiento de rigurosos y ásperos trabajos ascéticos que le darán la mayor de las felicidades, el monarca nómico o, más precisamente, el monarca del *falso nómos*, tiene una vida lánguida, de placeres y riquezas, por lo que vive lleno de inquietudes, penas, miedos y deseos sin cumplir que le mantienen cerrada la entrada a la felicidad⁴⁵.

Nos topamos así con la primera consecuencia de la soberanía cínica, la bienaventuranza. La segunda sería la manifestación de la verdad, punto al que Foucault presta especial atención, lo que no debería extrañarnos si consideramos que todo su análisis en torno a la filosofía cínica se hace dentro del marco de

40 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 318.

41 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 95, 334.

42 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96, 334.

43 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 48-49, 326-327.

44 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 319.

45 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 60-61, 328-329.

una investigación sobre el decir veraz y, más precisamente, sobre la *parrhesía*, la franqueza. El cínico es, según Epicteto, el que tiene la valentía y el deber de decir la verdad (*tharrhêin parrhesiázesthai*)⁴⁶, es, aún más, el ángel que anuncia la verdad (*apangeilai talethê*)⁴⁷. Vale recordar que el comienzo del análisis sobre los cínicos en *El coraje de la verdad* se inicia destacando las tres funciones que cumple la estética (de la existencia) cínica en su ejercicio parresiástico: una función instrumental, una de reducción y una de prueba. Ya al final de su análisis exclusivamente dedicado al fenómeno cínico en la Antigüedad grecorromana, Foucault vuelve a detenerse explícitamente en la cuestión del decir veraz filosófico-perruno, pero esta vez para entender las diferentes formas en la que se manifiesta.

En primer lugar, la verdad cínica se revelaría en su propia conducta, en su cuerpo, en sus gesticulaciones. No se trata de una mera conformidad entre lo que se piensa, se dice y se vive, conformidad que no solo sería propia de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, sino que se instauraría como un valor ético para la sociedad en general. Esto es muy común en el ámbito cultural grecorromano, pero el cínico, más que procurar esta armónica conformidad entre pensamiento, palabra y vida, practicará una *homofonía de la verdad*, es decir, que en su propia manifestación corporal, que en la puesta en escena de cada instante de su cotidianidad, expresará la verdad, y el decir, el hablar, el articular discursos, será tan solo un segmento, una de las múltiples formas que cobrará su existencia parresiástica, su vida veraz. La verdad en el cínico se manifiesta, en segundo lugar, bajo la forma de la prueba y la comprobación. Esta, a su vez, se presentaría de tres maneras posibles. Primero, como conocimiento de las propias capacidades, discernimiento de carácter atlético o militar sobre las posibilidades de éxito que se tiene en una prueba o lucha determinada⁴⁸. La prueba y comprobación de la verdad tomaría también la forma de la vigilancia de sí mismo, y aquí observamos una inflexión estoica, nos referimos a aquel ejercicio espiritual, aquella *técnica de sí*, que consiste en hacer revisión perpetua del flujo de las representaciones. Epicteto, en este sentido, compara al cínico con el fiel servidor de Hera, Argos, el vigilante de cien ojos: «Pero en el albedrío y el uso de las representaciones, allí verás cuánto ojo pone, que hasta dirás que Argos a su lado era ciego»⁴⁹. Mas ¿de qué tiene que percatarse el cínico cuando pone su panóptica mirada sobre sus propias representaciones? Dice el frigio:

¿No habrá algún asentimiento precipitado, algún impulso imprudente, algún deseo inalcanzable, algún rechazo en el que pueda caer, algún propósito incumplido, algún reproche, alguna bajeza o envidia? En ello la gran atención y el esfuerzo.⁵⁰

46 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96., p. 334.

47 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 25., p. 322.

48 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 51, 327.

49 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 103, 335.

50 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 104-105, 335.

En consecuencia, trabajo ascético típicamente estoico aplicado a la vida cínica, ejercicio de plegamiento sobre la interioridad para librar al alma de cualquier inquietud, vigilancia rigurosa de sí para mantenerse en la vida pura, libre de toda mezcla de pasiones, deseos y opiniones vanas, característica fundamental del *bíos alethés*. Ahora bien, esta vigilancia no se limita a la propia interioridad —cosa que sería un atributo exclusivamente estoico—, sino que es en lo esencial una atención dirigida a los otros. Usando el símil epictetiano, diremos que ese Argos Panoptes que es el cínico, mientras mantiene cincuenta de sus ojos sobre sus propias representaciones, los otros cincuenta emprenden una tarea de inspección perpetua de los demás, que le permite cumplir la misión episcópica, de vigilancia.

