La prehistoria diogénica del gozo: la lectura de Foucault de los discursos de Dión de Prusa

Diogenic prehistory of joy: about Foucault's lectura on Dio of Prusa's discourses

Emilio Ortiz Navarro

ortiznavarro.emilio@gmail.com

Resumen: Este artículo usa la obra de Michel Foucault como una caja de herramientas, como él mismo propuso. Veremos de cerca la lectura que hace Foucault en 1984 de los discursos diogénicos de Dión de Prusa, donde se relata el encuentro entre Diógenes y Alejandro, según el cual Foucault mostrará la transvaloración cínica de la soberanía. Consideramos posible extraer de esta lectura foucaultiana una línea histórica de investigación, que Foucault no propone: la de una historia del gozo. Pero esta historia no puede proyectarse sin considerar una matriz previa, que es la que encontramos en los discursos de Dión de Prusa, según los lee Foucault. Y es en este sentido que esta lectura foucaultiana de los textos del Crisóstomo es para nosotros una herramienta para observar la formación de un núcleo gozante de la vida, que ha servido en la historia de cifra espiritual, psicológica y política, para conducir las conductas de los sujetos.

Palabras clave: gozo; cinismo; soberanía; posesión; placer

Abstract: This article uses Michel Foucault's work as a toolbox, as he himself proposed it. We will look closely at Foucault's lecture on Dio of Prusa's diogenic discourses, where we read about the encounter between the canine Diogenes and Alexander the Great, which helps Foucault to expose the cynic transvaluation of sovereignty. We think is possible to extract from this foucauldian lecture a historical line of research, that is not proposed by Foucault: a history of joy. This history, however, can't be projected without considering a previous matrix, one we find in Dio of Prusa's discourses, as presented by Foucault. Is in this sense that the foucauldian lecture of the Chrysostom's texts is, for us, a tool that can be used to observe the formation of a joyful nucleus of life, that has served in history as spiritual, psychological and political cypher, to conduct subject's conducts.

Keywords: Joy; Cynicism; Sovereignty; Possession; Pleasure

Fecha de recepción: 04/10/2023. Fecha de aceptación: 16/12/2022.

Emilio Ortiz Navarro obtuvo una doble licenciatura en psicología y en filosofía en la Universidad Andrés Bello, y se doctoró en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se dedica a la investigación académica y a la consultoría estratégica.

1. Introducción: gozo.

Desde mediados del siglo XX, el pensamiento se ha organizado en torno a un concepto clave: el goce. Debemos a Jacques Lacan y a quienes han pretendido continuar su trabajo crítico la exaltación clínica y política de este concepto¹. Ahora bien, como suele ocurrir con la recepción más próxima de los trabajos de un autor complejo, el desarrollo semántico del concepto no ha sido fiel a la radicalidad crítica del autor². Lo que no quiere decir que el modo en que se ha instrumentalizado el concepto, y las prácticas implicadas en este uso, no tengan efecto. Más bien todo lo contrario. La fidelidad al autor no importa mucho cuando el concepto utilizado tiene eficacia clínica y política. Y este concepto, goce, la tiene.

Para determinar el problemático rendimiento tecnológico de este concepto, se hace urgente una genealogía, es decir, un estudio de la *emergencia* de las prácticas que orbitan lo que suele llamarse *goce*, siguiendo los lineamientos que permitan observar las procedencias del concepto. De este seguimiento genealógico, obtendríamos la posibilidad de articular una crítica a la clínica política del goce, tal como ella se ha formado hasta hoy. Esta historia sobrepasaría la historia del psicoanálisis. Es una historia que no comienza con Lacan. La palabra *jouissance* tiene una vieja y rica historia semántica en la lengua francesa. No es el caso de *goce*, palabra que en español sólo parece usarse en el vocabulario jurídico, pero que, con la organización del lacanismo del siglo XXI, ha cobrado abruptamente una significación altamente sexual. Consideramos que el régimen sexual que coordina cuerpos, deseos y placeres en prácticas clínicas y políticas³, sigue hoy operativo, aunque según coordenadas de acción distintas⁴, gracias a la relevancia sexual que ha cobrado, en francés pero sobre todo en español, la palabra *goce*.

Roland Chemama dedica un libro completo al concepto⁵. Zizek, por su parte, interpone el lacanismo en la crítica política por medio de un estudio exhaustivo del grafo del deseo de Lacan, y con ello de la cuestión de la *jouissance*, y de la

1 La aparición de este problema en la enseñanza de Lacan se produce en el seminario impartido entre noviembre de 1959 y Julio de 1960, titulado *La ética del psicoanálisis* (Cf. LACAN, J. *El seminario 7. 1959-1960. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1990). Es retomada en el seminario catorce (Cf. LACAN, J. *Seminario 14. 1966-1967. La lógica del fantasma (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacertera Freudiana, Buenos Aires, 2008, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario14.html> (consultado el 02 de octubre de 2023); y en el veinte (Cf. LACAN, J. *Seminario 20. 1972-1973. Otra vez. Encore (versión crítica)*). Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacertera Freudiana, Buenos Aires, 1987-2013, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario20.html> (consultado el 12 de octubre de 2023).

2 Esto no atañe sólo al concepto *goce*, sino a todo el aparato conceptual de lo que se designa como psicoanálisis lacaniano. La crítica a esta institucionalidad lacaniana, liderada por Jacques-Alain Miller, ha estado en manos de Alfredo Eidelsztein (Cf. EIDELSZTEIN, A. *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Letra Viva. Buenos Aires, 2020); y del trabajo de traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, ya citado.

3 Seguimos, por supuesto, el análisis foucaultiano del dispositivo de sexualidad (Cf. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2009).

4 Consideramos los trabajos de Paul B. Preciado estupendas actualizaciones de la analítica foucaultiana de las tecnologías. Resaltamos dos libros: PRECIADO, P. B. *Texto yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Anagrama, Barcelona, 2020; y PRECIADO, P. B. *Dysforia mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Anagrama, Barcelona, 2022. Consideramos también una actualización aplicada de la analítica foucaultiana el libro de Rodrigo Castro Orellana: CASTRO ORELLANA, R. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder, Barcelona, 2023.

