

MICHEL FOUCAULT Y LA RELIGIÓN / MICHEL FOUCAULT AND RELIGION

ARTÍCULOS

Michel Foucault y el “cinismo cristiano”. Un proyecto en ciernes
Michel Foucault and “Christian Cynicism.” A Nascent Endeavor

Juan Horacio de Freitas

Universidad Academia de Humanismo Cristiano
juan.defreitas@uacademia.cl
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>

Resumen: En *El coraje de la verdad*, Foucault se plantea el ambicioso proyecto de articular una historia del cinismo, pero no entendiéndolo exclusivamente como un movimiento filosófico helenístico-imperial, sino, de modo más general, como un fenómeno “tranhistórico”. Esta tarea implicaría sobrepasar los márgenes de la época grecorromana en la que tuvo lugar la filosofía cínica clásica e intentar rastrear su persistencia en las diversas esferas de la cultura occidental prescindiendo de declaraciones explícitas de deuda doctrinal. Para ejemplificar estas persistencias, Foucault alude a tres grandes bloques: movimientos ascéticos de la espiritualidad cristiana, grupos revolucionarios e insurgentes del XIX y ciertas posturas estéticas tanto decimonónicas como del siglo XX. En el presente ensayo examinaremos cómo Foucault enlaza el cinismo con ese primer bloque, el modo en que logra justificar que hay una herencia cínica en el seno del cristianismo y, a partir de ello, intentar extraer de sus disertaciones un material metodológico o una ruta de abordaje que permita dar continuidad a su proyecto.

Palabras clave: Foucault; cinismo; cristianismo; espiritualidad; transvaloración.

Cómo citar este artículo / Citation: De Freitas, Juan Horacio (2024) “Michel Foucault y el «cinismo cristiano». Un proyecto en ciernes”. *Isegoría*, 70: 1419. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1419>

Abstract: In “The Courage of the Truth,” Foucault undertakes the ambitious project of articulating a history of Cynicism, not merely as a Hellenistic-Imperial philosophical movement, but as a “tranhistorical” phenomenon. Such an endeavor implies moving beyond the confines of the Greco-Roman era, during which Classic Cynicism emerged, and tracing its survival in various spheres of Western culture without explicit claims of doctrinal debt. Foucault uses three examples to illustrate the persistence of Cynicism: ascetic movements in Christian spirituality, insurgent and revolutionary groups of the 19th century, and certain aesthetic manifestations in both the 19th and 20th centuries. In this article, we will examine how he links Cynicism to Christian spirituality and the ways he justifies the existence of a Cynic inheritance within Christianity. Finally, we will attempt to extract a methodological framework or approach from his work that allows us to give continuity to his project.

Keywords: Foucault; cynicism; Christianity; spirituality; transvaluation.

Recibido: 1 septiembre 2023. *Aceptado:* 16 mayo 2024. *Publicado:* 29 octubre 2024

1. INTRODUCCIÓN (UN APUNTE SOBRE LO “TRANSHISTÓRICO”)

Al inicio de la segunda hora de la clase en el Collège de France del 29 de febrero de 1984, Foucault invita a su audiencia a imaginar que un grupo de investigadores se pone de acuerdo con él para escribir un libro en torno al cinismo, pero entendiéndolo de una forma muy singular: el libro no tendría como principal interés lo que él llama “cinismo histórico”, el anclado y enmarcado en el interior de ese estafalario movimiento filosófico de la Antigüedad que tiene como personaje más icónico a Diógenes de Sinope; se trataría, en cambio, de un estudio sobre el cinismo concebido como “categoría moral” (Foucault, 2010a, p. 189). Es en este contexto que se planteará la posibilidad de hacer una “historia del cinismo”, pero, paradójicamente, no tomándolo a este como un fenómeno histórico, sino más bien “transhistórico” (Foucault, 2010a, p. 187). ¿Y en qué consistiría esta transhistoricidad? Foucault comienza por distinguir al cinismo de otras corrientes filosóficas clásicas indicando que mientras estas fueron transmitidas a través de núcleos doctrinales bastante bien perfilados y más o menos refinados, el cinismo, al contrario, por diferentes razones que se despliegan a lo largo de *El coraje de la verdad*, no conservó nada que se les parezca (Foucault, 2010a, pp. 220-227). No obstante, esto no implica que no se haya prolongado y proseguido por unos medios distintos, más próximos a eso que denominó en los últimos años de su quehacer intelectual “estética de la existencia” o a aquello que en el 84 llama “tradicionalidad de existencia” (Foucault, 2010a, pp. 226 sig.). El *cinismo transhistórico* sería precisamente ese que ya no es posible rastrear a través del seguimiento de una línea teórica claramente distinguible, que no puede extraerse sin más de una consciente y confesa pertenencia a una herencia intelectual, espiritual o cultural de los antiguos cínicos ni se adscribe a ningún entramado conceptual que sea posible considerar característico de estos. Por ello, este solo sería detectable si se atiende a las múltiples formas de diseminación de su *modus vivendi*, su actitud, su postura, una manera particularísima de enfrentar el presente, vinculada —como veremos más adelante— a la vivencia de la verdad (o a la vida verdadera, al *bios alethés*) y a la encarnación (y, por lo tanto, transvaloración —*parakhárxon*—) de la ley. Así pues, la transhistoricidad no tendría tanto que ver con la persistencia de contenidos y principios abstractos como con la forma

materialista-existencial (Sloterdijk, 2003, p. 179) de relacionarse con estos, cualesquiera que sean. Es a partir de esta concepción del cinismo como un mecanismo de vinculación con el presente, más que como un cuerpo doctrinal, que se comprende que nuestro filósofo diga que se trata de algo “que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales” (Foucault, 2010a, p. 187), o sea, de un fenómeno *transhistórico*.

Foucault se pregunta, entonces, hacia dónde debería arrojar la mirada si quisiera escribir esta transhistoria del cinismo, y se le ocurren tres grandes bloques orientativos: primero, y es el que a nosotros aquí nos incumbe, la espiritualidad cristiana; luego, algunos movimientos revolucionarios e insurgentes desde finales del XIX y, finalmente, cierta esfera artística propia de ese siglo y del siguiente (Baudelaire, Flaubert, Manet, Bacon, Burroughs, Beckett, etc.) (Foucault, 2010a, pp. 193-202). Si bien desde la publicación de *El coraje de la verdad* han sido recurrentes las investigaciones foucaultianas en torno a la relación del cinismo con los grupos de insurgencia política (Monge, 2019; de la Higuera, 2020; Prozorov, 2017; Piazzentini, 2015) y también con las manifestaciones estéticas, tanto decimonónicas como contemporáneas (Chaves, 2013; Müller y de Araujo, 2020; Zepke, 2014; da Silva, 2022), no ha habido la misma insistencia en lo referente al nexo con los movimientos espirituales cristianos (entre las excepciones: Cseke, 2020). En esta conexión entre cinismo y espiritualidad cristiana se vuelve especialmente relevante la diferenciación ya aludida entre lo histórico y lo transhistórico —entre, por un lado, el movimiento cínico entendido como un fenómeno enmarcado en la Antigüedad, relativamente fácil de reconocer y rastrear en tanto que, la más de las veces, se reconoce a sí mismo de forma clara y abierta como tal; y, por el otro, el cinismo como una determinada forma de vida que logra persistir históricamente prescindiendo de un sistema de ideas específico¹—, ya que el propio Foucault nos invita a hacerla justo cuando aborda la profusión del cinismo a través del cristianismo, distinción

¹ Es precisamente por esta carencia de un cuerpo doctrinal que Hegel (1995, p. 135) dice de los cínicos que “no hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía”. Sobre la impugnación en la Modernidad, y específicamente por parte de Hegel, del cinismo como movimiento a considerar en la historiografía filosófica: Niehues-Pröbsting, 2000, pp. 430-433.

que, como veremos, afecta de forma definitiva en el establecimiento de matrices metodológicas. Recordemos que Foucault comienza ejemplificando la proximidad entre espiritualidad cristiana y filosofía cínica a través de menciones explícitas de esta: nos habla de la comparación que hace el emperador Juliano entre cínicos y monjes giróvagos (Foucault, 2010a, p. 194; Juliano, 1982a, p. 61; 1982b, p. 144), de la adhesión al cristianismo del célebre e injuriado cínico Peregrino Proteo (Luciano, 1990, pp. 255-256), de la curiosa disertación que hace san Agustín sobre lo lícito que puede ser en una comunidad cristiana llevar hábito cínico (Foucault, 2010a, p. 194; Agustín, 1958, p. 1410) y también de algunas loas explícitas que dedica san Jerónimo a Diógenes (Foucault, 2010a, p. 194; Jerónimo, en: Martín García, 2008, pp. 239, 262-263, 355), pero, inmediatamente después, refiriéndose a la ascesis cristiana y a los movimientos monacales como conducto a través del cual se transmitió el cinismo, nos dice:

... aunque las referencias explícitas al cinismo, a la doctrina, a la vida cínicas; y hasta el término mismo de “perro” referido al cinismo de Diógenes desaparecieran, muchos de los temas, las actitudes, las formas de comportamiento que habían podido observarse en los cínicos van a recuperarse en numerosos movimientos espirituales de la Edad Media (Foucault, 2010a, p. 194).