Foucault, no obstante, hace una precisión de gran importancia si se la observa desde un punto de vista transhistórico, es decir, teniendo en consideración las múltiples autojustificaciones que elaboraron las diversas formas de militancia religiosa y política que se dieron desde el Medioevo hasta la Modernidad en lo referente a su propio quehacer con el prójimo, con la sociedad o con la humanidad: esta vigilancia, este *episkopountes* cínico, no consiste en ser un meticón que se ocupa de los asuntos ajenos, el filósofo perruno no es en realidad un *polypragmosyne*, ese sujeto —siempre despreciado en el mundo helénico y romano— que se ocupa de muchas cosas y que mete sus narices en todas partes. El cínico solo interviene en aquellos actos que conciernen a toda la humanidad y, por lo tanto, a sí mismo en tanto que pertenece a ésta. Dado que *nada de lo humano le es ajeno* por ser él mismo un hombre y, más aún, el enviado de los dioses para decir la verdad y procurar el bien, su vigilancia y corrección de los otros no es impertinente, sino, más bien, la forma crucial que toma el cuidado que ejerce sobre sí mismo; «Porque —dice Epicteto— cuando examina los asuntos humanos no se está metiendo en lo ajeno, sino en lo propio»⁵¹. El cínico, militante universal de la verdad y la virtud, cuida de sí y se realiza éticamente cuando cumple debidamente su misión existencial, su tarea ética, que es proteger y guiar a todos como si fueran su familia⁵². Por lo tanto, desde esta perspectiva, decir que el escogido de los dioses es un *polypragmon* sería tan absurdo como afirmar que el padre que atiende los asuntos de sus hijos es un metiche, o, aún mejor ejemplo, que «el estratega cuando examina y pasa revista y vigila a los soldados y castiga a los desordenados» es un entrometido⁵³. El general que examina sus tropas no les da importancia a los asuntos privados de los soldados, sino a todas aquellas actitudes que afectan de una manera u otra al ejército al que pertenecen ellos y el general mismo, por lo que éste en su vigilancia de los otros se ocupa de toda la tropa y de él en tanto integrante del ejército. Asimismo, el cínico se ocupa del género humano, y es en este sentido que se comprende que *nada de lo humano le sea ajeno*; no quiere decir esto que cada acto de un individuo le atañe, sino, más bien, que cada acto humano que afecta

51 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 97, 334.

52 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96, 334.

53 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 97, 334.

a la humanidad es su responsabilidad o, aún más, le es propio. A pesar de la dinámica estoicizante de querer ver en el cínico una inquietud por la interioridad, en Epicteto se salvaguarda esta *parakharaxis* estructural: la *epimeleia heautou* y la autosubjetivación como labor en la superficie del mundo, como exteriorización plena de los principios, como espectáculo de la virtud, como verdad siempre puesta en juego con otros y a la vista de otros. Afirma Foucault: «la atención de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí»⁵⁴. Pero podemos ir aún más lejos: en el cínico solo hay cuidado de sí en la inquietud por los otros.

Tenemos, de esta manera, dos de las formas que tomaría la verdad en la soberanía cínica, y faltaría una tercera que es con la que Foucault cierra su análisis sobre el cinismo grecorromano⁵⁵. No obstante, antes de ir a ella es pertinente apuntar un par de cosas que nos permitirán ver la investigación foucaultiana sobre los cínicos desde una perspectiva más global respecto a su itinerario filosófico. No deja de ser interesante que Foucault termine su análisis sobre el cinismo grecorromano haciendo referencia a su carácter soberano, a su labor de gobierno de los otros, porque de esta manera vuelve a situarse explícitamente en el campo de lo político, aunque esta vez llegando a él desde el estudio de las prácticas de sí, de la ética, estudio que caracterizó al así llamado «último Foucault». Pero más interesante aún es que el filósofo francés termine su análisis de la soberanía cínica abordando esos dos rasgos que acabamos de ver, la bienaventuranza y la verdad, ya que con estos deja en evidencia la correlación existente entre las tres esferas que nunca deja de estudiar conjuntamente: el poder, que aquí se presentó como soberanía universal y oculta; la ética entendida como relación consigo mismo, que en el cinismo toma la forma de la vida bienaventurada; y el saber o la verdad, que el cínico siempre pone de manifiesto a través de una existencia homofónica y militante. Son las «tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación»⁵⁶. Así como en el seno de una investigación sobre la autorrealización del sujeto Foucault hace surgir el fundamental problema político de la soberanía, ahora hace brotar dentro de ésta la cuestión de la ética y la verdad. Pero no deja este juego de relaciones hasta aquí, sino que luego, en el territorio del saber —que aquí surgió de la cuestión de la soberanía— señala la reaparición de la política, esta vuelve a aparecer con especial fuerza en la tercera forma que toma la verdad en el cinismo: esa verdad que es manifestación perpetua, vigilancia de sí y de los otros, es también la verdad que cambia la conducta de los individuos y al mundo en general.

