

Ubú aclamado. Una disertación foucaultiana sobre la funcionalidad política de lo grotesco¹

Juan Horacio de FreitasUniversidad Academia de Humanismo Cristiano ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.103325>

Recibido: 08/07/2025 • Aceptado: 17/11/2025

Resumen: Una fugaz reflexión sobre la así llamada por Foucault “soberanía grotesca”, asociada a la figura jarryana de Ubú rey, se asoma al comienzo de *Les Anormaux* en medio de una suerte de prólogo al abordaje del perito psiquiátrico, tema nuclear del curso. Las poquísimas palabras que allí son dedicadas a dicha soberanía contrastan sobremanera con la gran importancia que, con esas mismas palabras, se le otorga, produciendo la sensación de que un asunto político fundamental quedó suspendido. De entre las diversas inquietudes que suscita el breve análisis foucaultiano en torno a esa manifestación grotesca del poder, nosotros nos preguntaremos por su funcionalidad, o, dicho de otro modo, por la razón estratégica de su surgimiento, para lo cual nos serviremos de otros textos del corpus foucaultiano, y en especial del análisis sobre el monarca cínico en *El coraje de la verdad*, el cual consideramos particularmente provechoso para esta tarea.

Palabras clave: Foucault; Grotesco; Cinismo; Popular; Ubuesco.

^{EN} Ubu acclaimed. A Foucauldian dissertation on the political functionality of the grotesque

Abstract: A fleeting reflection on what Foucault calls “grotesque sovereignty,” associated with the Jarryan figure of Ubu Roi, appears at the beginning of *Les Anormaux*, as part of a sort of prologue to the treatment of the psychiatric expert –the central theme of the course. The very few words devoted to this sovereignty stand in sharp contrast to the great importance they appear to confer upon it, producing the impression that a fundamental political issue has been left in suspension. Among the various questions raised by Foucault’s brief analysis of this grotesque manifestation of power, this paper will inquire into its functionality –or, in other words, into the strategic rationale behind its emergence. To do so, it will draw on other texts from Foucault’s corpus, especially his analysis of the Cynic monarch in *The Courage of Truth*, which is considered particularly fruitful for this task.

Keywords: Foucault; Grotesque; Cynicism; Popular; Ubuesque.

Sumario: El poder bufo en Foucault. Tras la pista de la soberanía grotesca. La monarquía perruna. Ubú popular. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: de Freitas, Juan Horacio (2026). Ubú aclamado. Una disertación foucaultiana sobre la funcionalidad política de lo grotesco. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.103325>

“[...] el Gran Tatur sabía hablar
a la manera del pueblo.
Y conocía la sabiduría popular,
al menos en su letra.”

Jorge Zalamea (2018, p. 54)

El poder bufo en Foucault

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto FONDECYT Regular N.º de folio 1251791, titulado “La política a partir de las prácticas de gobierno. Análisis de la pastoral cristiana en Foucault”.

La noción deonomástica *ubuesco*, inspirada por el nombre del protagonista de una saga dramática de Alfred Jarry inaugurada con la célebre obra *Ubu Roi*, ocupa un lugar relativamente marginal en el *corpus* foucaultiano y brota en él de forma momentánea. Es usada por Foucault menos de una decena de veces y comentada tan solo en las clases del 8 y 15 de enero de 1975 en el Collège de France, primera y segunda sesión del curso *Les Anormaux*,² con el objetivo de describir un tipo de discurso articulado por el peritaje psiquiátrico en materia penal que se distinguiría por manifestar simultáneamente tres rasgos: deciden sobre la vida y la muerte, se pretenden verdaderos y son hilarantes (Foucault, 1999, pp. 3-12). Para mostrar la importancia y alcance del fenómeno que ostenta dicha noción en la historia del poder, Foucault traslada provisionalmente la atención desde el ámbito del peritaje médico-legal hacia el de la soberanía, movimiento que, por lo demás, armoniza con la condición monárquica (Jarry 1966, p. 66) –y no solo de sabio *patafísico* (1966, p. 202)– de Padre Ubú. En este momento del análisis foucaultiano nos topamos con un tan expedito como sugerente esbozo de esta forma de gobierno a la que se le adjudica una serie de cualidades no precisamente honrosas, tales son la infamia, la ridiculez, la absurdidad, la indignidad, la abyección y la violencia, si bien se advierte que lo *ubuesco* no es entendido allí como “epíteto injurioso” (Foucault, 1999, p. 12).

Ahora bien, incluso siendo tan conocida la singularidad de las menciones a lo *ubuesco* en *Les Anormaux*, todavía podría un lector conocedor reaccionar comprensiblemente a nuestro señalamiento sobre la presunta fugacidad del abordaje que Foucault hace del tipo de soberanía así adjetivada, indicando que, después de todo, sería tan solo un matiz de uno de los temas que el autor trabajó con mayor tesón a lo largo de su producción intelectual, si bien con otras nomenclaturas, a saber, el de la irrisoria –que refiere lo bufo, lo ridículo y lo despreciable–, la endeblez, la contingencia y la arbitrariedad de los *poderes*, o, más concretamente, de los saberes, las instituciones y los modelos psicagógicos que, aun presentándose como universales, necesarios e incuestionables, sometidos a un análisis arqueogenealógico terminan por mostrarse mutables, parciales e históricamente condicionados.³ En consecuencia, ninguna marginalidad y parco tratamiento del asunto en cuestión en el interior del *corpus* foucaultiano que sea lícito indicar ni, aún menos, lamentar, sino apenas una falta nuestra debida a una especie de fetichismo u obnubilación nominal ante el susodicho vocablo, cuando lo adecuado sería atender el fenómeno que él significa. No obstante, si examinamos con más detenimiento la forma en la que Foucault describe aquella *ubuedad*, nos percataremos con facilidad de que remite a algo más puntual y bastante menos persistente en el itinerario foucaultiano que la *irrisoria fundamental del poder*; ella hace alusión a un mecanismo en el que es la instancia misma que ejerce el mando la que se exhibe voluntariamente con aquellas cualidades que mencionamos arriba, como si se enorgulleciera de ellas o como si fueran el signo, el emblema, de su soberanía.

Expliquémonos: una cosa es poner en evidencia la risible exigüidad del poder, tal como hemos dicho que hace Foucault, pero también, a su modo, los bufones, los caricaturistas, las sociedades estudiadas por Pierre Clastres⁴ –citado por Foucault (1999, p. 13)–⁵ o el niño del cuento de Andersen, que al ver al monarca tal como estaba a la vista, más acá de sus tan regios como invisibles oropeles metafísicos, exclamó: “¡Pero si va desnudo!” (Andersen, 2006, p. 16); otra muy distinta es que ese bufón, que tiene su lugar tradicional ante la corona, rebajando, ridiculizando y exponiendo lo entronizado a través de un pacto parresíastico, y del que Foucault dirá en “La folie et la société” que es “la verdad en una suerte de estado libre” (Foucault, 1994b, p. 488), sea él mismo el coronado; o que el emperador, de manera pueril y antes de que brote la ingenua insolencia de algún niño, exclame entre estentóreas risotadas “¡Pero si voy desnudo!”; o que adelantándose a cualquier sociedad que procure limitar los efectos de poder de su líder, sea precisamente este quien decida transparentar su arbitrariedad terrorífica mientras hace chanza de sí y los otros entres bailes y cantos arlequinescos. La inquietud que nos surge ante esta estética-política,⁶ de la que Foucault (1999, p. 12) dice que “De Nerón a Heliogábalo [...] se puso perpetuamente en acción en el funcionamiento del Imperio Romano”, es la de saber si ella cumple una función táctica en el ejercicio del poder, saber si esta *aléthourgia*⁷ bufa del soberano, expresada “en su realidad física, en su vestuario, en sus gestos, en su cuerpo, en su sexualidad, en su forma de ser” (p. 12), no es tanto un perfil psicológico de la personalidad autoritaria como sí un mecanismo