Por tanto, tenemos una serie de cruces entre cinismo y cristianismo que son explicitados y fácilmente constatables históricamente, pero hay también una continuidad pantomímica, en cierto sentido silenciosa, que no pronuncia el nombre de la herencia que lleva consigo, y que no por ello debe ser desatendida al momento de articular una historia de las posteridades cínicas, aunque para hacerlo el cinismo deba ser entendido como un fenómeno *transhistórico*. No cabe duda de que, para conseguir dar cuenta de esta otra continuidad más bien *gestual*, es imprescindible saber en qué consisten esas actitudes, esas formas de comportamiento tan distintivas del cinismo, tan inconfundibles y particulares como para partir de ellas en tanto que signos fundamentales de lo *cínico*, y para así ver su sobrevivencia en tal o cual fenómeno cultural. Pensamos que *El coraje de la verdad* brinda unas pistas importantes al respecto.

2. EL CINISMO Y LA ALTERACIÓN DE LA MONEDA

La lectura que hace Foucault de los cínicos se enfrenta a una larga tradición filológica que ve en ellos una mera oposición al ámbito nómico que le era contemporáneo, un fenómeno de llana reacción frente a la moral hegemónica y a los principios tradicionales de la filosofía clásica,² posicionamiento de abierta confrontación que algunas veces vendría a explicarse por la presunta influencia de un elemento exterior, ajeno a la cultura helénica, tal como podrían serlo los movimientos espirituales orientales que Diógenes habría permeado por verse en medio del tráfico cultural que ocurría en su Ponto nativo (Sayre, 1948; Ingalls, 1962).³ Ante esto, Foucault contestará que para dar cuenta del cinismo clásico no es necesario en absoluto apelar a ninguna exterioridad, y que su vinculación con la cultura de su presente no es de negación, siquiera de indiferencia, sino que tiene como rasgo sustancial una especie de *positividad transformadora* que se lleva a cabo a través de la que será una de las técnicas más distintivas del cinismo, la *gesticulación*: el cínico sería aquel que logra que la concepción convencional de la verdad gesticule, que haga muecas (Foucault, 2010a, p. 242; 2010b, p. 786). Aquella célebre máxima oracular que marcó el destino del cinismo, *parakháron to nómisma*, se entiende desde Foucault como un mecanismo de encarnación, de incorporación transvaloradora. Dicho de otro modo, este *parakháron to nómisma*, que en *El coraje de la verdad* se traduce como “alteración —y no devaluación o falsificación, como se acostumbra— de la moneda”, Foucault lo entiende como la exigencia de dar al *nómisma* (la moneda, la ley, el *nómos*) su verdadero valor, y para dárselo debe hacer algo insólito: conseguir que la moneda misma gesticule lo que vale como si se tratara de un procedimiento alquímico en el que se *anima* al metal (su *physis*) a pronunciarse sobre sí mismo. Esta alquimia se produce a través de la encarnación del *nómisma*, es decir, de la transformación del propio cuerpo en el cuerpo de la ley, con el objetivo de que este sea el *medio* a través del cual ella, y la verdad

² Una excepción importante de esta interpretación canónica sería la del texto de A. A. Long, 2000.

³ Ambos textos conocidos por Foucault. El de Ingalls referido en *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010a, p. 274), y el de Sayre en sus cursos en Berkeley sobre la parrhesía en la Antigüedad (Foucault, 2001, pp. 115-117).

sobre la que se sustenta, muestre su verdadero valor e indique así una *physonomía* (ley natural). Sin embargo, cuando el cínico encarna dicha ley y su verdad, cuando hace que estas se pronuncien a través de su cuerpo gesticulante, resulta que se convierten en otra cosa de lo que se suponía que eran, incluso se invierten, se hacen monstruosas e inaceptables, y por ello el cínico sería, para usar las palabras del propio Foucault, su “continuidad carnavalesca” (Foucault, 2010a, p. 242)⁴ y aquel que, al decir lo que, en el fondo, dice todo el mundo, hace inadmisibile el hecho mismo de decirlo (Foucault, 2010a, p. 245). Este particular coraje de la verdad que consiste en convertir el discurso convencional o hegemónico en algo inaceptable para la convención o las instituciones coaguladoras del poder por medio de su *repetición* pantomímico-existencial es lo realmente propio de la parrhesía cínica tal cual la entiende Foucault (de Freitas, 2020).

Lo que en el presente trabajo nos ocupa es saber si este particular mecanismo transvalorador tan propio del cinismo se lleva a cabo también en el seno de la espiritualidad cristiana. Para Foucault no cabe duda de que sí, y lo explicita en la segunda hora de la clase del 29 de febrero del 84 en el Collège:

Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de antieclesiástico, cuyas formas y huellas todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma, dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica. Podría hacerse toda esa larga historia del cinismo cristiano (Foucault, 2010a, pp. 195-196).

Esta afirmación está precedida de una disertación sobre la locución *martyron tes aletheias* (testigo de la verdad) que usa Gregorio de Nacianzo para describir al cínico-cristiano Máximo (Foucault, 2010a, p. 186). Foucault considera que con

dicha locución se puede caracterizar lo que fue el cinismo en la Antigüedad y también “lo que será esa especie de cinismo que se puede encontrar en la historia de Occidente, a través de diferentes perfiles” (Foucault, 2010a, pp. 186-187), dado que con ella se hace referencia a un modo de vinculación con la verdad que tiene como rasgo principal el hacer que esta cobre un cuerpo “visible, y risible, en cierto estilo de vida” (Foucault, 2010a, p. 187). Ahora bien, si hemos de creer al nacianceno, la verdad de la que es mártir el filósofo perruno Máximo⁵ es la del paradigma cristiano mismo, por lo que su cinismo no radicaría en el seguimiento de un contenido doctrinal pagano que sería posible extraer de los anecdotarios cínicos, sino en el modo particular de vinculación con el texto sagrado, caracterizado por la plena homofonía entre el discurso allí expuesto y su propia existencia (de Freitas, 2022), por la dramatización de sus principios y por hacer de esa verdad causa de escándalo.⁶ Como vimos hace un momento, tampoco el cinismo clásico se opuso sin más a su contexto nómico y, al igual que sucede con este, el mecanismo de encarnación que llevaron a cabo algunos movimientos espirituales cristianos —tanto heréticos y exteriores al marco institucional eclesiástico, como algunos otros que brotaron de su seno o fueron absorbidos por este— produjo una transformación de la verdad manifestada, una transvaloración, incluso algunas veces una inversión, pero siempre, sin duda, el escándalo, el “escándalo de la verdad”.

⁴ Sobre el concepto de “continuidad carnavalesca” urge un análisis sobre el lugar de texto de Bajtín (1987), no apenas porque es referido en *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010a, p. 1999), o porque aborda principalmente a un autor tan importante en la historia literaria del cinismo como lo es Rabelais, sino porque en *Seguridad, territorio y población* se explicita una vinculación entre los movimientos contraconductuales en el contexto de la pastoral cristiana y la práctica carnavalesca (Foucault, 2006, p. 256), lo que nos invita a pensar que la noción de “carnaval” en un concepto clave para comprender la continuidad transhistórica del cinismo en el contexto medieval.

⁵ El término cínico proviene del vocablo griego *kynikós*, que significa “perruno”, “a modo de perro”. Esta identificación de Máximo como cánido es señalada por el propio Gregorio al momento de dedicarle un encomio (Gregorio de Nazancio, en Martín García, 2008, pp. 1115-1117). La misma identificación se repite cuando la loa se convierte más adelante en reprobación (Gregorio de Nazancio, en Martín García, 2008, p. 1118-1119).

⁶ Queda por realizar una investigación que se pregunte si la expresión foucaultiana “escándalo de la verdad” no es de inspiración cristiana, considerando la importancia que tienen la noción de *escándalo* y el fenómeno de la *verdad encarnada* como causa de *escándalo* en el interior del Evangelio. Al respecto es particularmente sugerente el apartado segundo de *Ejercitación del cristianismo* de Kierkegaard, en especial el primer segmento de dicho apartado: “La posibilidad del escándalo que no guarda relación con Cristo en cuanto Cristo (el Dios-hombre), sino con Él en cuanto llana y simplemente un hombre individual que entra en colisión con el orden establecido” (Kierkegaard, 2009, pp. 102-109).