5 CHEMAMA, R., *El goce. Contextos y paradojas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

incongruencia constitutiva entre goce y significante⁶. Hay también conversaciones de Jean-Luc Nancy sobre el goce⁷. En ellas se discuten cuestiones como la historicidad de un «gozo sin goce»⁸, o la necesidad de diferenciar conceptualmente gozo y placer. En suma, si hay algún concepto por el que se busca comprender la actualidad de los cuerpos deseantes, ese el goce. La consigna «Gozad sin trabas» no es hoy liberadora. Es hoy clave de inteligibilidad psicoanalítica, política y filosófica, de lo que somos.

Estas reflexiones sobre el goce tienen en común el hecho de que dan a este aspecto de la vida humana relevancia y centralidad. Y esta importancia se sustenta en las disociaciones y paradojas que implica este concepto: complacerse en el dolor, en la fatiga, en la humillación, en la compulsión, en la enfermedad. Goce no es placer, ya que gozar implica al dolor, no como contraparte en un binarismo vital entre placer y dolor, sino como mezcolanza de angustias y voluptuosidades que llevan al abismo o al éxtasis. Chemama, por ejemplo, define el goce como dominio de amplia extensión que tiene «autoridad (...) sobre el sujeto humano», y que «infiltra toda la existencia, tomando sus consignas del discurso, y prolongando sus efectos hasta lo más íntimo del cuerpo»⁹. Y lo asimila, como suele hacerse, con las conductas adictivas¹⁰.

Consideramos que la lectura que hace Foucault de los discursos diogénicos de Díon de Prusa, sirven como antesala preparatoria para la esquematización y proyección de una historia del goce, que permita una crítica del uso clínico y político de este concepto. Esa lectura, presentada por Foucault en el Collège de France en 1984, en la que nos detendremos en este artículo, ofrece según nosotros *una prehistoria del goce*, que complementada con la *problematización de los cuerpos y de los placeres*¹¹ que Foucault desarrolla en sus últimas publicaciones, permite armar un cuadro inicial para una investigación crítica sobre este problemático concepto.

La lectura que hace Foucault en 1984 de los discursos de Díon de Prusa, que es parte de una esquematización general de la *parrhesía* como aleturgia¹², tiene

6 ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Madrid, 2010, 168-169.

7 NANCY, J.-L. & VAN REETH, A., *El goce*. Pasos Perdidos, Madrid, 2015.

8 NANCY, J.-L. & VAN REETH, A., *El goce*, 27.

9 CHEMAMA, R. *El goce*, 8.

10 Hay en esta asimilación entre goce y adicciones una muy problemática interconexión técnica de dispositivos de poder. Partiendo de William Burroughs, influencia fundamental en la analítica foucaultiana, Paul B. Preciado propone, en *Dysphoria mundi*, la eficacia política de la categoría de adictoconsiderar las mutaciones del poder. Escribe: «la adicción es el modelo orgánico que Burroughs propone para pensar la relación del cuerpo contemporáneo con el poder. No entramos en una relación de sumisión o de obediencia con el poder, sino en una adicción» (PRECIADO, P. B. *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*, 72. Este modelo de relación con el poder puede leerse *Yonqui* o en *El almuerzo desnudo*. Recomendamos el *compendium* de Anagrama: BURROUGHS, W. *Yonqui, El almuerzo desnudo, Queer*. Anagrama, Barcelona, 2022).

11 Esta cuestión exige una revisión minuciosa aparte, que si bien es pertinente aquí, extendería excesivamente este artículo. Hemos tratado esta cuestión en nuestra investigación doctoral: ORTIZ, J. E. «Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas», tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2022. <https://docta.ucm.es/entities/publication/5a11040f-cb9b-44d0-b65d-1dbaa9e01766>. Estamos preparando un artículo que presenta sintéticamente esta problematización foucaultiana de los placeres, lo cual nos permitirá dar un paso respecto a nuestro trabajo doctoral, proponiéndonos una historia del goce.

12 Cuyos lineamientos generales son establecidos por Foucault en sus dos últimos cursos, trazando la historia de la

como una de sus proyecciones posibles la pregunta por la historicidad de lo que es más apropiado llamar *gozo*¹³, es decir, de un dominio de inquietud y patología que se vuelve por ello relevante y por ello mismo gobernable. Esta proyección no es propuesta por Foucault. Nosotros, sin embargo, instrumentalizamos el pensamiento foucaultiano, para obtener de ello una investigación que consideramos relevante: la de la historia del gozo. Historia que no puede estudiarse sin tener en cuenta una matriz previa a la configuración aléurgica que permite esta historia. Esa matriz prehistórica es, como veremos, diogénica.

2. Trastocamiento cínico de la verdadera vida

Se suele asumir que el último curso de Foucault es sobre los cínicos. Pero, en realidad, el itinerario del curso es mucho más complejo. Más complejo aún, si se miran los dos últimos cursos en conjunto, atendiendo al subtítulo de *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Mirando ambos cursos, la cuestión de la *parrhesía* filosófica se estudia sobre todo respecto a su fundación socrática, partiendo, no obstante, de su procedencia trágica y política¹⁴. El estudio de algunos aspectos del cinismo (del cinismo según lo retratan los autores del siglo I y II), sirven tanto para mostrar una experiencia de contraste con el platonismo¹⁵, como la proyección cristiana de esos aspectos¹⁶. Todo esto con el fin de posicionarse

parrhesía según su faceta histórica trágica, la política, la filosófica, hasta llegar al decir veraz cristiano que, invirtiendo el sujeto de del decir veraz, es decir, exigiendo franqueza del discípulo, y ya no del maestro, configurará en la escena de veridicciones que puede observarse históricamente, la aléurgia confesional, es decir, una manera de decir la verdad que será la antesala del racionalismo cartesiano, del moderno cientificismo, y de la política.