² También se la refiere de pasada, sin tratamiento alguno y apenas remitiendo a lo dicho en las dos primeras clases de *Les Anormaux*, en las últimas líneas del curso, en la clase del 19 de marzo de 1975. Por otra parte, encontramos una carta de Foucault enviada desde Varsovia a un amigo, datada el 22 de noviembre de 1958, en la que se cita con cierta libertad la frase final de Alfred Jarry en su discurso de presentación inaugural de *Ubu Roi*: “Ya sabéis que Ubú tiene lugar en Polonia, es decir, en ningún sitio” (Foucault, 1991, p. 22). (En caso de que el nombre del traductor no se exponga en la bibliografía, deberá entenderse que la traducción es nuestra).

³ Es una consecuencia de lo que podríamos llamar *el optimismo foucaultiano*: “Mi optimismo consistiría más bien en decir: tantas cosas pueden cambiarse, aunque sean frágiles, ligadas más a contingencias que a necesidades, a más arbitrariedades que a evidencias, a contingencias históricas más complejas pero pasajeras que a constantes antropológicas inevitables...” (Foucault, 1994a, p. 182). De entre la extensa bibliografía sobre este asunto, nos parece particularmente esclarecedor: Álvarez Yágüez (2015, pp. 7-57).

⁴ Un análisis comparativo entre la risa en los análisis etnológicos de Clastres y la risa *ubuesca* tal cual la entiende Foucault lo encontramos en: Batista Candido y Fortes Ribas (2024).

⁵ La fuente referida por Foucault es: Clastres (1974).

⁶ Si bien Hadot ha obviado la importancia política de lo estético en la obra de Foucault, a quien, por lo demás, acusa de “dandismo” (Hadot, 2009, p. 254), lo cierto es que este último no dejó de explicitar la importancia de este conjunto conceptual –lo estético y lo político– al hablar de lo que denominó “estética de la existencia”: “Es el signo de una vida que es al mismo tiempo estética y política, estando ambas directamente vinculadas. Porque si quiero que la gente me acepte como rey, debo poseer algún tipo de gloria que me sobreviva. Y esta gloria no puede disociarse de su valor estético” (Foucault, 1994c, p. 395).

⁷ Al afirmar que estamos ante una forma *aléthúrgica*, sostenemos que se trata de una forma más o menos ritual de producción de la verdad (Foucault, 2010a, p. 19) a través de la cual el *hēgemōn* (el que dirige) se legitima, se sostiene, se reconoce y se fortalece (Foucault, 2010b, pp. 8-9).

que puede brindar ventajas objetivas para el ordenamiento, la dirección o el control de los hombres. En otras palabras, queremos saber si es posible entender la soberanía *ubuesca* como una tecnología política potencialmente eficaz en la tarea “si no exactamente de gobernar, sí al menos de dominar” (Foucault, 1999, p. 12).

Ante esta inquietud conviene examinar con minuciosidad lo poco que al respecto explicita Foucault. En primer lugar, notamos que el vocablo *ubuesco* aparece en *Les Anormaux* como sinónimo de *grotesco*, concepto que adquiere en este curso una particular relevancia, lo que se evidencia, por un lado, al insistirse en la precisión de su uso, aclarando que la referencia a él será “en sentido estricto,” o “si no absolutamente estricto, al menos sí un poco ajustado o serio”; y, por el otro, porque no se le considera un mero accidente o fallo en la historia del poder, sino, opuestamente, “una categoría precisa del análisis histórico-político” que apunta al ejercicio de una potestad que desborda el marco institucional que la permite y la media, así como a la “maximización de los efectos de poder a partir de la descalificación de quien los produce” (Foucault, 1999, p. 12). Este poder grotesco, o sea, maximizado y desbordado por su propio desprestigio y ridiculez, toma un papel tan protagónico para Foucault que incluso se referirá a él en términos de consustancialidad y origen:

Me parece que este es uno de los *engranajes inherentes* a los mecanismos del poder. El poder político, al menos en ciertas sociedades y, en todo caso, en la nuestra, puede darse, se ha dado efectivamente, la posibilidad de transmitir sus efectos, es más, de encontrar el *origen de sus efectos*, en un rincón manifiestamente, explícitamente, voluntariamente descalificado por lo odioso, lo infame o lo ridículo (Foucault, 1999, p. 12).

A pesar de que este mecanismo de autodescalificación “casi teatral” es descrito como un fenómeno político tan fundamental, uno de los “procedimientos esenciales de la soberanía arbitraria” (Foucault, 1999, p. 13), no encontramos una explicación satisfactoria de la función que cumple como parte de la constitución del poder soberano ni en qué sentido los efectos de este encuentran su origen en dicho mecanismo. Lo más próximo a esto es un breve comentario en el que Foucault aduce a una lógica análoga al *handicap principle* de Amotz y Avishag Zahavi (1997), según el cual mientras más estorbosa para la sobrevivencia es el atributo de un determinado espécimen (la aparatosa cola de un pavo real o la pesada cornamenta de un reno), más claramente muestra su superioridad al lograr imponerse a pesar de ello; los *handicaps* –que en un contexto deportivo pueden ejemplificarse con la decisión de prescindir de la reina por parte de un jugador de ajedrez muy diestro o con la puntuación de varios golpes con la que comienza un golfista más hábil– “permiten a un animal individual demostrar su calidad” (Zahavi, 1997, p. 16). En ese sentido, se expone un caso en el que la minusvalía podría ser entendida como la paradójica señal de un exceso. Otro tanto sucedería con el soberano *ubuesco*: mientras más ridículo, más imbécil, más ignorante, más inaceptable y más descalificado respecto a la instancia mediadora que lo habilita y modera, más muestra un *plus* de poder respecto a dicha instancia;⁸ si incluso siendo infame llega a ser soberano es porque posee una fuerza o una envergadura que desborda la institucionalidad que, en principio, se opondría a que gobernara, o al menos que lo hiciera de tal modo, lo que hace patente que su hegemonía no solo no es fortuita, sino que, muy por el contrario, es insoslayable (Foucault, 1999, p. 13).