3. LA TRANSVALORACIÓN CRISTIANA

Una investigación que quiera hacerle justicia a esta difícil y extensa cuestión de los modos en que se dio la transvaloración cínica en el interior de la cristiandad tendría que comenzar por precisar cuáles son los más importantes contenidos de verdad allí encarnables y en qué consisten sus respectivas metamorfosis, lo que sin duda requeriría un arduo trabajo de contextualización histórico-cultural y una muy extensa exposición que excede en demasía los límites del presente trabajo. No obstante, sí podemos ensayar aquí un primer esquema partiendo de los rasgos de la verdad clásica cínicamente transvalorados que son enumerados en *El coraje de la verdad*, valiéndonos de ciertas asociaciones que establece el propio Foucault entre el mecanismo de transvaloración cínico y el cristiano —en tanto que en él se entrevé el principio de verdad permutado—, y de algunos paralelismos existentes entre aquella noción de verdad grecorromana y algunos tópicos de la moral cristiana tal cual se exponen en el Nuevo Testamento, especialmente aquellos que sirvieron de soporte o inspiración a los movimientos y manifestaciones del cristianismo primitivo y medieval que el de Poitiers liga al cinismo,⁷ dado que lo distintivo de estos no radicó nunca en una negación de las Escrituras, sino en la actitud crí-

tica de articular con ellas otras formas de relación a las instituidas (Foucault, 1995, p. 7). La justificación de que las analogías a establecer sean entre verdad y moral es doble: primero, porque, como bien explica Foucault (2005, pp. 30-43) con inspiración hadotiana (Hadot, 1998, 2006), el sentido espiritual de la filosofía en la Antigüedad implica que la posibilidad de acceder y enunciar la verdad está determinada por la forma de vida del sujeto, lo que se radicaliza notablemente en el cinismo; y porque en el cristianismo la verdad se encuentra manifestada en la existencia de Cristo (“Yo soy el camino, la *verdad* y la vida” [Juan 14:6]) entendida como “paradigma” (Kierkegaard, 2009, pp. 121-123), en el cual verdad y pauta moral se confunden. Para tratar aquellas manifestaciones nos ceñiremos a las fuentes explicitadas por Foucault, y en especial al texto *En pos del milenio* de Norman Cohn, debido a que aparece referido en un momento crucial de la vinculación entre cinismo y cristianismo, justo cuando se afirma que existen movimientos cristianos que adoptan una forma de vida que no es sino “el modo de comportamiento cínico” (Foucault, 2010a, p. 195), y porque es la fuente principal de Foucault al momento de abordar en *Seguridad, territorio y población*, específicamente en la clase del 1 de marzo de 1978, las manifestaciones contraconductuales —en tanto que hacen funcionar su ascetismo contra la obediencia pastoral (Foucault, 2006, p. 244)— durante la Edad Media (Foucault, 2006, pp. 228-259), que son precisamente aquellas que Foucault considerará parte del cinismo transhistórico seis años después. Esta delimitación metodológica tendrá al menos la ventaja de permitirnos conocer mejor el material bibliográfico sobre el que Foucault se apoyó y, por lo tanto, ayudarnos a esclarecer la dirección que tienen sus intuiciones respecto al tema que nos incumbe.

Estos rasgos de la verdad, así enumerados por Foucault, son lo develado, lo simple, lo recto y lo inmutable (Foucault, 2010a, pp. 232-233), que aplicados al *bíos* tomarían la forma de la vida franca, pura, ceñida a la ley y coherente consigo misma (Foucault, 2010a, pp. 235-240). Una vez el cínico encarna, lleva hasta el límite y extrapola dichos rasgos, entonces esa vida franca se transforma, por su total autoexposición, en desvergonzada; la pureza, a través del total despojo de todo lo superfluo, deviene miseria; lo nómico, que se entiende como la imitación imperfecta de las leyes naturales, se torna bestial; y lo coherente, que sería resultado del gobierno de sí, se

⁷ Por esto, nuestra disertación arrastrará y padecerá la misma limitación y el mismo problema metodológicos de Foucault cuando aborda tanto las contraconductas ante el poder pastoral como lo que él mismo llamará “cinismo cristiano”, a saber, el no tener en cuenta “suficientemente la especificidad epocal” (Catalina Gallego, 2022 p. 26). Esto se debe, como bien señala Catalina Gallego, a la resistencia de Foucault a proponer “una conceptualización de la Edad Media como época” o “una constelación epocal”, como fruto de su posicionamiento epistemológico-metodológico que lo lleva a concentrarse en “el análisis de prácticas, saberes, tecnologías o dispositivos concretos, desde el punto de vista de genealogías de fenómenos específicos” (Catalina Gallego, 2022, p. 26). No obstante, una investigación exhaustiva que pretenda llevar a cabo la continuidad transhistórica del cinismo en la espiritualidad cristiana, no podrá contentarse —como sí lo hacemos nosotros ahora por nuestra búsqueda de establecer herramientas conceptuales de identificación de aquello que podría ser llamado “cinismo cristiano”— con las asociaciones establecidas por el propio Foucault, sino que deberá establecer diferencias claras entre, por ejemplo, las prácticas cínicas en la patrística y el cristianismo primitivo, por un lado, y las que se observan en la Alta y Baja Edad Media por parte de las órdenes mendicantes y movimientos milenaristas, heréticos o no; lo que permitirá comprender los modos en que dichas conductas son heredadas y adaptadas a diversos discursos.

metamorfosea en una tiranía del sujeto sobre su propia vida y una militancia combativa respecto a los otros (Foucault, 2010a, p. 257). Todo esto se aborda más o menos detalladamente en ese último seminario en el Collège, pero aún tendríamos que preguntarnos cómo sucede esta encarnación transvaloradora en la espiritualidad cristiana.

Comencemos con ese primer rasgo, el de la verdad como lo develado, que se acopla a ese principio de la vida piadosa del buen cristiano que es el de llevar una vida franca, sin doblez (“Aquí tienen a un verdadero israelita en quien no hay falsedad” [Juan 1:47]), que nada oculta (“No hay nada oculto que no haya de ser manifestado, ni secreto que no haya de ser conocido y salga a la luz” [Lucas 8:16])⁸ y que, por ello, debe develarse a través de la confesión (“Por eso, confiésense unos a otros sus pecados” [Santiago 5:16]). Rasgos que se encuentra perfectamente objetivados en la institución de la *exagoreusis* que examinó Foucault en *Obras mal, decir la verdad*, la cual enseña en el contexto monástico una “confesión del movimiento perpetuo de los pensamientos” (Foucault, 2014, p. 190). Pues bien, Foucault se percata de que en algunos movimientos espirituales cristianos esta vida que debe ponerse tan a la vista de sí mismo y de los otros como lo está para la omnisciencia divina se transforma en un escándalo de la desnudez que no se limita a esta práctica confesional rigurosa, permanente y total⁹ de los ascetas del desierto que describe Casiano en *Instituciones cenobíticas* (Casiano, 2000). Tampoco se restringe a esa vociferación, entre la

franqueza y la profecía, de los anunciadores de los últimos días, de los joaquinistas, los hermanos del libre espíritu, los adamitas, taboritas, etc., los cuales solían enlazar su escatología a una feroz denuncia pública de las autoridades políticas y religiosas, siendo estas asociadas habitualmente al mal encarnado, al Anticristo (Cohn, 1981, pp. 70-87). Es una desnudez que no se contenta tampoco con esa mística exposición del alma que permite la comunicación parresiástica¹⁰ con Dios, tal como sostiene el revolucionario Müntzer (Cohn, 1981, p. 236), o como vemos en ese pasaje de Gregorio de Nisa que Foucault vincula al cinismo, en el que dice el santo: “Él estaba *desnudo* (...), miraba sin vergüenza (en *parrhesía*)¹¹ el rostro de

⁸ Explica González Faus (1992, p. 237) que lo contrario a la verdad en los Evangelios es la “hipocresía”, entendida precisamente como “doble”, la cual produce un engeguimiento respecto a sí mismo. El mismo planteamiento en: Vide Rodríguez, 2016.

⁹ Y por lo tanto parresiástica, al menos en su sentido etimológico: *pan* = todo / *rresis* = discurso / decir todo. No obstante, el paralelismo entre la *parrhesía* y la *exagoreusis* no se limita apenas a la coincidencia entre la etimología de uno de los vocablos y la práctica que ostenta el otro (ya el diálogo entre Joly y Foucault en Grenoble sobre la posible identificación entre la parrhesía y el *panta legein* mostró la insuficiencia de lo etimológico para establecer correspondencias sólidas (Foucault, 2017). Como bien señalan Brion y Harcourt en su “Situación del curso” de *Obrar mal, decir la verdad*, a pesar de las diferencias fundamentales entre estas prácticas del decir veraz, hay un factor ético que las emparenta: en ambas se efectúa un “coraje de la verdad”, en ambas se asume el riesgo de la propia verdad, se enfrenta el sujeto a la posible fatalidad de que la verdad de sí mismo se manifieste (Brion y Harcourt, 2014, pp. 311-312).

¹⁰ Al final de *El coraje de la verdad* se señala el carácter ambivalente de la parrhesía en el seno de la espiritualidad cristiana, donde puede aludir tanto una valentía y un compromiso respecto a la verdad, como una impudorosa e irrespetuosa fanfarronería. Llama la atención que Foucault cree identificar dos matrices de experiencia cristiana que en lo referente a aquella ambivalencia de la parrhesía se posicionan en lugares opuestos: por un lado, un polo místico que estaría a favor de una relación parresiástica, una relación de cara a cara con Dios; y un polo ascético que sería antiparresiástico, en tanto que sostendría que la relación con Dios solo se puede establecer a través de una obediencia temerosa y una desconfianza de sí y los otros (Foucault, 2010a, pp. 333-348). Más allá de lo adecuada que pueda ser esta dicotomía, lo que es realmente llamativo en ella es que mientras la matriz mística, que puede ser considerada en cierto sentido como continuadora de la tradición contemplativa platónica, se pone del lado de parrhesía; el núcleo ascético, que parece más próximo al cinismo dado que se sostiene sobre la prueba continua, sobre el esfuerzo, el *ponós*, que será ahora sacrificio, se pondría, en cambio, en el lugar del polo antiparresiástico. Este tipo de desplazamientos o extrapolaciones será ineludible si se pretende continuar con ese plan foucaultiano de articular la historia del cinismo como “categoría histórica”.