13 Debemos hacer una aclaración semántica. Se suele traducir *joissance* por «goce». No es un término adecuado. Gárate & Marinas insisten en que la palabra correcta es *gozo* (Cf. GÁRATE, I. & MARINAS, J. M., *Lacan en español. Breviario de lectura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003). Lo justifica el hecho de que es una palabra proveniente de «goiar», utilizada de manera célebre en castellano por Juan de la Cruz, pero también en Gonzalo de Berceo, en el Fuero de Teruel, y en el vocabulario jurídico del siglo XVI. Su raíz etimológica, según Coromine, se encuentra en la palabra latina *gaudere*, de la cual procede también el término *joiance* que en 1466 será reemplazado en el francés por *joissance*. Si hubiera que elegir un término que reflejara en español, no sólo la riqueza semántica, sino también el sentido jurídico, el religioso y el sexual del término *joissance*, este sería el término *gozo*. Como señala Nancy, sólo en esta veta etimológica de la palabra *gozo* (*joissance*), puede comprender el sentido jurídico y el desplazamiento histórico hacia un sentido sexual del término. Esto no lo permite, en español, el término *goce*, ya que su uso es nuevo, y no remite al uso antiguo, jurídico y extático, que puede seguirse según la etimología de «gozo». Optamos por la palabra *gozo*, entonces, para designar el tema que no interesa aquí.

14 La procedencia trágica y política de la fundación socrática de la *parrhesía* será tema del curso de 1983. Cf. FOUCAULT, Michel., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. Es un excelente complemento a estos cursos: FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

15 Foucault estudia el contraste parresíastico entre Platón y Diógenes según el eje, planteado en *Carta VII*, de la relación problemática entre *logos* y *ergón* (Cf. FOUCAULT, Michel., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. Las clases del 9 y del 23 de febrero de 1983). Se puede extraer, de esta historia del decir veraz, un cuadro comparativo respecto a la relación entre filosofía y política. Una de las partes se puede leer en *Carta VII*. La otra, en los discursos de Dión de Prusa que revisaremos a continuación.

16 La última clase del curso de 1984 proponen la proyección cristiana y moderna de la monarquía irrisoria del cinismo, en la línea histórica de la estética de la existencia, es decir, en la línea abierta por la pregunta cínica por la

históricamente respecto a una bifurcación genealógica que abren estos estudios de Foucault sobre la *parrhesía* filosófica y sus posteridades: una metafísica del alma y una estética de la existencia¹⁷.

En la clase del 14 de marzo de 1984 Foucault hace una sugerencia, a la que debemos prestar atención, cuando leemos los cursos sobre la *parrhesía*. Foucault sugiere que, así como es cierto que la filosofía occidental ha olvidado la cuestión del Ser, lo que dado lugar la metafísica occidental, también es cierto que «la filosofía occidental se articula históricamente como «descuido (...) de la vida filosófica»¹⁸. Este descuido habría permitido el ajuste de la filosofía al modelo científico. Habría producido una experiencia donde la verdad ya no puede «validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico»¹⁹.

El interés de Foucault por el cinismo radica entonces en la posibilidad de problematizar la actual hegemonía científica del discurso filosófico y en consecuencia de la verdad. Siendo a la vez familiar y extraño a la filosofía de su época, el cinismo puede considerarse la primera manifestación radical de la pregunta, estrictamente filosófica, por la verdadera vida. Estudiar este movimiento filosófico permite observar un planteamiento rudimentario y a la vez radical de este problema. Esta exteriorización cínica de la vida filosófica, permite iluminar elementos comunes tanto de la tradición socrática como de otras filosofías contemporáneas a los cínicos.

¿Cuáles son esos elementos? La filosofía es preparación para la vida; la filosofía implica el cuidado de sí; la filosofía debe acotar sus estudios a lo que sirva al cuidado de sí, y no abocarse a la comprensión de lo que escapa a este asunto; la filosofía es vida conforme a los preceptos. Y a estos elementos característicos de la vida filosófica, el cinismo agregará uno de su propia cosecha: *parakharattein to nómisma*, Transvalorar la moneda, adoptando «una actitud determinada» con respecto al *nomos*²⁰. Actitud que tendrá por objetivo hacer «que el tema de la verdadera vida gesticule»²¹

La gesticulación cínica de estos elementos de la vida filosófica produce el *bíos kynikós*, la vida perruna que caracteriza al cínico. Es una vida impúdica, indiferente, diacrítica y guardiana. Diógenes vive sin disimulo, es independiente, vive en la rectitud filosófica, y se posee a sí mismo. Y por esto combate los males del mundo para beneficio de todos. Se podría decir que es el verdadero filósofo, quien vive la verdadera vida. Pero hace estas cosas honorables con insolencia, humor

verdadera vida filosófica. (Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.). También se detiene en este asunto en la segunda hora de la clase del 29 de febrero (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 189-203).

17 Sobre esta bifurcación histórica, la primera hora de la clase del 29 de febrero de 1984 (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 169-187).

18 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 248.

19 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 249.

20 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 241.

21 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 242.

sórdido, con violencia, viviendo en la calle, sucio, vestido con una hedionda manta, y durmiendo en un viejo tonel rodeado de perros. Diógenes exterioriza, viviendo radical y rudimentariamente la vida filosófica, la pregunta que guiará los desarrollos de la filosofía occidental, que es la pregunta por la vida.

Para mostrar la transvaloración cínica de la vida filosófica, y con ello el surgimiento de la matriz actitudinal para un goce sin *aphrodisia* que permite la manifestación de la verdad, Foucault se apoyará de un esquema cuaternario que obtiene «de las significaciones obvias, corrientes que encontramos en los textos platónicos, al margen de cualquier elaboración filosófica específica»²². La verdadera vida es, según esto, *vida sin disimulo*²³, *vida sin mezcla*²⁴, *vida recta*²⁵ y *vida inmutable*²⁶. La verdadera vida es totalmente visible, no oculta nada, ya que ella no se mezcla con elementos externos que las trastocan. Se mantiene recta en el camino elegido, sin desviarse o replegarse, sin sucumbir a las multiplicidades. Su *éthos* es inmutable, invariante, incorruptible y manifiesto ante todos. Por todo esto, la verdadera vida es la del verdadero soberano. Es la de quien se posee, la de quien goza de sí, porque se domina, y porque encuentra en este dominio la tranquilidad de su alma, el *gaudium*, todo lo cual dispone al filósofo soberano de sí al cuidado de otros, que lo hace subir a la cúspide del poder para atender los asuntos políticos²⁷.