Es notable cómo Foucault va estrechando el lazo entre ridiculez y despotismo mientras se extiende sobre el asunto, al punto de que no se logra discernir a partir de lo expuesto si la razón por la que la hilarante “soberanía grotesca,” que es a su vez un “terror *ubuesco*” (Foucault, 1999, p. 12) que actúa según una “racionalidad violenta” llevada a un “punto extremo,” se encuentra en que la tiranía tenga una tendencia a exhibirse irrisoria a través de un “histrión loco” (Foucault, 1999, p. 13; las cursivas son nuestras) –lo que no parece soportar un examen histórico–; o, en cambio, en que la indignidad, la arlequinada, la imbecilidad, la bufonería o, en resumidas cuentas, todo lo que engloba la figura de Ubú como paradigma ético y estético, implique y anuncie en el interior del marco político oficial un exceso que termina desembocando en el autoritarismo, la violencia y el terror. Este y otros enigmas sobre este fenómeno político que Foucault ejemplificará no solo con Nerón y Heliogábalo, sino también con Mussolini “teatralmente disfrazado, diseñado como un payaso, como un bufón” (Foucault, 1999, p. 13) y con Hitler –que en el ocaso de su mandato solo pedía la destrucción total y comer tortas de chocolate hasta reventar (Fest, 1974, p. 386)–, y del que dirá que no ha sido aún teorizado a pesar de ser la principal inquietud de Shakespeare, quedaron irresolutos en *Les Anormaux*, debido a que, si hemos de creerle al propio Foucault (1999), no tenía “ni la fuerza, ni el coraje, ni el tiempo” (p. 14) para dedicarse a ello.

Tras la pista de la soberanía grotesca

Es cierto que el poder grotesco aparece, si bien en términos diversos, en otros momentos del *corpus* foucaultiano, aunque casi siempre de forma momentánea o satelital. Por ejemplo, en el propio curso de *Les Anormaux*, un par de sesiones después de su disertación sobre lo *ubuesco*, se habla de una figura que está claramente vinculada al asunto que nos concierne: la del “monstruo político”, la representación dieciochesca del “monarca despótico”, del “rey tiránico”, que se caracterizaría por imponer “su violencia, sus caprichos, su sinrazón como lógica general o como razón de Estado” (Foucault, 1999, pp. 84-87). No obstante, en toda esta figuración caricaturesca del rey monstruoso, del soberano feral, incestuoso y antropofágico,

⁸ No deja de ser cierto que lo *ubuesco* puede encontrarse más en la institución administradora de poder (o en el saber sobre el cual se lo administra) que en sus agentes específicos, siendo este el caso del perito psiquiátrico-judicial que examina Foucault en *Les Anormaux*. Sin embargo, su *ubuecidad* no puede ser concebida sino en tanto que se enmarca en un contexto institucional de relativa sensatez o normalidad, o en la que al menos se pretende simular la propia irrisión. De cualquier modo, aquí nos concierne específicamente el caso de la soberanía *ubuesca*, que, como observamos en la revisión de la primera clase del curso del 75 en el Collège, pone el acento en la figura del mandatario en contraste con la institucionalidad que le permite gobernar.

realizada principalmente por los enemigos del absolutismo y que tuvo como blancos paradigmáticos a Luis XVI y María Antonieta –“la pareja de monstruos, ávidos de sangre, tanto chacal como hiena” (Foucault, 1999, p. 90)–, no encontramos pista alguna para alcanzar el objetivo que nos planteamos: comprender las motivaciones prácticas de la autopresentación del soberano como grotesco. Tampoco las encontramos en los comentarios que hace Foucault sobre el poder penitenciario en aquella entrevista con Deleuze del 72 intitulada “Les intellectuels et le pouvoir”, en la que lo describe como “excesivo”, “pueril”, “infantil”, mostrándose a sí mismo “cínicamente” y “al desnudo” (Foucault, 1994d, p. 310), pero sin indagar en las motivaciones de que adquiera esta forma. Y lo mismo podríamos decir de las observaciones sobre cierto absurdo del poder en *Il Faut Défendre la Société* (Foucault, 2012, p. 18), de “los excesos de poder” en la entrevista con Shigehiko Hasumi (Foucault, 1994e, p. 401), de la materialización monstruosa de la “superproducción de poder” en “La Philosophie Analytique de la Politique” (Foucault, 1994f, p. 536) –refiriéndose explícitamente en los tres últimos casos al fascismo y al estalinismo–, o del “aspecto de Carnaval” del poder aterrador de los monstruos coronados (Foucault, 1975, p. 64). Por otra parte, el caso de Jorge III con el que nos topamos en *Le Pouvoir Psychiatrique*, el monarca maniaco que arroja sus inmundicias a sus atarácicos cuidadores (Foucault, 2003, p. 23), nos llevaría por una ruta distinta, la del soberano carnavalescamente descoronado por el poder disciplinar.

A nuestro entender, hay otros cuatro textos foucaultianos que, en cambio, creemos que sí arrojan algo de luz sobre la cuestión de la funcionalidad de la soberanía *ubuesca*: el prefacio que prepara Foucault (1994g) para *Les Juges Kaki* de Debard y Hennig, el segmento sobre el “principio Solzhenitsyn” en *Du gouvernement des vivants*, el comentario sobre el “libertinaje del príncipe” en *Subjectivité et Vérité* y toda la reflexión sobre la monarquía cínica en *El coraje de la verdad*. Por economía textual, pasaremos muy rápidamente por los tres primeros para luego detenernos en el último, que consideramos el más importante para nuestra tarea. En primer lugar, entonces, el prefacio al libro de Debard y Hennig (Foucault, 1994g), en el que se describe, por un lado, la maquinaria de los ya extintos *tribunaux permanents des forces armées* con una serie de descalificaciones equivalentes a las usadas previamente para referirse a la soberanía *ubuesca*⁹; y, por el otro, “la estúpida bonhomía del presidente” (Foucault, 1994g, pp. 138-139). En ambos casos se trataría de “lo grotesco” que, dice Foucault, “es indispensable para el poder” (p. 138). Paradójicamente, la razón de esta indispensabilidad no se encontraría tanto en una especie de negación u omisión de la gravedad ceremonial del proceso judicial –las bobadas del poder “no desvirtúan la ceremonia” (p. 138)–, sino en la propia inflexibilidad ritual que se protege banalizando cualquier entidad que problematice su funcionamiento: “Al desprestigiar a quienes juzgan, la tosquedad de los magistrados disminuye, hasta el escarnio, el problema de la justicia que imparten” (Foucault, 1994g, pp. 138-139). La razón de que los gestos grotescos, las humillaciones, las chanzas y los “contraritos” (p. 139) del poder que juzga aseguran el funcionamiento regular de los ritos a través de los cuales se aplica la ley es que dichos gestos neutralizan las fuerzas que potencialmente pueden cuestionarla o resistirse a ella, no solo porque las burlas cumplen su tradicional tarea de degradación e infravaloración de lo burlado, sino porque el absurdo, la sandez o el disparate producen una esfera de irracionalidad impermeable –decía Flaubert (1919) que “[l]a estupidez es algo inquebrantable, nada la ataca sin romperse contra ella” (p. 2)– ante la cual la crítica o la protesta, por muy sensatas que fueran, quedan inhabilitadas.