54 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 324.

55 Para adentrarse inmediatamente en los vínculos entre cinismo y ascetismo cristiano, que según Porter en «¿La hora de Foucault? Reflexiones sobre el yo romano desde Séneca a san Agustín», publicado en el presente volumen, sería «más superficiales de lo que Foucault estaría dispuesto a admitir». “Probablemente”, a Porter le sorprendería dar cuenta de algo tan bien sabido como la existencia del llamativo y problemático personaje del cínico-cristiano (tenemos los célebres ejemplos de Peregrino Proteo y Máximo Alejandrino), así como de un cristianismo cínico. Sobre la relación entre cinismo y cristianismo no podemos prescindir del trabajo de GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynicism and Christianity in antiquity*. Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, 2019.

56 DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 157.

Comencemos, pues, con la transformación del individuo. En efecto, el cínico a través de la escandalosa y crítica expresión de la verdad procura hacer que los demás se den cuenta de que su conducta es incorrecta si lo que procuran es la virtud y la felicidad. Epicteto pone en boca de su cínico ideal lo siguiente: «Como ciegos vais de arriba abajo dando vueltas; seguís otro camino, tras abandonar el existente, buscáis en otra parte la serenidad y la felicidad, en donde no están, y ni siquiera dais crédito a quien os lo indica»⁵⁷. El pasaje muestra que el objetivo del cinismo es corregir una dirección, indicar que se sigue un camino erróneo, el *camino otro*, en contraste a la vía correcta que es la *existente* y la que *abandonamos*. A esta vía Epicteto la llama *existente* porque es la real, es la única posible para alcanzar la virtud; y es una vía *abandonada* porque en un primer momento se está en ella, se la acepta como la verdadera y legítima, pero esta aceptación, muestra el cínico, se queda encerrada en el plano meramente teórico sin ejecutarse nunca en la materialidad de la existencia. Es curioso que justo después de afirmar que el tercer rasgo de la verdad cínica es el cambio de la existencia, ahora sostengamos junto a Epicteto y Foucault que la canalla filosófica considera que el camino falso es el *camino otro*, el distinto. En este paradójico punto, Foucault remite a la tesis sobre el cinismo en la que tanto ha insistido a lo largo de *El coraje de la verdad*:

(...) al retomar —lo vimos la vez pasada— los temas más tradicionales de la filosofía clásica, el cínico cambia el valor de esa moneda y pone de relieve que la verdadera vida no puede sino ser una vida otra con respecto a lo que es la vida tradicional de los hombres, incluidos los filósofos.⁵⁸

Por lo tanto, el *bíos alethés*, la existencia real, con las características que aquí hemos analizado, es la *misma* que la formulada por la tradición filosófica; el cínico acepta, reafirma, retoma los principios fundamentales que la constituyen, se apropia de ella y la considera la única válida, la *existente*. Pero en el seno de esta *mismidad* y a través de una serie de actos, de teatralizaciones y gesticulaciones que Foucault engloba bajo el nombre de «plástica de la verdad»⁵⁹, los seguidores de Diógenes muestran que esta vida *misma* solo es posible vivirla, efectuarla, encarnarla, haciendo de ella otra cosa muy distinta de lo que la tradición que la constituyó creyó que era. Por lo tanto, la *vida otra* del cinismo es siempre *otra* respecto a las creencias y prácticas reales y cotidianas de los hombres que creen vivir en la virtud y la verdad, pero esa *otredad* es la consecuencia, el *ergon*, de un movimiento radical de entrega, seguimiento y asentimiento metamórfico de la *mismidad*. Es en este sentido que se puede decir que la *vida otra* es la de los otros, la de aquellos que están fuera, al margen o a medio camino de la vida verdadera, de la *vida misma*,

57 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 26-27, 324.