El cinismo aplicará su principio *parakharattein to nómisma* a la verdadera vida filosófica, para elevar escandalosamente la pregunta por la vida. Al dramatizar cada uno de esos rasgos producirá el «efecto invertido» de cada uno. Trastoca el no-disimulo efectuándola como impudicia. Trastoca también la vida sin mezcla efectuándola como pobreza infamante y humillante. La vida recta es trastocada por el cinismo al efectuarla como vida bestial, modelada según los animales. Y quedaría por observar el trastocamiento cínico de la vida inmutable. En esta clase del 14 de marzo de 1984, donde Foucault presenta estas tres extrapolaciones cínicas de la verdadera vida, exteriorizando con ello la pregunta por la vida filosófica, decide detenerse aquí. Dedicará una clase completa, la siguiente del 21 de marzo, a la cuestión de la transvaloración de la inmutabilidad soberana de la verdadera vida.

22 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 235.

23 Foucault remite a *Hipias Menor* (Cf. PLATÓN. «Hipias Menor» 365a, en: *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, 378.). Remite también a la *República* de Platón (Cf. PLATÓN. *Diálogo IV*. 382e. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 144.

24 En este caso, Foucault remite al libro VIII, al segmento 561b-561d (PLATÓN. *Diálogo IV*, 406-407)

25 Foucault remite ahora a la *Carta VII*, 327b (Cf. PLATÓN. «Carta VII», en: *Diálogos VII*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 490). También *Gorgias*., 525a (Cf. PLATÓN. «Gorgias», en: *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, 142.)

26 La referencia es ahora dos diálogos: *Critias* (Cf. PLATÓN. «Critias», en: *Diálogos VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 263-296); y *Teeteto*, 174c-176a (PLATÓN. «Teeteto», en: *Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 241-244).

27 Foucault entregará un análisis detenido de cada uno de estos rasgos de la verdadera vida en la segunda hora de la clase del 07 de Marzo de 1984. Según indican los editores, hay en el manuscrito un quinto rasgo de la verdadera vida, que Foucault omite. Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 233.

3. Soberanía tradicional

La verdadera soberanía es la de quien se posee a sí mismo. La de quien goza de sí, dice Foucault, en los dos sentidos que históricamente pueden asignarse al término: el jurídico y el hedónico, *possessionem* y *gaudium*, según puede leerse en las cartas de Séneca a Lucilio²⁸. Es decir que el soberano es quien goza de sí, y accede por esto al verdadero placer, que desde Sócrates y Antístenes debe ser suprasensible, obtenido de la medida o de la renuncia total a la vida de placeres sensibles.

Ambos sentidos del gozo soberano, posesión y dicha, tal como los presenta Foucault en 1984, son utilizados por Séneca. Por ejemplo en la carta LXXV, escribe a Lucilio sobre la «plena libertad» en la que vive quien «posee el máximo dominio de sí mismo»²⁹ (*in se ipsum habere maximam potestatem*), por no distraerse en placeres tenues y vulgares, incomparables con la dicha serena del verdadero soberano. «Es un bien inestimable la propia posesión»³⁰ (*Inaestimabile bonum est suum fieri*), escribe Séneca. El verdadero soberano es quien ejerce una posesión, en el sentido jurídico, de sí mismo. Y esta *jurisdicción de sí* es al mismo tiempo hedónica, ya que, al afectar a los placeres sensibles, con la medida estricta o con la renuncia, produce un nuevo nivel de jovialidad que ya no se juega en la sensibilidad, sino más allá de ella. De la medida o de la renuncia, surge una nueva jovialidad, desarraigada del hedonismo.

Además de posesión de sí mismo, de apropiación y control de fuerzas para la mayoría indómitas, ser soberano implica un modo de vida gozoso distinto al de los hedonistas. El gozo del soberano no se reduce a los *erga Aphroditēs*, dependiente de objetos externos. El soberano obtiene algo nuevo de sus esfuerzos y fatigas, un deleite más allá de los sentidos, otra voluptuosidad, «que uno puede poseer indefinidamente»³¹.

La carta XXIII de Séneca a Lucilio ilustra esta cuestión. Séneca anima a su amigo a *poseer el gozo*³², uniendo los dos sentidos (jurídico y hedónico) del gozo soberano. Sólo así llegará a la cumbre que es la verdadera vida. El soberano de sí es

28 Cf. SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986. Utilizamos también la versión bilingüe de José M. Gallegos Rocafull (Cf. SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18. Edición bilingüe por José M. Gallegos Rocafull, Universidad Autónoma de México, 1951).

29 Esta es la traducción de Israel Roca Meliá. Nos parece más adecuada al sentido que queremos mostrar. Cf. SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986, 445. El texto en latín lo obtenemos de la página 448 de la edición mexicana: SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18, 448.

30 SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18, 448.

31 Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 283.

32 «Créeme que el verdadero gozo es cosa severa. ¿Acaso crees tú que un hombre de rostro despejado y, como dicen los delicados, jovial, desprecia la muerte, abre su casa a la pobreza, frena los deleites, medita en padecer dolores? Quien se ejercita en estas cosas, disfruta de un gozo grande, pero poco halagador. Quiero que entres en posesión de este gozo; nunca ha de faltarte una vez que encuentres de dónde brota». [*In huius gaudii possessione esse te uolo; numquam deficiet, cum semel unde petatur inueneris*]. SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. XXIII, 4, 139.

quien ha llegado a esa cumbre por saber gozar³³. Por haber aprendido del verdadero gozo que se obtiene de la sabiduría. Cuestión que resuena con la *metretiké techné* socrática platónica³⁴.

Es esta resonancia la que interesa a Foucault. Entre Platón y Séneca, se observa el retrato de la verdadera soberanía como *gozo* (posesión de sí y auténtico gozo) sin los engaños de la sensibilidad. Un gozo al que se accede siguiendo el camino de la virtud, que es el camino de la medida, y si es necesario, el de la renuncia. Es un camino, como cuenta Pródico, que debe desechar el otro camino: el de Vicio³⁵. Es en este sentido que el soberano puede caracterizarse como aquél que goza de sí: domina, se mide, renuncia; y encuentra en esto el *gaudium*, esa nueva voluptuosidad que es el gozo.