En el segundo texto que aquí nos interesa, el extraído de *Du Gouvernement des Vivants*, hallamos, en medio de la ejemplificación de algunas de las diferentes formas de veridicción política (formas en las que se constituye el poder a partir de la manifestación de la verdad), un tipo de ejercicio de poder que lograría conservarse y ejecutarse en todo su rigor gracias a la explicitación descarada de su funcionamiento terrorífico. A esta forma de veridicción Foucault la denominó “principio Solzhenitsyn” y “principio del terror” (Foucault, 2010b, p. 167). Ya Câmara Leme (2008) advirtió la cercanía entre el mecanismo descrito en este principio y el poder *ubuesco*: después de hacer notar que en ambos casos se trata de que el poder manifieste su inevitabilidad¹⁰ y de describir un tipo de discurso político al que denomina “mentira *ubuesca*” –que podría resumirse en esa célebre cita espuriamente atribuida precisamente a Solzhenitsyn que dicta: “ellos nos mienten, nosotros sabemos que nos mienten, ellos saben que sabemos que nos mienten, pero siguen mintiéndonos de cualquier modo”–, nos dice: “Atiéndase que estamos ante un desdoblamiento del principio del terror, o sea, la exhibición de la imbecilidad y la mentira de los gobernantes es una forma de fortalecer al poder; la fuerza de su engranaje es tanto más fuerte cuanto es notoria la imbecilidad que exhiben” (Foucault, 2008, p. 102). Câmara Leme (2008) se percata del carácter intrínsecamente terrorífico de lo *ubuesco*: el poder de la estupidez explicitada, de la exhibición de la verdad de la propia mentira como ejercicio soberano, de la manifestación escatológica y de la jovial exposición de la propia infamia ante la mirada pública está en que produce *terror* –no debe ser casual que la primera noción que Foucault adjetiva con el término *ubuesque* es precisamente la de *terreur*–, y la función política de este, que en *Du Gouvernement des Vivants* es asociado a las fórmulas “gubernamentalidad en estado desnudo” y “en estado cínico” (Foucault, 2010b, p. 17), es la de paralizar. Si el grotesco *Ubú* coronado congela de pánico todo a su vuelta es precisamente por ser monstruoso, es decir, no por ocultarse, sino al contrario, por un colmo de visibilidad, por un exceso de mostración –“Un monstruo es siempre un exceso de presencia” (Gil, 2006, p. 75)–, más allá de cualquier límite natural o velo nómico que esperaríamos en un principio que restringiera su ambición o disimulara su necesidad.

⁹ “La saña y la vulgaridad de los fiscales, la estupidez de los jueces, la canallada en común” (Foucault, 1994g, p. 138).

¹⁰ “Para demostrar de manera impactante la *ineludibilidad*, la *inevitabilidad* del poder” (Foucault, 1999, p. 13); “se vuelve intangible e inevitable” (Foucault, 2010b, p. 17).

Pasemos ahora al texto sobre el “libertinaje del príncipe” que encontramos en el curso en el Collège de 1981, asunto que Foucault confiesa que le viene preocupando desde hace mucho tiempo (Foucault, 2014, p. 285). Se trata aquí del análisis de una figura típica del imaginario sobre la Antigüedad romana, la del tirano que expresa su soberanía a través de un comportamiento sexual escandaloso, tanto por su espectacularidad como por violencia, tanto por su excentricidad como por ridículo. Recordemos que ya en *Les Anormaux* se afirma que entre los elementos que forman parte del teatro terrorífico que instaura el soberano *ubuesco* está, precisamente, “su sexualidad” (Foucault, 1999, p. 12).¹¹ La importancia de la sexualidad escandalosa en el marco político radica en que a través de ella se puede efectuar una serie de difuminaciones de fronteras que permiten la ampliación de los efectos de poder: con la sexualidad escandalosa el soberano comienza por indiferenciar el espacio nómico y la sexualidad que le caracteriza, el “sexo estatutario que hace de él un individuo masculino”, del espacio natural, bestial, de la cópula sin más que hace de él un macho (Foucault, 2014, p. 283); quien usa su autoridad política para mancillar el cuerpo de sus víctimas sexuales que, a su vez, se encuentran insertadas en otras instituciones, tal como la fidelidad conyugal, que también serán violadas. Y, a la inversa, él ridiculizará su propia dignidad política exponiéndose en los circos, frecuentando espacios infamantes, disfrazándose de prostituto y pavoneando su renuncia a plegar su poder, político y ético, sobre sí mismo, presentándose abiertamente como un “sujeto pasivo, voluntariamente, espectacularmente, teatralmente pasivo” (Foucault, 2014, p. 284), confundiendo a la vista de todos la división tradicional grecolatina entre el sujeto que gobierna por ser virilmente activo y el sujeto que por ser pasivo es gobernado, pasivo ante los otros y ante sus propias pasiones. Se esboza, entonces, otra figura del poder *ubuesco*: “el príncipe pasión” (Foucault, 2014, p. 286), el monarca que borra o desborda todos los confines del poder que se le ha concedido dando rienda suelta a la arbitrariedad indiferenciadora de sus pasiones.

La monarquía perruna

Tenemos, entonces, tres elementos más que explican en alguna medida la funcionalidad de la *ubuecidad* del poder: el carácter neutralizante del absurdo respecto a cualquier oposición sensata, la parálisis terrorífica que produce el desnudamiento del poder y la fuerza adiaforizante (*adiáforon* = indiferente) de la pasión que no reconoce límites nómicos. Aún nos faltaría tratar el texto que, según lo advertido, es el más importante para nuestra empresa: lo desarrollado por Foucault en torno a la soberanía cínica en el último de sus cursos en el Collège. Estamos al tanto de, al menos, dos artículos que han acudido a *El coraje de la verdad* para pensar el poder grotesco que surge en *Les Anormaux*: uno de ellos sería “Pouvoir risible, pouvoir du rire. Le grotesque et l’ubuesque selon Michel Foucault” de Arianna Sforzini (2017); y el otro, escrito en conjunto por Eduardo Rezendo y Flavia Schilling (2021), se titula “A infância e o (in)dzível: poder ubuesco, resistência e a possibilidade da justiça”. En el texto de Sforzini se trae a colación la figura del cínico foucaultiano para mostrar, por una parte, que el interés del filósofo de Poitiers por lo grotesco persiste incluso en el último de los cursos que imparte y, por la otra, que lo grotesco tiene para él una connotación ambivalente, a tal punto que, expresado en el cinismo clásico, hace patente “la posibilidad de practicar una resistencia” (Foucault, 2017, p. 52). Ahora bien, esta ambivalencia que encuentra Sforzini en el tratamiento que hace Foucault de lo grotesco no parece entreverla en el que este hace del cinismo. Al no preguntarse, por ejemplo, si Ubú es alineable en la “gran fuerza ‘tranhistórica’” (Foucault, 2017, p. 52) del cinismo, nos queda entonces un escenario de oposición simple y tajante entre el personaje de inspiración jarryana y el diogénico en el interior del campo de lo grotesco. El artículo de Rezendo y Schilling (2021), por su parte, descubre en la monstruosidad del poder *ubuesco* un potencial crítico, resistente y transformador¹², descubrimiento que está asociado en buena medida a una intuición que también tuvo Sforzini, a saber, que lo grotesco es un rasgo fundamental que comparten dicho poder y el cinismo, intuición que llevó a los autores a entender el estudio foucaultiano de la *parrhesía* cínica como “un claro ejercicio crítico en relación con la monstruosidad del poder *ubuesco*” (Foucault, 2024, p. 13). No obstante, muy pronto los autores marcan una escisión nítida, incluso una confrontación, concibiendo el cinismo como una inversión sistemática del “poder ridículo” de Ubú: inversión de su soberanía, de la naturaleza de su discurso y de su relación con la niñez (Foucault, 2024, pp. 14-17).