¹¹ El paréntesis es nuestro, y nos lo permitimos no apenas porque Foucault lo agrega en su citación del pasaje, sino porque el editor y traductor del texto que usamos, Lucas F. Mateo-Seco, agrega en este punto una nota al pie indicando que la expresión “sin vergüenza” está traduciendo, diríamos que, de modo muy sugerente, el vocablo “parrhesía”. Escribe: “El hombre estaba lleno de parrhesía, de libertad interior y de confianza en Dios, debido a que su carácter de imagen de Dios resplandecía en él a causa de la inocencia. La parrhesía juega un papel importante en la espiritualidad nisena como expresión, entre otras cosas, de la filiación divina. La parrhesía acompaña necesariamente a la inocencia re-encontrada tras la purificación. Cuando Gregorio considera el simbolismo de las vestiduras sacerdotales, llama estola sacerdotal a la parrhesía con la que el sacerdote invoca a Dios Padre suyo y, en consecuencia, entra en el santuario intercediendo con toda confianza” (Gregorio de Nisa, 2000, p. 109).

Dios, no buscaba la belleza mediante el gusto o la vista, sino que se deleitaba únicamente en el Señor” (Gregorio de Nisa, 2000, pp. 109-110). No se trata, entonces, de esta desnudez del alma, esta exposición del corazón que permite ponerse cara a cara con Dios, que hace posible un coraje de la verdad respecto a lo divino, o al menos no se ciñe a ella, sino que debe cobrar la forma, además, de una exposición pública, dramática, incluso espectacular, del cuerpo.

Este espectacularizarse, que en el cínico tiene el fondo de la manifestación de lo natural, por lo que se expresa como escatológica expulsión humoral (Diógenes Laercio, en Martín García, 2008, p. 344), como ingesta pública de alimentos (Diógenes Laercio, en Martín García, 2008, p. 344) y como cópula a cielo abierto (Apuleyo, en Martín García, 2008, p. 508); en el movimiento de los flagelantes,¹² por dar un ejemplo de mediados del XIII, aunque también toma un carácter escatológico, este debe entenderse en su sentido teológico: la penitencia, que en el claustro se aplica el monje sobre su carne, abandona la oscuridad de las celdas y se expone a la luz del día, en una especie de teatro urbano, como un preparativo para la llegada del Juicio Final; una exposición que debe ser pública porque es la representación de la humanidad misma que se purifica a través de las heridas abiertas de su carne (Cohn, 1981, pp. 126-146; Bailly, 1962). Esta desnudez explícita del cuerpo penitente es también, según lo entiende el propio Foucault, la procura de hacer del “cuerpo mismo el teatro visible de la verdad” (Foucault, 2010a, p. 195), pero no apenas de la verdad de sí mismo o de la del orden establecido, sino “la manifestación en plena desnudez de la verdad del mundo y de la vida” (Foucault, 2010a, p. 195). Es como si la práctica *exomologética* (Bardski, 1989; Holstein, 1948; Martínez Sierra, 1967), que Foucault abordará unos tres años antes de impartir *El coraje de la verdad* sirviéndose de una nomenclatura muy similar a la implementada en su diserta-

ción sobre el cinismo (Chevallier, 2011, p. 319),¹³ se hubiera extrapolado, pasando de ser la reacción penitente de un particular ante una falta dentro de una delimitación institucional, a un *modus vivendi* comunitario y proselitista.

Foucault, partiendo de su lectura del texto de Norman Cohn, brinda otros ejemplos de esta demostración espectacular y escandalosa de la verdad de la propia existencia: tenemos el caso del beato Robert d’Arbrissel, fundador de la abadía de Fontevraud, y los valdenses (Cristiani, 1950, pp. 2586-2601), que, como los cínicos, no tienen domicilio y “siguen desnudos la desnudez de Jesucristo (*nudi nudum Christum sequentes*) (...) la desnudez de la Cruz” (Foucault, 2010a, p. 195). También está documentado que los hermanos del Libre Espíritu practicaban la desnudez ritual (Cohn, 1981, p. 179), así como los taboritas, que alegaban que parte fundamental del estado de perfección radicaba en que se estuviera desnudo sobre la tierra, lo que ellos llamaron “estado de inocencia”, del mismo modo que los primeros padres, Adán y Eva (Cohn, 1981, p. 179), y a ello sumaban la dignidad ascética de soportar el calor del verano y el frío del invierno en esas condiciones de despojo, práctica que, si bien recuerda también a los cínicos clásicos y puede considerarse como parte de su tradición,¹⁴ adquiere un nuevo sentido donde lo sacrificial se torna sustancial (Cohn, 1981, p. 220). Los turlupines (Porion, 1954, pp. 9-34), por su parte, según narra Charlier de Gerson, sostenían el argumento típicamente diogénico de que nadie debía avergonzarse de lo que era natural (Cohn, 1981, p. 220),¹⁵ introduciendo así el elemento más complejo y controver-

¹² “Como sus predecesores los *pauperes* cruzados, las sectas heréticas flagelantes vieron su penitencia como una colectiva *imitatio Christi* que poseía un singular valor escatológico. Las procesiones de flagelantes aparecieron por primera vez en las más importantes ciudades de Italia. El movimiento fue iniciado en 1260 por un ermitaño de Perugia y se extendió al sur, hacia Roma, y al norte, hacia las ciudades lombardas, con tal rapidez que a los contemporáneos les pareció como una súbita epidemia de remordimiento” (Cohn, 1981, p. 127).

¹³ Se habla, como del *bíos kynikós* más tarde, de una “manifestación espectacular” (Foucault, 2014, p. 125); así como se alude en el caso del cínico a una “dramatización de la vida” (Foucault, 2010a, p. 297), se dice de la *exomologesis* que debe ser “*actus*” “en el sentido casi teatral de la palabra” (Foucault, 2014, p. 125); si de esta penitencia se afirma que produce la verdad “en una suerte de gran teatralización de la vida, del cuerpo, de los gestos” (Foucault, 2014, p. 129), del cinismo se dirá que “es el teatro visible de la verdad” (Foucault, 2010a, p. 195), el que hace que “la verdadera vida gesticule” (Foucault, 2010a, p. 242) volviéndose “el cuerpo mismo de la verdad” (Foucault, 2010a, p. 187).

¹⁴ “Y (Diógenes) en verano se revolcaba sobre la arena caliente, en tanto que en invierno abrazaba las estatuas nevadas, ejercitándose en toda clase de ascetismo” (Diógenes Laercio, en Martín García 2008, p. 355).

¹⁵ “Hacían esto (los cínicos) por aspirar al bien por naturaleza, porque decían que, si algo es bueno, se debe realizar en público y en privado, mientras que si no es bueno, no

sial de la transvaloración cínica de la verdad en tanto que develación, a saber, el pudor.

Recuérdese que el escándalo de la desnudez del cínico radica principalmente en que con ella se pone en crisis el principio moral tan crucial en la Antigüedad del *aidós*, del pudor (Foucault, 2010a, pp. 263-268), lo que trajo como consecuencia que en el retrato convencional del cínico se destaque su condición de desvergonzado, y que se entendiera la *anaideia* como un rasgo distintivo del cinismo, a pesar de los esfuerzos de Epicteto por demostrar que la exposición cínica solo era posible en tanto que esta se encontraba inalterablemente resguardada en el *aidós* (Epicteto, 1993, III, XXII, 15, p. 321).¹⁶ En el itinerario intelectual de Foucault, este lazo problemático entre verdad e impudicia en la espiritualidad cristiana no solo se halla en *El coraje de la verdad*, cuando se citan las severas palabras de Dorotea de Gaza¹⁷ contra la *parrhesía*, la cual vincula a la desvergüenza (*anaidós*) (Foucault, 2010a, p. 346); sino también en su curso en Lovaina, en su examen de la *exagoreusis*, que enseña a no ocultar nada por “falsa vergüenza” (Foucault, 2014, p. 156) y en la que, según Casiano, el rubor se entiende como un signo diabólico (Foucault, 2014, p. 167); pero también en el análisis que hace de la ya aludida *exomologesis*, donde ya no se trata de no tener vergüenza como en la institución confesional, sino de una adopción extrapoladora de la compleja relación entre pudor y verdad en la que se pretende que el pecador exprese [*ostendere*] sin disimulos y dramáticamente “su vergüenza” (Foucault, 2014, p. 126; Colombo, 2015). No obstante, si bien esta espectacularización de la penitencia parece próxima a la actitud cínica descrita por Foucault, no deja de encontrarse codificada y en cierta medida administrada por la institución eclesial primitiva como una postura que responde a casos específicos de absolución, no siendo este el caso, por ejemplo, de los amalricianos (Caesa-

rius of Heisterbach, 1929) que refiere Foucault en *Seguridad, territorio y población*, quienes sostenían, bajo una lógica análoga a la de Epicteto cuando arguye que el cínico puede exponerse ante todos porque se encuentra en el interior del pudor, que si alguien se encuentra en posesión del Espíritu Santo no peca incluso si comete actos impúdicos (Foucault, 2006, p. 231).