58 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 325.

59 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 320.

que materializada por los cínicos se presenta como alteridad, alteridad siempre respecto a la conducta y creencia de los otros. Por lo tanto, esta canina vida veraz, tan distinta respecto a la de los otros, pero tan escandalosamente cercana a los fundamentos que todos defienden, tiene la tarea de hacer que los hombres abandonen su —más o menos homogénea— existencia falsa, y practiquen la verdadera; «No la otra, que se equivoca de camino, sino la misma, la que es fiel a la verdad»⁶⁰.

Pero esta transvaloradora verdad cínica no procura apenas el cambio de los individuos, no solo pretende que un grupo de sujetos practique esa *vida otra* que es la encarnación de la *vida misma*, sino que además busca una transformación del mundo; «es todo otro mundo —sostiene Foucault— el que debe surgir, el que debe estar, en todo caso, en el horizonte, y el que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica»⁶¹. No obstante, a pesar de las analogías, este *mundo otro* no es, claro está, el de los medievales milenaristas, ese que inevitablemente se establecerá por voluntad divina y para el cual hay que prepararse; tampoco es el *otro mundo* platónico, ese *topos* metafísico destinado a las almas una vez que hayan abandonado el cuerpo. El *mundo otro* del cinismo es un deber, algo que hay que provocar militantemente, pero este cambio, esta *otredad*, no se conseguirá introduciendo elementos trascendentes o ajenos al mundo ya existente, sino extrayendo de su propia materialidad lo que ya en verdad es, despojando de él todos sus elementos ornamentales y logrando así que manifieste en la superficie su auténtico ser. El *metalismo cínico*, ese mecanismo en el que se toma la moneda (*nómos*) y se le provee su verdadero valor haciendo que su metal (*physis*) gesticule su propia efigie, se aplica a lo que decimos sobre el *mundo otro*: este *nuevo mundo* es el mismo de siempre, pero haciendo y mostrando sus propias muecas. Así pues, la verdad en el cinismo no solo tiene que ver con la contemplación y la exposición discursiva del *ser*, sino, ante todo, con una actividad material sobre uno mismo, sobre los demás y sobre el mundo en general, actividad que transfigura, que metamorfosea, que transvalora, y es precisamente este cambio, esta intervención técnica sobre sí, los otros y el mundo, lo que permite el surgimiento de la verdad *misma*.

60 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 320.

61 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 326.

4. Bibliografía

- DE FREITAS, Juan Horacio. *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>
- DE FREITAS, Juan Horacio. «Foucault y el problema del *alethés bios* en la filosofía cínica; o de cómo se invalida la moneda según el *Coraje de la verdad*». En *Revista observaciones filosóficas*, N° 15, 2012-2013. <https://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblemadelaletesbios.htm>
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Vázquez Pérez, J. Paidós, Barcelona, 2010.
- DE VÁZQUEZ, M. T. «Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma». En PERETÓ RIVAS, R. y VÁZQUEZ, S. (Eds.). *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina*. Teseo, Buenos Aires, 2017.
- DIÓN DE PRUSA. «De la realeza». En *Discursos*. Trad. Morocho Gayo, G. Gredos, Madrid, 1988.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Trad. Ortiz, García, P. Gredos, Madrid, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo del Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 1999.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynicism and Christianity in antiquity*. Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, 2019
- JENOFONTE. *Recuerdo de Sócrates*. Trad. Zaragoza, J. Gredos, Madrid, 1993.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones V 26*. Trad. R. Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 1977.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, Barcelona, 2008.
- PLATÓN. «Gorgias». En *Diálogos II*. Trad. J. Calonge. Gredos, Madrid, 1987.
- PLATÓN. «República». En *Diálogos IV*. Trad. Eggers Lan, C. Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN. «Teeteto». En *Diálogos. vol. V*. Trad. A. Vallejo Campos. Gredos, Madrid, 1988.

- SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación*. Trad. Alonso de Real, C. Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- SÉNECA. *Cuestiones naturales*. Trad. Navarro y Calvo, F. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuestiones-naturales--0/html/ff0a3650-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_10
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*. Trad. Roma Meliá I. Gredos, Madrid, 1986.
- SÉNECA. *Sobre la brevedad de la vida*. Trad. Socas Gavilán. F. Junta de Andalucía, 2010.
- SHAKESPEARE, William. *King Lear*. University Society, New York, 1901.