Nosotros también entendemos que *El coraje de la verdad* arroja luz sobre el poder *ubuesco*, sobre su función, sus motivos y su naturaleza, pero no apenas porque en él se aluda a lo grotesco, o porque gracias al retrato que allí se hace del filósofo perruno se devela la faz crítica de dicho poder, ni porque el cinismo pueda ser entendido como una inversión de Padre Ubú –más bien, en tanto inversión grotesca de los signos del poder tradicional, el soberano jarryano parece poder ocupar un lugar en la transhistoria del cinismo y, también, en la categoría foucaultiana ya antes mencionada de “poder en estado cínico”–. Lo que pretendemos sostener es que si el curso en el Collège del 84 nos ayuda a comprender mejor la soberanía *ubuesca* es porque en él, durante el comentario en torno al monarca cínico, encontramos el más detallado esbozo de ésta. Es probable que para quien haya prestado atención a la asociación foucaultiana entre cinismo y vanguardias estéticas, así como entre aquel e insurgencias políticas (Foucault, 2010a, pp. 196-202), sea inaceptable la idea de que este sea identificado con el grotesco Ubú. En otra ocasión ya intentamos mostrar

¹¹ También es llamativo que dos de los tres personajes romanos que menciona Foucault para ejemplificar la figura del príncipe desviado en *Subjectivité et Vérité* aparecen también en *Les Anormaux* para ejemplificar al soberano *ubuesco*: Nerón y Heliogábalo. El faltante sería Claudio (Calígula, por su parte, es referido en las fuentes a consultar del curso del 81 cuando se confronta el *De vita Caesarum* de Suetonio).

¹² “Mirar esa manifestación (poder *ubuesco*) como monstruosa implica reconocer en el monstruo también una función crítica”. Unas líneas más adelante dirán, respecto a la “inefabilidad *ubuesca*”, que “Ella es resistencia” (Rezendo y Schilling, 2021, pp. 11-12).

que el cínico foucaultiano no es tan solo una figura de resistencia (de Freitas, 2023), un “Contrapoder,” como diría Sloterdijk (1983), sino que con él también se encarna un poder hiperbólico. Para ello examinamos el retrato epictetiano del cínico que encontramos en *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010a, pp. 303-325), donde aparece como patriarca de la humanidad, vigilante universal, mensajero divino y asociado del régimen jupiterino (Epicteto, 1894, pp. 298, 303, 301, 311). También podríamos exponer los planteamientos de los autores que Foucault cita al momento de preguntarse por los estudios en torno a la transhistoricidad del cinismo –Paul Tillich (1953), Arnold Gehlen (2004), Klaus Heinrich (1966) y André Glucksmann (1981)–,¹³ dado que estos anudan estrechamente el fenómeno cínico –y no apenas el entendido como experiencia psico-social moderna, sino también el de herencia antisténica (Gehlen, 2004, pp. 7-16) y diogénica (Glucksmann, 1981, p. 185)– con el despotismo en general y el totalitarismo en particular (Foucault, 2010a, pp. 190-193).¹⁴ Y todavía sería pertinente vincular la caracterización que hace Foucault del cínico –tanto en el último de sus cursos en el Collège como en *L'Herméneutique du Sujet*–¹⁵ con sus comentarios en los 70 sobre cierto cinismo del poder (de Freitas, 2025). Pero, esta vez, quisiéramos destacar apenas el rasgo que evidencia la *ubuecidad* de esta soberanía cínica. Esto es: su acoplamiento de lo irrisorio con lo excesivo, de lo hilarante con la extralimitación, de lo paródico con lo violento, de lo ridículo con la desmesura, o, para ser más exactos, la hipertrofia de su potestad a causa precisamente de su adopción de las formas impúdicas y caricaturescas del bufón. Conviene recordar que el cínico foucaultiano es el que desvergonzadamente muestra “la vida en estado desnudo” –así como en *Du Gouvernement des Vivants* el poder cínico es, como ya citamos antes, una “*gouvernementalité à l'état un*”–, “la vida violenta” (Foucault, 2010a, p. 199), es el cuerpo risible de la verdad (p. 187), “el rey antirrey” (pp. 287-288), “el rey de irrisión” (pp. 299-300), el monarca que defeca públicamente (pp. 296-297),¹⁶ que invierte los signos mismos de la monarquía (pp. 317-318), es la monarquía bufa, el bufón coronado, la entronización bufonesca.¹⁷ En este sentido, el cinismo no es para Foucault apenas la “continuidad carnalesca” (p. 242) del *alethés bíos* (la *vida verdadera*), o, mejor dicho, precisamente por serlo es también la continuidad carnalesca del *alethés basileia*, de la *verdadera realeza* –siendo este el tema nuclear que aborda Foucault (2001, pp. 126-133) en sus conferencias en Berkeley al analizar el diálogo diogénico de Dión de Prusa en el que se enfrentan el sinopense y Alejandro Magno–. Los rasgos de dicha soberanía se dejan ver en el simple desplazamiento de los elementos que caracterizan al cinismo como “arte de existencia”, *téchne tou bíou* (Foucault, 2011, p. 248), al territorio de las tecnologías políticas: materialización pantomímica de los ideales presuntamente convenidos hasta hacerlos inaceptables¹⁸ –justo en esto consistiría el *parakharáttein to nómisma* (Julian, 1913, p. 90), la transvaloración de la moneda, que sería para Foucault (2010a, p. 252) el principio más distintivo del cinismo–, autotransparentación impúdica de sus prácticas (p. 256), exposición rudimentaria y carente de matices de la verdad sobre la que sostiene su acción (p. 218), indiferenciación de las fronteras institucionales –especialmente de lo público y lo privado (p. 184)–, apelación a lo natural ante un refinamiento civilizatorio entendido como desvío (p. 276) y el ejercicio de un poder excesivo sobre sí mismo que se despliega violentamente sobre los otros, lo que se explicita en ese pasaje en el que Foucault afirma:

El combate cínico, en consecuencia, no es el simple combate militar o atlético mediante el cual el individuo va a asegurar el dominio sobre sí mismo y, con ello, a ser benéfico [para los] otros. El combate cínico es un combate, una *agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla*, cambiarla en su actitud moral (su ethos), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir (Foucault, 2010a, p. 293).¹⁹

Estos rasgos de la “militancia cínica” (Foucault, 2010a, p. 196) comprendidos desde el paradigma de la planificación gubernamental nos remiten inmediatamente a aquellos regímenes despóticos del siglo XX que Foucault no solo entendió como *ubuescos*, sino también como cínicos.²⁰ De este modo, podemos ver que Foucault, al centrarse en el carácter transvalorador del cinismo independientemente de que este se efectúe como práctica de libertad o de dominio, desde una instancia coaguladora de poder o desde una descoagulante –y, en efecto, no hay nada que nos indique que exista una relación de necesidad entre transvaloración cínica y resistencia; para decirlo con Glucksmann (1981): “sin importar que lo haga de abajo a arriba o de arriba abajo,” el cínico “inaugura la fiesta” (p. 229)–, permite que la irrisoria, infame y grotesca hegemonía de Ubú pueda ser reconocida como un brote particular en la historia del cinismo, entendido este no apenas como

¹³ Sobre la importancia de esta obra en la comprensión foucaultiana del cinismo: de Freitas (2022, pp. 139-158).