Estos altos deleites, sin embargo, no harán que el soberano se retire a disfrutar de sí en esa soledad encumbrada en la que se posee y se complace. Se verá empujado, explica Foucault, a tender la mano a otros y dedicar su vida a cuidar de los demás. Conquistada la cumbre de la virtud, que le permite mirar como desde un faro la disolución y el «placer tenue y superficial»³⁶ que convence a los vulgares de que el verdadero gozo es sensible, el soberano no puede desvincularse de la humanidad que supera. Vuelve a ella ofreciendo «una vida benéfica»³⁷ arraigada en la posesión gozante de sí mismo. Relación que puede tomar dos formas: vínculo de consejo y apoyo entre dos, como es el caso de Séneca y Lucilio, o el de Epicteto y sus alumnos; o también, vínculo con el otro al hacer de la propia vida un ejemplo de soberana virtud, como en el caso de Marco Aurelio. Gozar de sí contrae la obligación de beneficiar al resto, de mejorar sus vidas, sea a través del consejo, la guía, o el ejemplo. Gozar de sí obliga a cuidar de otros. Este es el *plus*³⁸ de la posesión gozante de la soberanía filosófica, «la otra cara de la relación consigo mismo»³⁹.

4. Soberanía cínica

Diógenes opera en la historia del pensamiento como «espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse»⁴⁰. El cínico muestra que el cumplimiento riguroso de la verdadera vida tiene un aspecto miserable y huele

33 «Ante todo haz esto, Lucilio: aprende a gozar» (SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep XXIII, 3, 137)

34 Cf. BOSSI, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.

35 Cf. SOLANA DUESO, J. (trad.). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Alianza, Madrid, 2013.

36 SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep, XXIII, 5, 139.

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

38 Foucault utiliza esta palabra con clara resonancia marxista y lacaniana. Hay en esta cuestión un guiño interesante en el que no nos detendremos aquí, ya que nos desviaría de nuestras argumentaciones (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 285).

39 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 285.

40 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 282.

mal, y por eso convoca agresivamente a «una vida radicalmente otra»⁴¹. Si el soberano es lo que hemos descrito hasta aquí, ¿cómo debe vivir? El cuarto rasgo de la verdadera vida, el de la vida inmutable por poseerse a sí misma y complacerse en los esfuerzos de la virtud, la vida del soberano, verdaderamente gozosa, será gesticulada cínicamente por Diógenes.

En el *Discurso VI* de Dión de Prusa⁴², el Crisóstomo explica por qué se equivocan aquellos que ven en la suciedad, en la pobreza, en la desnudez, o en el hambre del perro Diógenes, señales de una vida sufriente. En realidad, esas son señales de quien ha logrado una excelsa salud anímica. Los que andan siempre bien nutridos e hidratados, quienes viven bajo techo y bien vestidos, terminan por olvidar la importancia ética del sol y de la sed, del hambre, del frío y del calor. Viviendo la intemperie como una cosmópolis a la que deben ser reclutados todos esos asustados animales que son los hombres, resguardados en sus casas, en sus trabajos, en sus guerras, en sus competencias, en sus matrimonios, en sus placeres, y en el deseo que todos tienen de estas cosas, los cínicos ponen de manifiesto que todos ellos, soberanos o súbditos, libres o esclavos, viven desmemoriados y embriagados⁴³.

La tergiversación de la verdadera vida en la que todos vivimos no nos permite, según testimonia el modo de vida diogénico que retrata el Crisóstomo, disfrutar realmente de la vida. En esto radica la superioridad del cínico, en ir más allá de las complacencias, para acceder a la vida otra, casi sin necesidad de placeres. El paso de esta vida a la verdadera vida, es el paso desde la «desmemoriada embriaguez»⁴⁴ en la que viven todos, hacia el gozo vigilante y sobrio del cínico.

¿Cómo trastoca el cínico la soberanía tradicional, para interpolar en la historia del pensamiento filosófico la pregunta por la verdadera vida? Viviendo como vive, poseyendo nada más que a sí mismo, poniendo a prueba a diario su virtud con las más arduas y aparentemente ridículas pruebas, Diógenes afirma que él es el único rey. Lo afirma frente a Alejandro Magno, en una célebre escena que Foucault designa como *matricial*⁴⁵ para el desarrollo helenístico-estoicizante- del cinismo.

Dión de Prusa cuenta que, estando en Corinto, «después de recibir las embajadas de los estados griegos y despachar los restantes asuntos de sus aliados»⁴⁶, ocupado como estaba el gran Alejandro, se dio el tiempo de ir ver a Diógenes.

41 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 282.

42 Para los textos de Dión de Prusa, utilizamos: MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*. Ediciones Akal, Madrid, 2008, 768-839.

43 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*, 91. «Por eso se inventan perniciosos alimentos y baños y en un mismo día pasan por sentir la necesidad de aire fresco y a continuación de un vestido y necesitan simultáneamente la nieve y el fuego y, lo más absurdo de todo, añoran tener hambre y sed (...). Y por ser incontinentes no gozan de los placeres sexuales, porque no aguardan a deseárselos, sino que buscan los placeres sin que les recompensen ni les hagan gozar».

44 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*, 91.

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

46 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 829.

Conocía su fama, sabía que estaba en Corinto. No perdería la oportunidad de conocer al célebre y problemático Diógenes. El encuentro fue tenso, y dominado por Diógenes desde el comienzo. Cuando se le acerca el soberano, el filósofo perro le pregunta quién es y tendido en su tonel, sucio, pobre, sin más pertenencias que una manta y un bastón, quiere saber si ha venido a robarle. Ya es un insulto que Diógenes no reconozca a Alejandro. Pero insinuar que viene a robarle sus miserables pertenencias, es ya una desfachatez.