El segundo rasgo de la verdad, ya lo hemos mencionado, es el de la simpleza, la univocidad, la ausencia de aditivos; el cual guarda claros paralelismos con esa característica fundamental de la sabiduría cristiana que es la pureza (“la sabiduría que descende del cielo es ante todo pura” [Santiago, 3:17]), que porta consigo una exhortación catártica referida a los pecados (Romanos, 11[26-27]),¹⁸ pero también el precepto de despojarse de lo superfluo y llevar una vida en pobreza.¹⁹ Los pasajes neotestamentarios favoritos en el contexto patrístico para apologizar este tipo de existencia desprendida de lo material fueron el relato del joven rico (Marcos 10:17-31 y par.), la parábola del rico necio (Lucas 12:13-21), la del buen Samaritano (Lucas 10:25-37), del rico epulón y Lázaro (Lucas 16:19-31), la del juicio final (Mateo 25:31-46) y las bienaventuranzas (Mateo: 5:1-12; *cf.* Hernández Peludo, 2015, p. 111). En efecto, no hace falta referir los movimientos más radicales de la espiritualidad cristiana para hallar esta defensa de la vida parca, sin ornamentos y sin propiedades insustanciales. La misma Iglesia, nos dice Cohn, defendía con toda lógica que una vida comunitaria en pobreza voluntaria era “el camino más perfecto” (Cohn, 1981, p. 196), y se tenía presente ese pasaje de Santiago en el que se pregunta retóricamente “¿No escogió Dios a los pobres de este mundo para ser ricos en fe y herederos del reino que Él prometió a los que lo aman?” (Santiago 2:5-6). No obstante, al tiempo que la Iglesia hacía su loa de la pobreza voluntaria, también insistía con *realista consciencia* en que, en un mundo corrompido, sometido a las consecuencias de la Caída, solo podía llevarla a cabo una minoría, y el Clero logró capturar este sector minoritario a través del reconocimiento de las órdenes mendicantes, la cuales representaban en un principio “una especie de oposición social

se debe realizar ni en público ni en privado” (Elias, en Martín García, 2008, p. 141).

¹⁶ Vale recordar que, en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault hace alusión a este capítulo de las disertaciones de Epicteto por Arriano para establecer una relación entre la *parrhesía* cínica y la cristiana (Foucault, 2009, pp. 351-353).

¹⁷ “Que Dios preserve nuestras almas de esta fatal pasión de la *parrhesía*” (Dorothee de Gaza, 2001, pp. 232-233). También referenciado en *El gobierno de sí y de los otros* en el interior del planteamiento de esta problemática de la relación entre desvergüenza y expresión de la verdad (Foucault, 2009, p. 63-65).

¹⁸ Sobre las relaciones entre verdad y pureza, decir veraz y catártica: Foucault, 2014, pp. 23, 143-144.

¹⁹ Sobre la necesidad de la purificación en el “modelo «ascético-monástico»” para acceder a la verdad del Texto: Foucault, 2005, pp. 243-244.

(a los dispositivos de soberanía) a través de un nuevo esquema disciplinario” (Foucault, 2007, p. 85). Ante esta medianía doctrinal se popularizó la acusación a la institución eclesial y a sus integrantes de impureza, de ser incluso una “nueva Babilonia” que “representa al Anticristo” (Foucault, 2007, p. 250), respecto a la cual se planteaba la exigencia al hombre verdadero, en tanto verdaderamente cristiano, de una purga sin ambigüedades, sin excusas, por medio de una ascesis, una lucha y una catártica de la existencia que recuerda al cinismo (Cohn, 1981, pp. 191-192).

Foucault hace la comparación entre los movimientos espirituales cristianos que asumieron el compromiso de la vida pura en tanto que desposeída y el cinismo apelando a dos puntos: la ascesis alimentaria y, más interesante aún, la relación entre humillación y humildad. En lo que respecta a lo nutritivo dice que los ascetas cristianos llevarán más lejos el rigor de su abstención que los cínicos, dado que, mientras para estos la ascesis alimentaria estaba pensada para conseguir el máximo placer con la menor dependencia,²⁰ e incluso obtener placer, un placer perfecto y verdadero, un *alethés hedoné*, de la renuncia misma de los placeres;²¹ entre los ascetas cristianos, en cambio, se procurará una reducción de todos los placeres con el objeto de que ni el comer ni el beber ni ninguna otra cosa mundana produzcan jamás placer alguno (Foucault, 2010a, p. 328). Reducción, entonces, de la existencia a su mínimo antropológico (de Freitas, 2022) en uno y otro, la vida llevada a su estado de mayor simplicidad, pero en una relación totalmente distinta, incluso antagónica, con el pla-

cer.²² El otro punto trata más bien de un despojo inmaterial, de la renuncia de la fama, del honor, de la buena opinión pública, todo eso que respecto al cínico se llamó *adoxia*, y que Foucault asoció a la humillación, una humillación paradójica, digamos que masoquista (de Freitas, 2020, pp. 463-471),²³ en la que el cínico hace valer su orgullo y su supremacía en el momento mismo en que toma el papel del humillado (Foucault, 2010a, p. 275). En cambio, esa humildad cristiana, que es también una indiferencia respecto a los honores y que Foucault ejemplifica con un pasaje de los *Apotegmas de los padres del desierto* en el que se narra una anécdota del abad Teodoro de Ferme (Foucault, 2010a, p. 329), no hace valer nada de sí mismo, como sí lo hace el cínico, porque su ser humillado, su ser deshonorado, es tan solo una consecuencia de su renuncia de sí, de ese yo que es también un aditivo, un elemento superficial en la vida verdaderamente piadosa: purificarse sería, en este sentido, despojarse del mundo y de sí mismo.

Vemos que tanto en un caso como en el otro, tanto en el cinismo como en ciertos *modus vivendi* propios de la espiritualidad cristiana que Foucault trae a colación, se procura la erradicación de todo aditivo, toda mezcla, cualquier insustancialidad, sea esta de carácter material o inmaterial; y en ambos casos, esta encarnación de la máxima simplicidad, de la pureza (*haplós*), produce el mecanismo transvalorador que caracteriza el *parakháraxón*, dado que es precisamente por esta autorreducción antropológica, por esta progresiva desposesión con la que se pretende la tan encomiada vida simple, que el sujeto toma un aspecto mugriento, inmundo y termina por espectacularizarse escandalosamente como lo contrario a lo puro. Empero, en la vida de algunos ascetas cris-

²⁰ Bien se sabe que la posición de Antístenes respecto al placer es de total confrontación: “Decía constantemente (Antístenes): «Preferiría antes enloquecer que sentir placer»” (Diógenes Laercio, en Martín García, 2008, p. 173); y en otro pasaje se le hace decir: “Cubriría de flechazos a Afrodita si la cogiera, porque ha corrompido a muchas de nuestras hermosas y buenas mujeres” (Clemente de Alejandría, en Martín García, 2008, p. 175). De cualquier manera, habría que tener en consideración la tesis ya canónica de Dudley según la cual Antístenes no sería cínico y aún menos el padre del cinismo, sino, en todo caso, un protocínico (Cfr. Dudley, 1974).

²¹ Es un tema recurrente en el cinismo esta paradójica sentencia según la cual hay un placer en la renuncia de los placeres: “Es muy placentera la ejercitación en el desdén del placer mismo. Y como los que están acostumbrados a vivir placenteramente pasan con desagrado al estado contrario, también los que practican lo opuesto desdennan más placenteramente los propios placeres” (Diógenes Laercio, en Martín García, 2008, p. 293).

²² En este punto tendría que considerarse la observación de Foucault (2006, pp. 226-227) del modo en que ciertos movimientos gnósticos invirtieron carnavalescamente esta cuestión del rechazo de la materia impura sosteniendo la necesidad de destruirla a través de su agotamiento, cometiendo todos los pecados posibles y yendo al fondo de ese dominio del mal (Jonas, 2003). A pesar del carácter contraconductual de estos movimientos gnósticos, los hemos mantenido al margen de este artículo por una importante anotación de Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, en la que afirma que la tecnificación ascética monacal, “de origen y naturaleza estoica y cínica”, se opone estratégicamente a la espiritualidad gnóstica (Foucault, 2005, pp. 392-393).

²³ Sobre la interpretación foucaultiana del masoquismo como desplazamiento de una dinámica que se juega en lo apofántico a una que radica en lo ordálico, en el reto y la puesta a prueba, confróntese: Foucault, 2012, p. 104.

tianos, esta inversión —por exacerbación— de la vida pura en vida sucia, repugnante, maloliente, etc., alcanza niveles de extravagancia que no solo serán percibidos como excesivos y escandalosos en el contexto cristiano-institucional,²⁴ sino además impensables en el cinismo clásico. Un ejemplo paradigmático sería el de san Simeón estilita, figura que encarna la “embriaguez religiosa” que el poder pastoral procuró cercar y controlar (Foucault, 2006, p. 226), figura siempre inconforme e incluso desobediente en pro de su progreso ascético, figura, además, en la que la pureza de cuerpo y alma no se limita a coincidir con la suciedad y el desaliño tan característicos del *bíos kynikós*,²⁵ sino que es también a la vez una vida gangrenada, infectada e infestada de gusanos que se sirven de la fétida descomposición de su cuerpo; no apenas mugrienta, sino también podrida; no solo deslustrada, sino además enferma; una vida que a su simplicidad se le ha sumado la mugre del mundo que se adhiere a su carne, pero también una que multiplica y conserva otras vidas que parasitan de la suya (Simón Palmer, 2014).