¹⁴ Sobre la lectura foucaultiana de estas fuentes germánicas: de Freitas (2021, pp. 323-336).

¹⁵ Recordemos que aquí, al describir el “papel algo agresivo” del cínico, dice Foucault que este consiste en “desequilibrar de alguna manera, perturbar al individuo en su modo de existencia y *obligarlo*, tirando de él, empujándolo, a adoptar otro modo de existencia” (Foucault, 2011, p. 148).

¹⁶ El aludido diálogo diogénico en el que el sinopense aparece defecando públicamente es: Dio Chrysostom (1932, pp. 398).

¹⁷ La posibilidad de entender el vínculo entre el rey y el bufón como una escisión en dos caracteres que se encontraban concentrados en la figura del cínico puede extraerse del modo en el que Foucault comprende el funcionamiento de aquel: “el bufón al lado del rey, la contracara del rey, en cierto sentido el antirrey, la caricatura del rey, situado en el extremo opuesto a él y, al mismo tiempo, el más cercano, su confidente, el único que puede hablarle con libertad, utilizar con él la *parrhesia*, y quien, más aún que el rey, conoce la verdad y conoce, además, la verdad del rey. El rey y su bufón marcan cierta transformación del tema de la monarquía de irrisión” (Foucault, 2010a, p. 299). Del mismo modo se abre la posibilidad de entender el poder *ubuesco* como el reencuentro, esta vez simbiótico, de esas dos figuras.

¹⁸ “[C]ómo puede decir el cinismo, en el fondo, lo que dice todo el mundo y hacer inadmisible el hecho mismo de decirlo?” (Foucault, 2010a, p. 245).

¹⁹ Las cursivas son nuestras.

²⁰ Tal es el caso del régimen estalinista implicado en el ya comentado “príncipe de Soljenitsyne”.

“categoría moral” (Foucault 2010a, p. 189), sino también política. En un primer momento puede que se nos haga más clara la eficacia del cinismo como mecanismo político de resistencia, en tanto develador paródico de la verdad que una institución concentradora de poder disimula para su propia conservación, pero el propio Foucault no escatimó esfuerzos en mostrar que este cinismo es él mismo un ejercicio de poder excesivo, del que en cierto sentido ya venía hablando en los 70 cuando se refería al poder (en estado) cínico. Es cierto que afirmar, sin más, que el poder *ubuesco* puede ser entendido como una persistencia cínica no nos dice nada sobre nuestra inquietud central: la de la razón táctica de su apropiación en la esfera política, así como los motivos por los que ese mecanismo carnalesco y de carnavalización²¹ que caracteriza al cínico Ubú logra entronizarse y, más específicamente, cómo es capaz de hacerlo en nuestras sociedades, cómo es capaz y cómo, de hecho, agiliza la entronización misma. Dado que ya establecimos aquí una asociación entre terror *ubuesco* y monarquía cínica, soberanía grotesca y poder “en estado cínico”, urge volver a nuestra cuestión nuclear: la de la funcionalidad de lo *ubuesco* en la política, la razón práctica de la indignidad allí donde se lleva a cabo el gobierno de los otros, pero tomando en consideración dicha asociación.

Ubú popular

Además de las ya enumeradas, Foucault resalta otra característica del cinismo, de la filosofía cínica, del *bíos kynikós* y, por tanto, también de su poder, que, al igual que la mayoría de los estudios emprendidos sobre este asunto, hemos eludido hasta ahora, siendo, no obstante, crucial para nuestra tarea. Se trata de una característica que Foucault (2010a, p. 218) relaciona con la rudimentariedad de la doctrina cínica, pero que se encuentra también estrechamente ligada a la ya aludida “continuidad carnalesca,” que implica a su vez lo pantomímico-paródico (García Calvo, 2018, pp. 67-68), lo obscuro espectacular (del Campo Tejedor, 2008, pp. 133-157) y la exaltación de lo natural (Prat i Carós, 1993, pp. 280-282); nos referimos a su condición de “movimiento popular” (Foucault, 2010a, p. 202). Foucault se extiende en este asunto en la clase del 7 de marzo de 1984, donde explica que el discurso cínico “se dirigía a un gran público, por consiguiente poco instruido, y su mismo reclutamiento se hacía al margen de las élites cultas que se dedicaban habitualmente a la filosofía” (Foucault, 2020a, p. 218), y se sirve como ejemplos, por una parte, de la descripción que hace Luciano de los adeptos al cinismo en “Los fugitivos”, dado que allí se los presenta como mercenarios, esclavos y trabajadores de baja estofa, a medio camino entre la multitud; y los filósofos, que ambicionan la dignidad sociopolítica que brinda la filosofía (Lucian, 1936, pp. 66-77). Y, por la otra, del trigésimo segundo discurso de Dión Crisóstomo, donde aparecen como una canallada no pequeña y hedionda a mercado que ocupa los callejones, los puertos y los pórticos de los templos mendigando, haciendo bufonadas y sacando provecho de la ingenuidad de malandrines y marineros (Dio Chrysostom, 1940, p. 180).

Esta popularidad del cinismo es ya destacada por Foucault en *L'Herméneutique du Sujet*, al tratar la crítica senequiana “de la elocuencia popular, cuando alguien, dirigiéndose a toda una multitud, pronuncia un discurso violento y enfático”, que, para Foucault (2011), está claramente dirigida a los cínicos, “esos oradores populares [...] que tuvieron un papel tan importante en estas formas de predicación, de dirección colectiva, etc.” (p. 383). En la descripción que aquí se hace de este ruidoso pregón cínico –que nos recuerda al discurso del protagonista de *Ubu Roi* al presentarse ante el entusiasmado pueblo como soberano en la última escena del primer acto (Jarry, 1966, pp. 48-50)– encontramos un discurso de “moralización popular” (Foucault, 2011, p. 383) que, a través de la implantación de una especie de escenario teatral donde predominan pataleos, bramidos, sacudidas de brazos, alzamientos de puños, etc., produce continuos golpes de efecto para despertar pasiones en la multitud lo suficientemente fervorosas como para eludir cualquier intervención de la lógica, la razón o la verdad (Foucault, 2011, pp. 383-384).²² Volvemos a dar con esta descripción del cinismo como movimiento popular en los cursos que Foucault imparte en Berkeley, más específicamente al momento de desplegar su análisis de la *parrhesía* cínica como “actividad pública”, la cual tendría entre sus principales expresiones la “predica crítica”, llevada a cabo ante grandes multitudes en escenarios festivos; la “conducta escandalosa”, a través de gestos escatológicos, entronizaciones bufonescas o todo tipo de inversiones carnalescas de roles; y el “diálogo provocativo”, que Foucault (2001, pp. 117-119) ejemplifica con el ya citado diálogo diogénico de Dión de Prusa. Finalmente, encontramos una interesante disertación sobre el carácter popular del cínico en *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, donde, además de resurgir la cuestión de la predica popular cínica y su hábitat natural –las plazas, los teatros, las encrucijadas, los juegos, las fiestas, en medio del ajetreo social y la multitud (Foucault, 2008, p. 349)–, se dice de él que:

situó la relación entre el decir la verdad filosófica y el ejercicio del poder político en la arena pública. Los cínicos son hombres de la calle, hombres del ágora. Son hombres de la plaza, y también hombres de opinión [...]. En este sentido, si se quiere, los cínicos siguen siendo hombres de la ciudad, y perpetuarán estas tradiciones de la ciudad, la plaza pública, etc., hasta el Imperio Romano (Foucault, 2008, p. 269).