Las insolencias y los insultos continúan. Lo llama bastardo y le dice que su soberanía está fundada en el juego de niños (*paidia*) que es la *paideia* de los hombres. Mientras que la verdadera soberanía proviene directamente de Zeus, y no requiere *paideia*. Ante los insultos de Diógenes, con ganas de alejarse de la mandíbula de este hombre feral, Alejandro, no obstante, se queda y escucha. Quiere defenderse. Le dice que poco le falta para que su expansión territorial lo convierta en el más grande de los reyes que ha existido. Sólo le falta «someter a Babilón, Susa, Ecbatana y el gobierno de los hindúes»⁴⁷. Diógenes le responde que no ha tenido en cuenta, en su pavoneo, al enemigo más tenaz, al enemigo invencible, «que no habla la lengua persa, ni la meda, como, según creo, habla Darío, sino la macedonia y la griega»⁴⁸. Muy angustiado, Alejandro le pregunta por este enemigo en sus propias tierras. Y Diógenes, prepotente, le responde que ya se lo viene diciendo hace rato, que es un necio, y que mientras lo siga siendo, no podrá reconocer a ese enemigo, ya que los necios, o los insensatos, no tienen el *gnothi seauton* al que conmina Apolo. Y él, Alejandro, es un insensato.⁴⁹

¿Cuáles son los enemigos de quienes se llaman soberanos? La soberanía que representa Alejandro en el mítico encuentro entre el rey de los hombres y el perro callejero, es para Diógenes, según el discurso del Crisóstomo, buen ejemplo de sufrimiento. La posesión gozante de sí que Alejandro, soberano típico, debe hacer brillar expansivamente en cada momento de su vida, de pronto aparece, al encontrarse con Diógenes, como una vida terrible. Dice Dión de Prusa que Diógenes ni se molestaba en compararse con reyes. Sabía cuán lejos en virtud estaba respecto a ellos. Diógenes no es *como* un rey. Es el verdadero rey. Y vive como los dioses, es decir con facilidad, sin las dificultades y sufrimientos de los hombres. El rey de los persas, o Alejandro, son hombres anclados en el falseamiento cívico de la vida y en sus complacencias. A diferencia de las cigüeñas, las grullas, los ciervos y las liebres, siempre en movimiento para encontrar climas favorables a sus fines, los hombres y los reyes están inmovilizados por el peso de los bienes y de los placeres que buscan con tantas ganas. La vida que llevan los hombres, y sobre todo los reyes, es desdichada⁵⁰

47 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 831.

48 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 831.

49 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 832.

50 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 795-796.

El rey es desdichado a pesar de ser rico, por temer a la pobreza, y por no poder vivir sin esas riquezas. No puede distinguir entre auténticos amigos y seres queridos y conspiradores o asesinos al acecho. Anda paranoico, se siente perseguido, no puede comer ni beber tranquilo. Cuando está borracho teme que alguien lo embosque en ese momento, cuando sus defensas están bajas por la embriaguez. Cuando está sobrio, no puede esperar a emborracharse para intentar ahogar sus desdichas, empresa en la que falla, ya que vuelve a la ideación persecutoria y con ello al miedo. Cuando come o bebe con visitas o entre sus cortesanos, usa a catadores para probar los alimentos evitando así ser envenenado. Busca dormirse para olvidar un rato sus temores, pero sueña con su muerte en manos de conspiradores, y despierta agitado, y se levanta rápidamente. No puede haber peor vida que esta. Y, sin embargo, a diferencia del resto de los hombres, sean ellos súbditos o esclavos, el rey no puede sino vivir de esta manera. Su desdicha no tiene fin.

Diógenes, en cambio, no poseyendo nada más que a sí mismo, siendo soberano en una posesión de sí basada en el despojamiento y la desposesión respecto a los bienes y placeres, no tiene nada que temer. Es libre y autónomo, mucho más que cualquier rey y que cualquier otro hombre, porque ha triunfado sobre los verdaderos enemigos -triunfo sin el cual nadie puede proclamarse verdadero rey-. Diógenes ha triunfado sobre los placeres y los vicios de la humanidad.

¿Cómo triunfa Diógenes sobre los verdaderos enemigos de la vida soberana, los vicios que hacen que quienes son soberanos, lo sean falsamente, y que la verdadera soberanía, tenga el rostro sucio y pobre de alguien que vive como Diógenes? Podría decirse, a la luz de los estudios sobre la historia del decir veraz en que aparece esta lectura de Foucault de los discursos diogénicos de Dión de Prusa, que la figura de Diógenes recibida por los filósofos de la época imperial permite pensar la abnegación del soberano según su radicalización rudimentaria. La pregunta por la verdadera vida, que es la vida de quien es soberano de sí, la extrapola Diógenes encarnando una radical abnegación, que lo hace vivir de ese modo escandaloso.

Lo que tiene de particular esta negación diogénica del ocio y de los negocios típicamente humanos, en los que está atrapado también cualquier soberano, son tres rasgos. Se trata de renuncia, intervencionismo y combate⁵¹. Renuncia, porque el cínico, para ocuparse del resto -por haber logrado la posesión de sí-, no da lecciones ni orienta almas. No es benefactor por el verdadero placer, suprasensible, que lo inviste. El cínico «no cuida al otro en el goce de sí mismo, cuida a los otros renunciando a sus propios vicios, que son también los de la humanidad»⁵². Y en la perpetua prueba de la posesión de sí mismo en la que vive, que lo lleva al despojamiento y al entrenamiento en el sufrimiento, el cínico afirma «su alegría y la plenitud de su existencia»⁵³. En la vida sufriente Diógenes se regocija. A diferencia

51 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 292.

52 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

53 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

de quienes gobiernan las ciudades, complacidos en riquezas y conquistas. El filósofo perro, al vivir como vive, y preguntar con escándalo por la vida filosófica, pone en escena como problema médico y filosófico la posibilidad, la experiencia prototípica, de lo que el cristianismo y el psicoanálisis llaman goce.