La siguiente de las características de la verdad es la rectitud, que si en el *bíos kynikos* tomaba la forma de la vida de acuerdo a la Naturaleza, que la tradición helénica consideró el pilar de la articulación nómica (Jaeger, 1953); en el mundo cristiano, claro está, el criterio de rectitud se sostiene sobre la prescripción divina cumplida dramáticamente en la existencia paradigmática de Cristo (“No piensen que he venido a anular la Ley o los Profetas; no he venido a anularlos, sino a darles cumplimiento” [Mateo 5:17; Cfr. Jeremías 31:33; Corintios 5:21]), que logra incluso “lo que la ley no puede lograr” (Romanos 8:1). Aquí lo fundamental, tanto para cínicos como para los ascetas cristianos que Foucault considera, en cierto sen-

tido, herederos de aquellos, es el desprecio de toda mediación, entendida esta como deterioro, debilitamiento o corrupción de la ley. Así como para el cínico ese *nómos* que se anclaba en la *physis* para legitimarse era innecesario si era posible tener un aprendizaje directo de la Naturaleza misma como instancia normativa, del mismo modo el escandalizante asceta mendicante, el herético anunciador del fin de los tiempos o el místico anómico (Foucault, 2006, pp. 256-257) se resisten a que su relación con lo divino sea mediatizada por una institución, aún más si esta no muestra ninguna armonía con la ley que pretende administrar o con el paradigma existencial —el del Verbo encarnado— del que pretende extraer una doctrina.²⁶ La verdadera vida cristiana, desde este modelo, sería la vida de la inmediatez respecto a Dios y el texto sagrado al que se “retorna” para oponerse a la pastoral (Foucault, 2006, pp. 225, 257-258), la vida que, como ya apuntamos más arriba, es antiinstitucional y antieclesial, la que no se deja enredar en esa instancia intermedia de las exégesis de los teólogos y las jerarquías clericales, y que, no limitándose a no pactar con estas instancias, toma además una actitud reacia y crítica en tanto que ellas serían un desprecio de la divinidad misma o, como ya se ha dicho, la materialización misma del Anticristo.

Por otra parte, para trazar un claro paralelismo entre este tercer elemento de la transvaloración cínica clásica y la que se realiza en la espiritualidad cristiana, Foucault no parte del mecanismo cínico mismo de encarnación extrapoladora de la vida recta, sino de su resultado, de lo ya extrapolado, es decir, de la vida bestial tan característica de Diógenes y sus herederos, lo que se evidencia cuando se anima a señalar que en la acética cristiana hay una curiosa afirmación y manifestación de esa animalidad del hombre que en el cínico se destacaba como consecuencia de la dramatización y puesta al límite del principio de la rectitud natural. Foucault ejemplifica con un pasaje de Gregorio Magno sobre san Benito, en el que se narra que este era confundido por los pastores con un animal en su caverna (Foucault, 2010a, p. 329); y

²⁴ Sobre cómo la rigurosa ascesis del monacato y la anacoreta representaba una actitud contraconductual respecto al poder pastoral: Foucault, 2006, pp. 243-244, 249.

²⁵ Vemos, por ejemplo, a Ateneo decir de un tal Diodoro que “aunque parecía que era pitagórico, vivía al modo vuestro, el de los cínicos, melencólico, sucio y descalzo” (Ateneo, en Martín García, 2008, p. 135). Respecto a Antístenes leemos que “se regocijaba, estando andrajoso y sucio” (Isidoro Pelusota, en Martín García, 2008, p. 175). Antípatro escribe: “Gime el zurrón, la pesada heráclica / porra excelente de Diógenes el Sinopense / y el manto doblado, con profusas manchas de suciedad / salpicado, rival de gélidas nevadas, / porque son ensuciados por tus hombros” (Antología palatina, en Martín García, 2008, p. 269). No deja de ser cierto que en la versión estoicizada del cínico se pretende una higienización de este (Arriano, en Martín García, 2008, p. 356).

²⁶ Al respecto, un caso extremo se encuentra en los ya aludidos movimientos gnósticos, que efectúan una inversión total que desemboca en una frontal antinomia: “la anulación de un mundo que es el de la ley, por lo cual, para destruir ese mundo, es preciso ante todo destruir la ley, es decir, transgredir todas las leyes. A toda ley que el mundo o las potencias del mundo presentan, es menester responder por la transgresión, una transgresión sistematizada” (Foucault, 2006, p. 227).

con otro de *Les Moines de Palestine*, atribuido a Teodoro, donde se habla de un anacoreta de hedor insoportable que comía pasto como los animales y que solo aceptó a su visitante una vez que quedó despojado de su manto (Foucault, 2010a, pp. 329-330). Sin embargo, no está del todo claro que este vínculo con la animalidad, esta aceptación de la materialidad del cuerpo en su condición más primitiva, esté en el contexto del ascetismo cristiano en vínculo directo con la exigencia de la rectitud, de la vida según la ley, como claramente lo está en el cinismo helenístico-imperial. Aunque Foucault ve una persistencia del cinismo en el contexto cristiano por la afirmación de lo animal en la propia existencia, aún faltaría explicitar los motivos de dicha afirmación, los principios que al ser llevados a un extremo terminan metamorfoseándose en esta escandalosa bestialidad del cuerpo piadoso, la cual parece estar más próxima en el caso cristiano al rasgo de la verdad que examinamos previamente, al de la pureza y la ausencia de aditivos, al despojo de todo lo superfluo hasta un núcleo adánico (Bartra, 2012, p. 65), pero con importantes transformaciones respecto a la tradición pagana, ya que en la esfera cenobítica y en la profético-milenarista esta autorreducción antropológica no podría ser sino apenas un momento, un paso más en el camino hacia la absoluta liberación del alma de todo encorsetamiento mundano, incluyendo la propia animalidad, como sucede en los casos de las narraciones pseudolegendarias del eremita velludo san Onofre y el Juan Crisóstomo penitente que analiza Bartra (2012, pp. 63, 65).

Por último, tenemos ese rasgo de la verdad, de herencia claramente eleática, que es el de la inmutabilidad, y que aplicado al *bíos* tomó la forma de la vida dueña de sí misma, la vida que no muta por las circunstancias, que no se deja arrastrar por las pasiones, que es estable en sus convicciones. Este principio radicalizado por el cínico se metamorfoseó en tiranía de sí, en un control absoluto de la propia existencia a través de una rigurosa ascesis que enaltece el *ponós* heracleo, ese esfuerzo del patrono del cinismo en sus trabajos (Foucault, 2010a, pp. 294-297). Sabemos, además, que esa cínica tiranía replegada es, al mismo tiempo, un gobierno, una vigilancia, una protección y un espionaje de los otros, por lo que el dominio cínico se repliega y despliega a la vez, y es justo por esto que el estudio del cinismo es un momento tan importante en el itinerario filosófico de Foucault: en él se explicita como en ningún otro, incluso de forma caricaturesca, la coinciden-

cia entre *el gobierno de sí y el de los otros* en el *tópos* filosófico. También en la espiritualidad cristiana, como es esperable, la verdad, que es Dios, se concibe como algo inmutable (“no cambia ni se mueve como las sombras” [Santiago 1:17]), y de la vida verdaderamente cristiana y cristianamente verdadera se espera que con autodomínio se mantenga en la identidad de su ser (“Pues Dios no nos ha dado un espíritu de timidez, sino de poder, de amor y de dominio propio” [2 Timoteo 1:7]), que se vigile para no dejar nunca de ser lo que debe (“Examínense para ver si están en la fe; pruébense a sí mismos. ¿No se dan cuenta de que Cristo Jesús está en ustedes? ¡A menos que fracasen en la prueba!” [2 Corintios 13:5]), que se conserve por la pasión de la fe en los sacros límites del dogma (Romanos 12:5-8); pero, como señala Foucault en la clase del 28 de marzo del 84, la conservación de esta inmutabilidad en la institución eclesial no pasaría ya por el autogobierno, sino por el abandono de sí en pro de la obediencia (Foucault, 2010a, pp. 342-343). Esta vida obediente de Otro y vigilante de sí también tendrá su propio despliegue político, asumiendo la forma de una vida *episcopal* —término que, por cierto, usa Epicteto para describir al cínico auténtico (Epicteto, 1993, p. 331)—, esto es, una vida que se encuentra en permanente vigilancia, observancia y corrección no solo de sí mismo, sino de todos los hombres, salvaguardándolos del pecado y la caída. Y esta vida vigilante vendría a presentarse como una prescripción o, más bien, como un llamado, una vocación, una misión procedente de Dios, por lo que se trataría entonces de una vida *misionera* —noción que aplica Foucault al cinismo inspirándose en el texto epictetiano (Foucault, 2010a, p. 313)—, que tiene un deber divino para con la humanidad. A este respecto, Foucault también resalta el paralelismo e incluso la continuidad entre el cinismo y ciertas corrientes de la espiritualidad cristiana asociando ambos fenómenos a lo que él entiende por “militancia abierta”:

el cinismo fue la matriz, el punto de partida de una larga serie de figuras históricas que podemos reencontrar en el ascetismo cristiano, un ascetismo que es a la vez un combate espiritual en uno mismo, contra sus propios pecados, sus propias tentaciones, pero un combate, igualmente, por el mundo entero. El asceta cristiano es quien purifica al mundo entero de sus demonios. Idea de la suciedad combativa. Y, además, claro está, en los diversos movimientos que atravesaron, acompañaron al cristianismo a lo largo

de toda su historia, volveríamos a ver también la idea del soberano oculto, el soberano de irrisión que lucha por la humanidad y para liberarla de sus males y sus vicios. Aquí cabe mencionar el desarrollo de las órdenes mendicantes en la Edad Media, los movimientos que precedieron a la Reforma y que también la siguieron. Y en esos movimientos [reaparece] permanentemente el principio de una militancia, una militancia abierta que constituye la crítica de la vida real y del comportamiento de los hombres y que, en el renunciamiento, en el despojamiento personal, libra el combate que debe llevar al cambio del mundo entero (Foucault, 2010a, p. 300).