Hay pocas dudas de que el éxito cultural del cinismo, su adhesión en el imaginario occidental, a pesar de no contar con un nítido cuerpo doctrinal; la persistente representación de sus integrantes en las artes plásticas y la literatura –mucho más que la de cualquier otro movimiento o figura filosóficos, a excepción, quizás,

²¹ También Pío Baroja (1948) habría dicho que: “Otro demonio desatado en época carnalesca es el demonio del cinismo” (p. 821).

²² Foucault piensa, sobre todo, en la epístola 40 de Séneca a Lucilio, cuando aquél sentencia que: “aquel (discurso) que gusta al pueblo no contiene verdad. Pretende alborotar a la turba y arrebatarse con su ímpetu los oídos descuidados, no se presta a examen, se esfuma” (Séneca, 1979, pp. 246-266).

de Sócrates– y, en definitiva, la descomunal celebridad que arrastra hasta hoy se debe en gran medida al carácter popular que advertimos en él, a sus medios de difusión basados en el uso del grosero y rebajador lenguaje de la plaza pública, su participación en los escenarios festivos frecuentados por la mayor parte de la población, su práctica proselitista entre los sectores más desfavorecidos de la sociedad y por servirse no apenas de la articulación textual, sino, sobre todo, de la ejemplaridad, puesta en acción a través de la obscena, hilarante y espectacular exposición de la propia existencia, haciendo de ésta una dramaturgia humorística.²³ ¿Y no se sirve también la gubernamentalidad *ubuesca*, que hemos entendido como un momento en la transhistoria del cinismo, de la explotación de estos tópicos de la cultura popular como respuesta combativa ante una presunta “cultura oficial”²⁴ o *establishment*? ¿acaso no son las invectivas de los *Ubús* de turno a las formas solapadas y sibilinas de la política tradicional una mera amplificación y oficialización –gracias a su exposición desde el pedestal del que presiden– de los discursos y, sobre todo, las formas discursivas que espontáneamente circulan, ya no en las ferias, sino en los nuevos espacios virtuales de congregación de multitudes? Siendo este el caso, lo excesivo del soberano *ubuesco*, su grotesco, radicaría en su condición de resonante popular, y también su éxito, la aprobación por parte de los gobernados de que los efectos de su poder sobrepasen el marco institucional que debería encorsetarlos, se explica de este modo, por un efecto de complacencia ante el autorreconocimiento espectacular en la figura entronizada.

Tenemos entonces, después de todo, cinco explicaciones posibles extraídas del propio itinerario intelectual foucaultiano –y no excluyentes entre sí–, de la razón práctica de la *ubuecización* del poder soberano: primero, la encontrada en el propio texto del que surge la alusión a lo *ubuesco*, *Les Anormaux*, donde la indignidad entronizada es entendida como la exhibición de una insumisión y desprendimiento, incluso supremacía, respecto a los compromisos implicados en el cargo que ostenta. Luego, en el prólogo al libro de Debarb y Hennig (Foucault, 1994g), se develó el mecanismo a través del cual la trivializadora vileza de los administradores del poder sirve para generar una inexpugnable esfera de protección de los ritos a través de los cuales lleva a cabo sus enjuiciamientos. En tercer lugar, estaría el potencial paralizador de la disparatada y aterradoramente arbitrariedad del soberano diáfananamente expuesta. La cuarta explicación, extraída de *Subjectivité et Vérité*, apuntaría a la capacidad que tiene la exposición de la propia infamia desde el sitio para producir un efecto disolvente de los límites nómicos. Por último, se comprendería la función política de lo *ubuesco*, incluso su entronización, si, sobre todo, se lo entiende como una forma de lo que Foucault entendió bajo el nombre de “poder cínico”: que exista tal compenetración entre cinismo y plebe, que los discursos y gestos de aquél sean tan contagiosos entre los sectores populares, que sepa conjugar tan hábilmente la grosera franqueza del teatro cómico –espacio privilegiado de la *parrhesía* (Jaeger, 1996, p. 330)– y el ejercicio psicagógico en la esfera pública a través del pregón apasionado, que desplace las dinámicas del mercado, de los lupanares, de las fiestas periódicas, con su risa, su lenguaje soez, su impudicia, su celebración de la materialidad de la existencia, su escatología, así como también su violencia y su dispartar payasesco ya no solo al territorio filosófico, sino también al político-institucional, y viceversa, traslade la filosofía y la política oficial al *topos* del vulgo, como lo hizo el cínico-patricio Marco Favonio, que usaba su autoridad como edil para organizar espectáculos humorísticos y fiestas prosaicas (Plutarco, en Martín García, 2008, pp. 691-692); o que, en definitiva, el cinismo sea un fenómeno propio de la cultura popular. Todo esto es un factor a tener en cuenta para explicar los continuos triunfos políticos, incluso en nuestros días, de los *cínicos Ubús*.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Yagüez, Jorge (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 11-71). Biblioteca Nueva.
- Andersen, Hans Christian (2006). El traje nuevo del emperador (Francisco Antón, Trad.). En F. Antón (Ed.), *El ruiseñor y otros cuentos* (pp. 7-17). Vicens Vives.
- Bajtín, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (Julio Forcat y César Conroy, Trad.). Alianza.
- Bajtín, Mijail (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski* (Tatiana Bubnova, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijail. (2019). Nueva introducción al libro *La obra de Rabelais y el problema de la cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (1949-1950) (Norberto Zúñiga Mendoza, Trad.). *Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura*, (30), 41-60.
- Baroja, Pío (1948). Los demonios del carnaval. En *Obras completas de Pío Baroja: Vol. 5* (pp. 819-823). Biblioteca Nueva.
- Batista Candido, Gisele y Fortes Ribas, Thiago (2024). O poder do riso e o poder que ri: duas formas da ridiculização de figuras de poder. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, 10(2), 342-363. <https://doi.org/10.12957/riae.2024.84930>
- Câmara Leme, José Luis (2008). A crise da governamentalidade e o poder ubuesco. En: M. Durval de Albuquerque, A. Veiga-Neto y A. de Souza (orgs.). *Cartografias de Foucault*. Autêntica Editora.
- Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* [La sociedad contra el Estado. Investigaciones de antropología política]. Les Éditions de Minuit.

²³ Sobre los rasgos de la cultura popular y su relación con el cinismo ver: Bajtín (1987, p. 132; 2003, pp. 194-197).

²⁴ Una exposición esquemática de esta oposición entre cultura popular y cultura oficial: Bajtín (2019, p. 45). Para una crítica de esta dicotomización bajtiniana: Gurévich (2019, p. 91).