Además de renuncia a los placeres, la abnegación jovial del rey Diógenes se liga a los otros, no como beneficencia, como relación legisladora, o como relación de gobernantes y gobernados. Se trata de una «relación médica»⁵⁴ que procede por la dispensación de «medicaciones duras»⁵⁵. El cínico procede a través de un intervencionismo al mismo tiempo físico y social. ¿Cuál es el remedio? El despojamiento, el entrenamiento y la abnegación cínicas, paso directo a la vida otra que es verdadera vida. Y además de renuncia e intervencionismo, el diogenismo del que habla Dión de Prusa, se despliega como un combate militar o atlético. De esto proviene la agresividad de las intervenciones cínicas, que combaten los vicios de la humanidad, en la vida del cínico y contra la vida de todos. El rey cínico se vincula al otro, por la simultaneidad cínica de la posesión de sí y el despojamiento de todo.

El gozo cínico es sufriente, pero es gozo. Esta es la desfachatez de la trasposición cínica de la soberanía tradicional. El gozo soberano sólo puede encarnarse contentándose con una posesión sin placeres⁵⁶. Es lo que llamamos gozo antisténico⁵⁷. Y es según esto que la beneficencia legisladora y gubernamental del soberano se vuelve dependiente y frágil, y es necesario atacar, ladrar, morder con la diatriba del cínico. Libra así un combate contra los otros por haber salido triunfante de un combate librado contra sí mismo.

El cínico, entonces, radicaliza la verdadera soberanía mostrándola despojada y harapienta, y por lo mismo resistente e inerradicable. La soberanía cínica se sobrepone a la jerarquía monárquica, sobre la base de la renuncia, del intervencionismo y del combate militar o la competencia atlética⁵⁸. Tanto en Platón como en los estoicos o en los cínicos, la vida se forma y fortalece, para acceder a la verdad gozosa, en «una lucha del individuo contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones»⁵⁹. Pero en el caso del cinismo este combate se libra con una inflexión. No se trata sólo de los propios actos, placeres y deseos. Se trata de la dinámica afrodítica en la que participa la humanidad en general. Según esto, el ataque cínico, su combate, es universal. De ahí su radicalidad.

En cada una de sus míticas anécdotas, Diógenes logra mostrar la soberanía ya efectiva del cínico respecto al resto del mundo. El cínico es rey. Pero es un rey,

54 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

55 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 292.

56 Atendiendo a las distinciones semánticas que hemos precisado al comienzo.

57 Por Antístenes, evidentemente, quien prefería enloquecer antes que someterse a los placeres. Cf. LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p 279.

58 Sobre esto, *Diógenes o El Discurso Ístmico*, en MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 809-814.

59 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

dice Foucault, antirrey. La monarquía antirreal, irrisoria, de Diógenes, la muestra Dión de Prusa en su discurso *Diógenes o sobre la virtud*⁶⁰. Cuando Diógenes se da cuenta de que esta verdadera soberanía encarnada en su vida ha sido expuesta, y los ojos de la audiencia brillan con ganas de seguir a este nuevo soberano que se ha hecho ver, Diógenes se esconde. En lugar de asumir el trono, sentarse en él, para dirigir a los entusiasmados oyentes hacia la república canina, el Perro se agacha y caga frente a todos⁶¹. La burbuja de entusiasmo es reventada por aquél que la había inflado con sus estupendos discursos. Y todo se pone maloliente. El público que observa la asquerosa escena diogénica, vuelve al ruido de ranas, mientras el soberano cínico, el verdadero, mostrándose miserable, insolente, irrisorio, desaparece de la escena, como la serpiente se hunde en las aguas del pantano que tuvo sitiado por su presencia.

El soberano cínico se esconde en su miseria, repta entre los placeres mundanos, combatiéndolos, y es ahí donde gana su soberanía. Es en ese punto donde el cínico es el verdadero soberano, es en ese terreno, el de los placeres y el de los deseos de la humanidad, donde conquista y domina. Lo subyugado del cínico no son otros hombres. Son los placeres del mundo, que dominan a todos. Su gozo viene del hecho de que, una vez que se posee a sí mismo, el cínico decide poseer, dominar, controlar, las complacencias del mundo. El cínico goza de sí, sin placeres, antisténicamente.

5. Conclusiones

Esquematizando lo que hemos querido mostrar, podemos decir lo siguiente: concebida la soberanía helenística como gozo de sí, comprendido como posesión y suprasensibilidad, Diógenes problematiza, ante Alejandro, el modo en que viven los famosos soberanos. Esa vida, pletórica de ambiciones, ejércitos y riquezas, no puede ser la verdadera. Una vida en el gozo de sí no depende de nada, y por ello debe entrenarse en la abnegación y en el despojamiento radical. El gozo de sí del soberano tradicional y sus actos benefactores son excesivos e innecesarios. El gozo antisténico del cínico, obtenido de la renuncia total, incluso a la realeza misma, es el único que puede considerarse verdadero. Esto inaugura, según nosotros, una matriz práctica que permite el estudio genealógico del gozo.

El cinismo extrapola problemáticamente, escandalosamente, la pregunta por la vida filosófica como vida otra. Y es esta cuestión la que interesa, ya que sin esa interposición cínica de la verdadera vida, que descalabra al platonismo al mostrarlo blando respecto a la verdad filosófica que se prueba ante la política, no podría observarse genealógicamente la formación del cristianismo en una historia

60 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 801-809.

61 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 809.

del decir veraz y de las prácticas de existencia que permiten la manifestación de esa verdad.

El cinismo interesa a Foucault por ser «la gran exteriorización del problema de la vida filosófica»⁶². Problema obviado después, por la filosofía occidental, cuando el decir veraz se configure, ya no parresiásticamente, sino confesionalmente. El comienzo de la historia de esta configuración penitencial del decir veraz, que derivará históricamente hacia la confesión jurídica medieval y médico-jurídica moderna, y con ello hacia la confesión psicomédica del XIX y a la asociación libre psicoanalítica⁶³, Foucault lo estudia leyendo a Tertuliano, luego a Agustín y también a Casiano⁶⁴. Entre los tres, se coordina una nueva manera de pensar la vida y la verdad, una nueva manera de decirlas, de realizar la verdad en la vida, y de militar esa verdad. Nuevas artes de la existencia que a través del bautismo y de la vida monástica convocan a la beatitud divina, al esplendoroso éxtasis de renunciar a la carne.