Esta cuestión de la urgencia cínica por transformar el mundo, de su “militantismo abierto” (Foucault, 2010a, p. 299) por un “mundo otro”, es el punto con el que Foucault parece cerrar su disertación en torno al cinismo helenístico-imperial para inmediatamente dedicar las últimas páginas del curso al lugar de la parrhesía en la espiritualidad cristiana.²⁷ Por lo tanto, uno podría verse tentado a pensar que en el pasaje citado se enlaza cinismo y cristianismo en un momento tan conclusivo como introductorio, en ese umbral en el que se pasará de una vez por todas de la canalla grecorromana a los ascetas cristianos. Sin embargo, si se revisa atentamente la última media hora del *Coraje de la verdad* nos percatamos de que en realidad este paso nunca termina de darse del todo, y que, en caso de tratarse efectivamente de un umbral, lo que hace Foucault es instalarse allí, ahondándolo y ensanchándolo, porque su interés será precisamente ver ahora el funcionamiento de lo cínico no apenas desde su presentación estoicizante, “aclimatada” (Foucault, 2005, p. 221)²⁸ e idealizada de

los autores paganos de la era imperial, sino en su persistencia, digamos que *gestual*, dramática, en la espiritualidad cristiana, esta vez mediado por ese nuevo contenido que será el texto sagrado y el escandalizador ejemplo del Nazareno,²⁹ y tomando a la parrhesía como concepto nodal. Pero justo antes de que el anudamiento se establezca por medio de lo parresiástico, el motivo de conexión, como se ve en la cita previa, es de carácter abiertamente político, teológico político, si se quiere; a saber, la “militancia” y el “combate espiritual” a favor de la realización de un “mundo otro”.

Es cierto que el propio Foucault no deja de manifestar alguna reserva ante la vinculación que él mismo ha establecido entre cínicos y cristianos en este punto, e incluso llegará a afirmar que “en el ascetismo cristiano hay, por supuesto, una relación con el otro mundo, y no con el mundo otro” (Foucault, 2010a, p. 330), por lo que este pareciera ser más una derivación de la tradición platónica, la cual contrastaría, siguiendo la dicotomía foucaultiana, con el cinismo. Unas líneas después, matizará su afirmación precisando que “uno de los golpes de fuerza del cristianismo, su importancia filosófica, radica en que unió uno con otro el tema de una vida otra como verdadera vida y la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad”, por lo que sería, de cierto modo, “el punto de unión entre un ascetismo de origen cínico y una metafísica de origen platónico” (Foucault, 2010a, p. 331). De todos modos, en este matiz no se renuncia al planteamiento de una presunta exclusión del “mundo otro” en el cristianismo, el cual se sustituye por la noción de “vida otra”, que se convierte ahora en el elemento cínico de la síntesis con el platonismo en la esfera cristiana: *vida otra* (cinismo) en este mundo para tener acceso al *otro mundo* (platonismo). Pero este planteamiento —que Foucault admite que es muy esquemático, en todo caso meramente sugestivo— entra en clara contradicción con la cita anterior, y en especial con su final: “libra el combate que debe llevar al cambio del mundo entero”; por lo tanto, se deja ver una inquietud fundamental por el “mundo otro” en la espiritualidad cristiana. Quizás un abordaje más continuado del texto de *En pos de milenio* hubiera llevado a Foucault a persistir en esta idea, ya sugerida en *Seguridad, territorio y población* al hablarse del ascetismo contracon-

²⁷ En la clase del primero de febrero de 1984, o sea, recién iniciado el curso de *El coraje de la verdad*, Foucault también hace referencia al lenguaje parresiástico en el contexto cristiano, pero en su conjugación con la expresión profética, lo que se ejemplificaría con “esos predicadores que, a partir del movimiento franciscano y dominico, van a atravesar todo el mundo occidental y toda la Edad Media”, en quienes el anuncio del Juicio Final se anuda a esa *parrhesía* que señala las faltas, la corrupción y que exhorta a un cambio total del modo de vivir (Foucault, 2010a, p. 45).

²⁸ Llama la atención que Foucault ya había usado exactamente esta expresión en *Seguridad, territorio y población* para describir el mecanismo a través del cual el poder pastoral procuró organizar, controlar, absorber y neutralizar las manifestaciones contraconductuales que se dieron en el seno de la espiritualidad cristiana (Foucault, 2006, p. 260), mecanismo que guarda semejanzas muy notables con el proceso de estoicización del cinismo que describe en sus tres últimos cursos en el *Collège*.

²⁹ Sobre el carácter escandalizador de Jesús, véase: Kierkegaard, 2009, pp. 102-109. Confrontar pie de página 6.

ductual “dominio de sí y del mundo” (Foucault, 2006, p. 248), dado que, tal como se evidencia en el texto de Cohn, entre los profetas anunciadores del milenio se trata tanto de una disputa para la transformación del mundo como de la espera de la instauración de un “otro mundo” como “mundo otro” en este mundo. Mientras en el cinismo tenemos la utopía crática de la Isla de *Pera* (Martín García, 1994, pp. 139-140), ese terruño sacado del mito de la edad dorada, con su riqueza en higos y tomillo, con su ausencia de calderilla y armas, que *emerge* desde las profundidades de vinosas aguas —símbolo de la *moría*, de la estulticia entendida como falta de firmeza— o en medio de una espesa neblina —del *tífos*, de la vanidad—; en la escatología milenarista se trata, en cambio, del *descenso* de una tierra prometida con fecha de caducidad —dado que es la tierra de los mil años— sobre la superficie de un mundo en revolución por la lucha de los siervos de Dios contra el Anticristo. Entonces tenemos, por un lado, una *emergencia*, un *surgimiento* del “mundo otro” desde el fondo mismo de nuestro mundo oceánico (sin firmeza) o nebuloso (sin consistencia), desde un no-ser que no deja de ser gestante de ser; y, por el otro, la promesa de un *descenso* aplastante de “otro mundo” sobre un mundo que ya ha sido previamente convertido, o sea, que es ya un “mundo otro”, en tanto que allanado de todo mal y así preparado para el *aterrizaje* de una nueva alteridad. Alteridad, por consiguiente, que permite la alteridad. Y este nuevo mundo descendido será a su vez una nueva antesala, pero no para un nuevo “mundo otro”, sino, esta vez sí, para el “otro mundo”, después del Juicio Final. Aunque en el profeta milenarista se pone en juego la tradición platónica del “otro mundo”, la del *Hyperuránion tópon* (Platón, 1988, p. 348), su singularidad en el contexto medieval es que en su persona persiste ese impulso cínico de alterar el mundo, e incluso el gesto humorístico de hacer descender lo trascendente,³⁰ de convertir el “otro mundo” en un “mundo otro” que desafía toda la “economía de la salvación” del gobierno pastoral (Foucault, 2006, pp. 274-275).

4. CONCLUSIÓN

Debemos insistir: el fugaz abordaje de estos cuatro rasgos examinados en el interior del con-

³⁰ Sobre el humorismo como el arte del descenso (Deleuze, 2001, p. 85), y respecto al cinismo como filosofía que lleva a cabo este arte de la descendencia humorística (Deleuze, 1989, pp. 145-146).

texto cristiano-medieval y la ejemplificación de sus encarnaciones transvaloradoras con algunas actitudes características de ciertos movimientos cenobíticos y herejías radicalmente ascéticas tan solo sirven para trazar unas primeras directrices, e incluso brindar una metodología posible, para llevar a cabo ese proyecto foucaultiano de articular una historia del cinismo entendido como categoría histórica, como fenómeno transhistórico vinculado al escándalo de la verdad encarnada, en este caso en el contexto medieval cristiano. Incluso si la descripción que aquí hicimos del mecanismo transvalorador característico del cinismo ha sido satisfactoria, y su esbozo sirviéndonos de casos propios de la espiritualidad cristiana haya ayudado a entrever los modos en los que habría persistido en el seno del cristianismo primitivo y en la Edad Media —y quizás también las formas en las que podría haber sido heredado en momentos históricos ulteriores³¹—, nuestro texto no deja de ser apenas un insuficiente primer ensayo dentro de este gran proyecto inaugurado por Foucault pocos meses antes de su muerte. Y seguramente nada deja más en evidencia su insuficiencia que el hecho de no encontrarse en estas páginas un ahondamiento de la que quizás sea la postura más escandalosa, más sacrílega y, sobre todo, más cínica de varios *falsos* profetas apocalípticos de la cristiandad y algunas herejías milenaristas, a saber, su renovada noción de la *encarnación del Verbo*, según la cual, escindiéndose de la tradición del seguimiento del Pastor y de la del buen rebaño, sostendrán que el cristiano auténtico debe hacer que su “cuerpo sea como el cuerpo de Jesucristo” (Foucault, 2006, p. 247), e incluso que él mismo es la encarnación de la divinidad —tal es el caso, en cierta medida, de los hermanos del libre espíritu (Cohn, 1981, pp. 153-154; Leff, 1967, pp. 2008-407; Lerner, 1972), de los *pastoureaux* (Cohn, 1981, p. 94) y de los amaurianos, según los cuales el Espíritu Santo habla a través de ellos “y como resultado de sus manifestaciones la encarnación se haría cada vez más general” (Cohn, 1981, p. 154)— o que el líder del movimiento espiritual de turno ya no es apenas un *profetés*, un mediador entre el cielo