- de Freitas, Juan Horacio (2021). El cinismo y los alemanes. Una indagación sobre las fuentes germánicas de El coraje de la verdad de Michel Foucault. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(2), 323-336. <https://doi.org/10.5209/ashf.69792>
- de Freitas, Juan Horacio (2022). Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en El coraje de la verdad de Foucault. *Trans/Form/Ação*, 45(1), 139-158. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p139>
- de Freitas, Juan Horacio (2023). El lugar de la soberanía en la recepción romana del cinismo y el retorno cínico de lo político en el último Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 15, 11-28. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10430913>
- de Freitas, Juan Horacio (2025). Foucault y 'el poder en estado cínico': de la gubernamentalidad desnuda a la monarquía irrisoria. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 81(313), 251-275. <https://doi.org/10.14422/pen.v81.i313.y2025.014>
- Dio Chrysostom (1932). Diogenēs ē peri aretēs [Diógenes, o de la virtud]. En J. W. Cohoon (Ed.), *Dio Chrysostom: Vol. 1* (pp. 375-400). William Heinemann LTD/G. P. Putnam's Sons.
- Dio Chrysostom (1940). Prōs Alexandreis [De la gente de Alejandría]. En J. W. Cohoon y H. Lamar Crosby (Eds.), *Dio Chrysostom: Vol. 3* (pp. 171-272). William Heinemann LTD/G. P. Putnam's Sons.
- Del Campo Tejedor, Alberto (2008). Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía. *Boletín de Literatura Oral*, 8, 133-157. <https://doi.org/10.17561/blo.v8.7>
- Epicteto (1894). *Dissertationes ab Arriano digestae* [Disertaciones por Arriano]. Henricus Schenkl/B.G. Teubneri.
- Fest, Joachim (1974). *Hitler* (G. Raebel, Trad.). Noguer.
- Flaubert, Gustave (1919). *Correspondance. Deuxième série (1850-1854)* [Correspondencia. Segunda serie (1850-1854)]. Eugène Fasquelle.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison* [Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1991). Chronologie [Cronología]. En *Dits et écrits (Vol. 1)* [Dichos y escritos (Vol. 1)] (pp. 13-64). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994a). Est-il donc important de penser ? [¿Es importante pensar?]. En *Dits et écrits (Vol. 4)* [Dichos y escritos (Vol. 4)] (pp. 178-181). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). *La Folie et la Société* [La locura y la sociedad]. En *Dits et écrits (Vol. 3)* [Dichos y escritos (Vol. 3)] (pp. 477-498). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c). À Propos de la Généalogie de l'Ethique: un aperçu du travail en cours [A propósito de la genealogía de la ética: una aproximación al trabajo en curso]. En *Dits et écrits (Vol. 4)* [Dichos y escritos (Vol. 4)] (pp. 383-412). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994d). Les Intellectuels et le Pouvoir [Los intelectuales y el poder]. En *Dits et écrits (Vol. 3)* [Dichos y escritos (Vol. 3)] (pp. 306-316). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994e). Pouvoir et Savoir [Poder y saber]. En *Dits et écrits (Vol. 3)* [Dichos y escritos (Vol. 3)] (pp. 399-415). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994f). La Philosophie Analytique de la Politique [La filosofía analítica de la política]. En *Dits et écrits (Vol. 3)* [Dichos y escritos (Vol. 3)] (pp. 534-552). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994g). Préface, in Debarde, M. et Hennig. *Les juges kaki*. Paris: A. Moreau, 1977 [Prefacio, en Debarde, M y Hennig. Los jueces caqui. París: A. Moreau, 1977]. En *Dits et écrits (Vol. 3)* [Dichos y escritos (Vol. 3)] (pp. 138-140). Gallimard.
- Foucault, Michel (1999). *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)* [Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)]. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2001). *Fearless Speech* [Discurso audaz]. Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2003). *Le Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)* [El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)]. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Le Gouvernement de Soi et des Autres. Cours au Collège de France (1982-1983)* [El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)]. Seuil/Gallimard.
- 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)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010b). *Du Gouvernement des Vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)* [Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)]. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2011). *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)* [La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)]. Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2012). *Il Faut Défendre La Société. Cours au Collège de France (1975-1976)* [Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)]. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2014). *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)* [Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)]. Seuil/Gallimard.
- García Calvo, Agustín (2018). Máscara, mímica, parodia. En A. García Calvo, M. Bajtín y J. Caro Baroja (Comp.), *Vida de carnaval. De máscaras, parodias, literatura y carnavalización* (pp. 7-51). Libros Corrientes.
- Gehlen, Arnold (2004). *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* [Moral e hipermoral. Una ética pluralista]. Vittorio Klostermann GmbH.
- Gil, José (2006). *Monstros* [Monstruos]. Relógio D'Água.
- Glucksmann, André (1981). *Cynisme et passion* [Cinismo y pasión]. Grasset.
- Gurévich, Arón (2019). La risa en la cultura popular en la Edad Media (Norberto Zúñiga

- Mendoza, Trad.). *Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura*, 30, 89-96.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeanni Carlier y Arnold I. Davidson* (María Cucurella Miquel, Trad.). Alpha Decay.
- Heinrich, Klaus (1966). *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie* [Parménides y Jonás: Cuatro estudios sobre la relación entre filosofía y mitología]. Suhrkamp.
- Jaeger, Werner (1996). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Joaquín Xirau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jarry, Alfred (1966). *Tout Ubu* [Todo Ubú]. Le Livre de Poche.
- Julian (1913). Pros Hērakleion kynikon [Sobre el cínico Heraclio]. En E. W. C. Wright (Ed.), *The works of the Emperor Julian. In Three Volumes, II* [Los trabajos del Emperador Juliano en tres volúmenes, II] (pp. 73-166). W. Heinemann/The Macmillan Co.
- Lucian (1936). Hoi drapetai [Fugitivos]. En A. M. Harmon (Ed.), *Lucian V* [Luciano V] (pp. 53-100). Harvard University/William Heinemann LTD.
- Martín García, José Antonio (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Vol 1*. Akal.
- Prat i Carós, Joan (1993). El carnaval y sus rituales. *Temas de antropología aragonesa*, 4, 278-296.
- Rezendo, Eduardo y Schilling, Flavia (2021). A infância e o (in)dizível: poder ubuesco, resistência e a possibilidade da justiça [La infancia y lo (in)decible: poder ubuesco, resistencia y la posibilidad de la justicia]. *Childhood & Philosophy*, 17, 1-27. <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.56126>
- Séneca (1979). *Ad Lucilium epistulae morales I* [Epístolas morales a Lucilio, I] (Richard M. Gummere, Trad.). Harvard University/William Heinemann LTD.
- Sforzini, Arianna (2017). Pouvoir risible, pouvoir du rire. Le grotesque et l'ubuesque selon Michel Foucault [Poder risible, poder de la risa. Lo grotesco y lo ubuesco según Michel Foucault]. En J.-F. Braunstein, D. Lorenzini, A. Revel, J. Revel y A. Sforzini (Eds.), *Foucault(s)* (pp. 46-59). Sorbonne. <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.96242>
- Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft* [Crítica de la razón cínica]. Suhrkamp. <https://doi.org/10.1515/arb-1984-0183>
- Tillich, Paul (1953). *Der Mut zum Sein* [El coraje de ser]. Steingrüben.
- Zalamea, Jorge (2018). *El gran Burundún-Burundá ha muerto*. Ministerio de Cultura/Biblioteca Nacional de Colombia
- Zahavi, Amotz y Zahavi, Avishag (1997). *The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin's Puzzle* [El principio de minusvalía. La pieza perdida del rompecabezas de Darwin]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195100358.001.0001>