El cinismo puede considerarse prehistórico respecto a una historia de la confesión, por el hecho de que la experiencia del cinismo se da en una constelación parresiásticas de las relaciones aleutúrgicas. El cristianismo producirá una transformación fundamental de las relaciones aleutúrgicas, y será desde esta transformación que se puede comenzar a observar el desarrollo de nuestra experiencia occidental de la verdad⁶⁵. Ahora bien, en todas estas transformaciones, hay una matriz decisiva que remite, desde los inicios de esta historia, a algo anterior. Y es la matriz para un *gozo sin placeres*, para una vida dichosa que no proviene de los sentidos ni del cuerpo, ni de los deseos ni de las conquistas, ni de los amores ni de los placeres. Un gozo al que se puede acceder por medio del despojo antisténico de todo placer, y del refuerzo de sí en el dolor, que permita soportar una vida sin las necesidades que los hombres suponen básicas. Por debajo de ellas, bajo la base del *nómos*, hay una vida distinta, auténtica, más cercana a los dioses -o a Dios-, en la que no están los placeres cotidianos. Si se aprende a vivir en ella -y hay que hacerlo abruptamente, sin pensarlo-, no nos condenamos, muestra Diógenes al vivir como vive, a una vida de desdichas o directamente a la muerte. Accedemos a una fisionomía filosófica que es posesión (es decir gozo) de sí, y por ende verdadera soberanía. Una soberanía auténtica, que no es la de Jerjes o Alejandro, sino la de Diógenes.

62 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 249.

63 Se pueden leer los estudios de Foucault sobre la juridización de la penitencia en *Los anormales* (Cf. FOUCAULT, Michel., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011). También, en *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault hace un estupendo recorrido por la historia de la confesión, desde Homero hasta Freud (Cf. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014).

64 Cf. FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

65 Estas transformaciones son presentadas por Foucault en Dartmouth, en 1980 (Cf. FOUCAULT, Michel., «6. Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)», en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 141-175).

En los discursos diogénicos de Dión de Prusa se muestra la eficacia histórica de esta matriz diogénica que continuará desarrollándose en el cristianismo como acceso gozoso a Dios, tanto en el sentido jurídico como en el extático, que preparará el terreno para el racionalismo y su consecuencia que es el psicoanálisis. La lectura que ofrece Foucault de algunos de estos discursos, permite comprender esta situación *prehistórica* de la soberanía cínica respecto a la beatitud, al éxtasis, a lo que los poetas del misticismo español llamaron gozo⁶⁶, y que en el siglo XX será tomada por la recepción de la obra de Jacques Lacan para coordinar la institucionalidad psicoterapéutica del lacanismo, haciéndolo volver a Freud, sin poder salir de él, lo que ha permitido la actualización del problema de un gozo sin placeres, pero hoy en el campo de la psicopatología, que asimila el gozo y adicción, generando con ello un dispositivo de captura altamente funcional al control neoliberal. La soberanía diogénica, entonces, como matriz previa decisiva para la formación histórica de la experiencia cristiana y clínica de un *goce mortífero*⁶⁷. Esta es la historia posible, que extraemos de la lectura que hace Foucault del cinismo, a través de los autores de los primeros siglos de la era cristiana, como Séneca, Epicteto o Dión de Prusa. Para nosotros, una nueva herramienta, que permitirá un rastreo genealógico de la formación de esta actual experiencia que el lacanismo hispanoparlante ha llamado goce, concepto de alta funcionalidad política, que es preciso revisar, a la luz de las orientaciones metodológicas y las problematizaciones planteadas por Michel Foucault.

66 Célebre ejemplo del uso de esta palabra en la poesía mística del Siglo de Oro español, es Juan de la Cruz. Recomendamos la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (Cf. DE LA CRUZ, San Juan. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2023).

67 Se ha hecho de esta idea de un «goce mortífero» cuestión propiamente lacaniana. No existe esta nomenclatura en la obra de Lacan. Y sin embargo, es hoy concepto clave en la clínica injustamente llamada lacaniana.

6. Bibliografía

- BURROUGHS, William. *Yonqui, El almuerzo desnudo, Queer*. Anagrama, Barcelona, 2022.
- BOSSI, Beatriz. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder, Barcelona, 2023.
- CHEMAMA, Roland. *El goce. Contextos y paradojas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- DUESO, José Solana (trad.). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Alianza, Madrid, 2013
- DE LA CRUZ, Juan. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2023
- EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Letra Viva. Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. «6. Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)», en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Edición de Jorge Álvarez Yáñez*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 141-175.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo XXI, Buenos

Aires, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI, Madrid, 2019.

GÁRATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel. *Lacan en español. Breviario de lectura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003

LACAN, Jacques. *El seminario 7. 1959-1960. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1990.

LACAN, Jacques. *Seminario 14. 1966-1967. La lógica del fantasma (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacantera Freudiana, Buenos Aires, 2008, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario14.html>.

LACAN, Jacques. *Seminario 20. 1972-1973. Otra vez. Encore (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacantera Freudiana, Buenos Aires, 1987-2013, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario20.html>.

SENECA, Lucio Anneo. *Obras completas. Volumen I*. Edición bilingüe por José M. Gallegos Rocafull. Universidad Autónoma de México, 1951.

LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.

MARTÍN GARCÍA, José Antonio (ed.). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*. Ediciones Akal, Madrid, 2008.

NANCY, Jean-Luc y VAN REETH, Adèle. *El goce*. Pasos Perdidos, Madrid, 2015.

ORTIZ, J. E. «Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas», tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2022. <https://docta.ucm.es/entities/publication/5a11040f-eb9b-44d0-b65d-1dbaa9e01766>.

PLATÓN. «Hippias Menor», en *Diálogos I*. Editorial Gredos, Madrid, 1985.

PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN. «Gorgias», en *Diálogos II*. Editorial Gredos, Madrid, 1987.

PLATÓN. «Carta VII», en *Diálogos VII*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

PLATÓN. «Critias», en *Diálogos VI*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

PLATÓN. «Teeteto», en *Diálogos V*. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

PRECIADO, Paul B. *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Editorial Anagrama,

Barcelona, 2020.

PRECIADO, Paul B., *Disforia mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2022.

SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Madrid, 2010.