³¹ Para establecer una posible continuidad entre un cinismo cristiano-milenarista y una moderna insurgencia política que sea lícito llamar cínica, no podríamos sostenernos apenas en la vinculación que hace Cohn (1981, pp. 281-287) entre los movimientos religiosos protocómunistas de la Edad Media y los político-revolucionarios de los dos últimos siglos, y habría que atender la crítica que asoma Debord (2002, p. 127) a dicha vinculación.

y la tierra, entre Dios y los hombres, sino el mismísimo Verbo encarnado en su segunda venida —lo que se atestigua en las narraciones sobre las vidas de Tanchelmo, del Cristo de Cevennes, del hereje Montano o de Eudo de Stella (Cohn, 1981, pp. 39-49)—.

De este modo, concluimos allí donde urge un nuevo comienzo: si el cinismo clásico es ante todo un mecanismo de transvaloración del *nómos*, de la ley y de la verdad a través de su dramatización corporal, su descensión pantomímica, su encarnación; entonces el cinismo cristiano no podrá conformarse con la medianía del seguimiento, siquiera con la medianía profética, sino que tendrá que ser la verdad y la salvación, Dios y el mesías, la piedad y la santidad, tendrá que ser la escandalosa encarnación de la escandalosa Encarnación. Y nada siendo tan propio del cristianismo como el escándalo y la Encarnación, el escándalo de la Encarnación, ¿no se encuentra acaso en el alba del cristianismo un gesto cínico?

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo se presenta como parte del proyecto posdoctoral FONDECYT N° 3220037, titulado “La gubernamentalidad desnuda en Foucault. Sobre el despliegue político del cinismo”, y fue realizado gracias al financiamiento de dicha institución. El trabajo está basado en una comunicación previa realizada en la Universidad Alberto Hurtado en el marco del workshop “Foucault y las religiones” llevado a cabo entre el 28 y el 29 de septiembre del 2022 y organizado por el ITER.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Juan Horacio de Freitas: conceptualización, metodología, investigación, curación de datos, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición, visualización, administración de proyecto, obtención de fondos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1958). *Obras de san Agustín XVII*. Madrid: BAC.
- Bailly, Paul (1962). “Flagellants”, en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. T. V. Paris: Beauchesne, T. V, pp. 392-408.
- Bajtín, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bardski, Krzysztof (1989). “«Exomologesis» en san Paciano de Barcelona”, en: *Scripta theologica*, 21, pp. 117-124. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.21.16350>
- Bartra, Roger (2012). *El mito del salvaje*. Mexico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brion, F. y Harcourt, Bernard E. (2014). “Situación del curso”, en: *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caesarius of Heisterbach (1929). *The Dialogue on Miracles (Vol. I-II)*. Trad. H. von E. Scott y C. C. Swinton Bland. New York: Harcourt, Brace, and Company.
- Catalina Gallego, Cristina (2022). “Reflexiones sobre las herramientas de Michel Foucault para el análisis del pastorado eclesiástico en la época medieval”, en: *Encrucijadas*, 22 (2), pp. 2-29.
- Chaves, Ernani (2013). *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI.
- Chevallier, Philippe (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions.
- Cohn, Norman (1981). *En pos del Milenio*. Madrid: Alianza.
- Colombo, Agustín (2015). “Hermenéutica de sí y fin de la exomologesis: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo”, en: *Aurora*, 27 (41), pp. 597-616. DOI: <https://doi.org/10.7213/aurora.27.041.AO03>
- Cristiani, L. (1950). “Vaudois”, en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.). *Dictionnaire de théologie catholique*. T. XV. París: Letouzey et Ané.
- Cseke, Ákos (2020). “Jésus le Cynique? Un aspect notable du *Courage de la vérité* de Michel Foucault”, en: *Le foucaldien*, 6 (1), pp. 1-36. DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.67>
- Da Silva, Stela (2022). “Foucault: Manet e a parresía cínica”, en: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos* (13), pp. 151-175. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7481482>
- Debord, Guy (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (1989). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.

- De Freitas, Juan Horacio (2020). “El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gestulaciones”, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>
- De Freitas, Juan Horacio (2022). “De la armonía socrática a la homofonía diogénica. Sobre el surgimiento del cinismo en El coraje de la verdad de Michel Foucault”, en: *Tópicos. Revista de filosofía*, 64, pp. 191-223. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2005>
- De la Higuera, Javier (2020). “Militantismo filosófico y espiritualidad política en Foucault”, en: *Pensamiento. Revista de información e investigación filosófica*, 76, pp. 597-618. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.009>
- Dorothee de Gaza (2001). *Œuvres spirituelles*. L. Regnault y J. de Préville (Eds.). París: Les éditions du Cerf.
- Dudley, Donald R. (1974). *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Gordon Press.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Foucault, Michel (1995). “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, (11), pp. 5-25.
- Foucault, Michel (2001). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2005). *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010a). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010b). “La filosofía analítica de la política”, en: *Obras esenciales*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Seguido de “El saber de Edipo”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2017). *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González Faus, José Ignacio (1992). “Jesús y la mentira”, en: *Revista latinoamericana de teología*, 9 (26), pp. 231-242. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v9i26.5569>
- Gregorio de Nisa (2000). *La virginidad*. Mateo-Seco, Lucas F. (Ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gregorio Magno (2010). *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios*. Madrid: Trotta.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Peludo, Gaspar (2015). “La pobreza en los santos padres de la Iglesia”, en: *Almogaren*, (56), pp. 107-137.
- Holstein, Henri (1948). “L’exomologèse dans l’Adversus haereses de S. Irénée”, en: *Recherches de science religieuse*, 35, pp. 282-288.
- Ingalls, Daniel H. H. (1962). “Cynics and Pāsupatas: The Seeking of Dishonor”, en: *Harvard Theological Review*, 55 (4), pp. 281-298. DOI: <https://doi.org/10.1017/S001781600000794X>
- Jaeger, Werner (1953). “Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos”, en: *Revista de Estudios Políticos*, (67), pp. 17-48.
- Jonas, Hans (2003). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- Juan Casiano (2000). *Instituciones cenobíticas*. Zamora: Monte Casino.
- Juliano (1982a). “Contra el cínico Heraclio”, en: *Discursos VI – XII*. Madrid: Gredos.
- Juliano (1982b). “Contra los cínicos incultos”, en: *Discursos VI – XII*. Madrid: Gredos.
- Kierkegaard, Søren (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Leff, Gordon (1967). *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-c. 1450*. Manchester: Manchester University Press.
- Lerner, Robert Earl (1972). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Long, Anthony A. (2000). “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, en: Braucht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral, pp. 45-68.
- Luciano (1990). “Sobre la muerte de Peregrino”, en: *Obras III*. Madrid: Gredos.

- Martín García, José A. (ed.) (1994). *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*. Madrid: Gredos.
- Martín García, José A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Akal: Madrid.
- Martínez Sierra, Alejandro (1967). “Teología penitencial de S. Paciano de Barcelona”, en: *Miscelánea Comillas*, 47-48, pp. 75-94.
- Monge, Julia (2019). “La revolución como ascesis de una ética materialista en Michel Foucault”, en: *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, 15, pp. 116-136. DOI: <https://doi.org/10.1344/oxi.2019.i15.28641>
- Müller Junior, Guilherme y de Araújo Junior, Adriano F. (2020). “Manet como cínico moderno: Foucault e o estilo cínico nas obras de Manet”, en: *Viso Cadernos de estética aplicada*, 14 (27), pp. 128-151. DOI: <https://doi.org/10.22409/1981-4062/v27i/373>
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (2000). “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral, pp. 430-475.
- Piazzentini, Priscila (2015). *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp.
- Platón (1988). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Porion, Jean-Baptiste (1954). “Introduction”, en: Hadewijch d’Anvers, *Écrits mystiques des béguines*. París: Seuil.
- Prozorov, Sergei (2017). “Foucault’s Affirmative Biopolitics: Cynic Parrhesia and the Biopower of the Powerless”, en: *Political Theory*, 45 (6), pp. 801-823. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591715609963>
- Sayre, Farrand (1948). *The Greek Cynics*. Baltimore: J. H. Furst Company.
- Simón Palmer, José (ed.) (2014). *La vida sobre una columna. Vida de Simeón estilita, por Antonio; y Vida de Daniel estilita, por Anónimo*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Vide Rodríguez, Vicente (2016). “Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla”, en: *Perseitas*, 4 (2), pp. 153-175. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2011>
- Zepke, Stephen (2014). “Foucault y el arte: del modernismo a la biopolítica”, en: *Nómadas*, (40), pp. 100-113.