

SÓCRATES Y EL CINISMO, CLAVES PARA REPENSAR LA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO

Jonathan Caudillo Lozano¹

Resumen

El presente trabajo intenta rastrear los elementos que vinculan el movimiento cínico, que se desarrolló en el periodo helenístico, y la filosofía socrática, con el objetivo de pensar la posibilidad de reimaginar la figura de Sócrates, y entender la filosofía como una práctica que incluye a la corporalidad. Reconstruir la figura de Sócrates es particularmente complicado si se tiene en cuenta el hecho de que nunca escribió. Sin embargo, si no nos limitamos únicamente al testimonio platónico, y nos abrimos a testimonios un poco menos conocidos, es posible repensar su práctica filosófica y su relación con el cinismo como una perspectiva sobre la filosofía que desarrolló una serie de inquietudes sobre las relaciones entre alma y cuerpo, que no siempre son recuperadas en la historia de la filosofía occidental.

Palabras clave: socratismo, cinismo, corporalidad, sabiduría

SOCRATES AND CYNICISM, KEYS TO RETHINK THE PRACTICE OF PHILOSOPHY AND ITS RELATIONSHIP WITH THE BODY

Abstract

This paper tries to trace the elements that link the Cynic movement, which developed in the Hellenistic period, and Socratic philosophy, with the aim of

¹ Licenciado en filosofía, con maestría en saberes sobre subjetividad y violencia, por el Colegio de Saberes, y es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. Ha publicado artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Cuerpo, crueldad y diferencia en la danza butoh*. Actualmente es becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Dr. Ángel Alonso Salas. jonathan.caudillo@cenart.gob.mx

thinking about the possibility of reimagining the figure of Socrates, and understanding philosophy as a practice that includes the body. Reconstructing the figure of Socrates is particularly complicated if one takes into account the fact that he never wrote. However, if we do not limit ourselves only to the Platonic testimony, and we open ourselves to slightly less well-known testimonies, it is possible to rethink his philosophical practice and its relationship with Cynicism as a perspective on philosophy that developed a series of concerns about the relationships between soul and body, which are not always recovered in the history of Western philosophy.

Key words: Socratism, cynicism, corporality, wisdom

1. Introducción

Es bien sabido que una de las dificultades para abordar la figura de Sócrates a nivel no solamente histórico, sino filosófico, es el hecho de que solo tenemos los testimonios y las noticias de sus interlocutores. Tal vez a este hecho habría que agregar que uno de sus discípulos adquirió con el tiempo una fama tan avasalladora en occidente, que su relato acerca de Sócrates se instaló profundamente en el imaginario popular, al grado de que es casi imposible disociar al filósofo ateniense de la solemnidad con la que es descrito en los diálogos de su discípulo más recordado, nos referimos al célebre Platón.

Es de resaltar que, si limitamos nuestra comprensión de Sócrates al personaje construido por Platón, la concepción de la práctica de la filosofía podría suponer una separación de la realidad mundana, e incluso puede implicar un alejamiento de la corporalidad, tal como se ha entendido al quehacer filosófico durante buena parte de la historia de occidente. Basta recordar el diálogo platónico *Fedón*, donde la filosofía se entiende como una preparación para la muerte.

Ahora bien, el hecho de que Sócrates sea la pieza que falta de un gran rompecabezas implica que todo testimonio de su práctica y forma de vida filosófico no supone una clausura entre dichas fuentes, sino que nos presentan

un personaje complejo y paradójico tal como la vida misma. En el presente trabajo se intentará rastrear otros aspectos de la figura socrática cuyas características tienen influencia en el cinismo antiguo. El interés que se encuentra en la base de esta búsqueda por el punto de encuentro entre la filosofía socrática y el cinismo antiguo es el de ampliar la complejidad y riqueza de la filosofía como una forma de vida que nos permita repensar su potencia y vigencia.

2. El otro Sócrates

La forma de vida socrática llega a la modernidad bañada con una luz de solemnidad que puede hacer pensar que el proyecto socrático pudo ser aceptado en su época por sus compatriotas sin mayores resistencias, claro que sabemos por la *Apología de Sócrates* escrita por Platón, que finalmente la filosofía socrática se hizo de suficientes enemigos como para terminar condenado a beber la cicuta. Pero Diógenes Laercio nos muestra que la antipatía de algunos atenienses en contra de la forma de vida socrática llegaba a tal punto que las cosas terminaban a golpes:

Muchas veces discutiendo con vehemencia recibía puñetazos y arrancadas de pelo, y las más era despreciado y lo tomaban a risa. Y todo esto lo soportaba pacientemente. Una vez le dio uno una patada, y, como lo aguantara, a uno que se asombraba, le comentó: «¿Es que si me diera una coza un asno lo iba a llevar ante los jueces?»²

La fortaleza socrática es emblemática en cada testimonio y sirvió de modelo para las escuelas socráticas posteriores, pero es de resaltar la respuesta agresiva que parece haber despertado la mayéutica socrática entre los atenienses. Sin bien es cierto que Sócrates no era de procedencia extranjera, pareciera que su manera de entender la vida filosófica resultaba tan ajena a los atenienses que siempre se encontró envuelta de un halo de monstruosidad, que culturalmente implicaba cierto grado de ambigüedad. Se puede tomar como primer punto de referencia la descripción hecha por Alcibiades en el *Banquete* de Platón:

² Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Alianza, Madrid, 2007, p. 100

Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo y se queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos por su apariencia. ¿No es esto propio de sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera, como un sileno esculpido, más por dentro, una vez abierto, ¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que está lleno?³

Pero la asociación de Sócrates con la imagen del sileno no se detiene únicamente en el testimonio platónico ya que Jenofonte en su *Banquete* también hace esta misma relación, aunque no profundiza demasiado en ella:

Oyéndote hablar», dijo Sócrates, «da la impresión de que tengo la boca más fea que los burros. Pero como prueba de que soy más bello que tú ¿no incluyes el hecho de que las náyades, diosas como son, dan a luz a los silenos que se parecen a mí mucho más que a ti?⁴

Se puede ver entonces que esta relación simbólica con el sileno nos permite intuir que los atenienses veían a Sócrates, y su forma de vivir, de manera bastante ambigua, tal como lo es el monstruo con el que se le asocia. Por un lado, estos seres acompañantes de Dioniso y habitantes de los bosques y las zonas montañosas tenían la característica de ser mitad animales y mitad seres humanos, y si bien es cierto que se les relaciona con una conducta licenciosa, cercanos al vino y la fiesta, también detentan un tipo de sabiduría que, al menos en el caso de Quirón, fue compartida con los héroes mitológicos. En el *Banquete* platónico, los asistentes proponen hacer cada uno un discurso sobre el Eros, y la imagen descrita por Sócrates, en donde Eros es hijo de Penia y Poros, y que por esta razón es un *daimon* que lejos de tener la apariencia de un muchacho joven y vigoroso es un viejo de aspecto rudo y físicamente fuerte, corresponde con la descripción que Alcibíades hace de Sócrates, como

³ Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988, p. 273

⁴ Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993, p. 340

si Platón nos estuviera mostrando que Sócrates es la contraparte filosófica del Eros mitológico.

Es cierto que la fealdad física de Sócrates es tan celebre que es señalada prácticamente en todos los testimonios y referencias, sin embargo, tal vez es posible reinterpretarla, no solamente de manera física sino también espiritual, ya que su manera de vivir era tan atípica que reforzaba aún más el rechazo de muchos de sus compatriotas como fue el caso de Aristófanes.

Siguiendo con el testimonio de la manera en la que se recibió a Sócrates y sus seguidores, no discípulos, ya que parece que esta descripción respecto a la relación con sus interlocutores no era especialmente de su preferencia, Claudia Mársico en su libro *Socráticos. Testimonios y fragmentos*, nos dice que el orador y político Isócrates no se mostraba especialmente partidario del socratismo y su manera de entender las necesidades políticas de la *polis* ateniense:

El criterio de utilidad es esgrimido como indicio de que los juegos socráticos se pierden en cuestiones sin relevancia y no ofrecen una respuesta taxativa al problema práctico por antonomasia, que es el gobierno de los hombres. En efecto, la enseñanza isocrática persigue la formación de hombres hábiles para gobernar, por tanto supone que en ese aspecto reside la diferencia fundamental entre su propuesta y la de sus adversarios⁵.

La concepción de *areté* o excelencia entre los griegos del periodo clásico tenía una clara influencia homérica, pues era entendida de manera militar. Esta comprensión de la excelencia, posteriormente traducida como virtud, era la base de la formación política y cultural del movimiento sofista. El hecho de que Sócrates diera un giro subversivo a este valor cultural y lo orientara a una transformación ético-espiritual que dependía de un ejercicio profundo de conocimiento y cuidado de sí, no fue bien visto por Isócrates que consideraba esto como una pérdida de tiempo ante la necesidad de formar hombres que fueran hábiles para gobernar y que debían tener un conjunto de conocimientos

⁵ Mársico, Claudia, *Socráticos. Testimonios y fragmentos II*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2014, p.13

útiles para esta tarea. Debido a esto, para Isócrates la actividad socrática despertaba un gusto por lo inútil. Aquí podemos ver que la discusión sobre la utilidad de la filosofía es una discusión que Occidente ha arrastrado desde la antigüedad.

Sin clausurar necesariamente el Sócrates platónico que entiende la filosofía como una preparación para la muerte que se consumará de una vez por todas con la separación del alma y el cuerpo, cuyas realidades ontológicamente diferentes, según el platonismo, el testimonio de Jenofonte y la impronta socrática en las escuelas helenísticas nos dejan ver un socratismo que incluye en su práctica el cuidado del cuerpo junto con el cuidado del alma.

La imagen de Sócrates que Jenofonte propone sienta una de las bases más características del movimiento cínico y es precisamente la idea de la práctica de la filosofía como una forma de ejercitación o entrenamiento. Diógenes Laercio nos deja ver la fortaleza corporal de Sócrates en la siguiente anécdota:

Atendía también a los ejercicios corporales y estaba bien, Jenofonte cayó del caballo en la batalla en Delion, lo recogió y le salvó la vida. Y cuando todos los atenienses huían, él se retiraba tranquilamente, dándose la vuelta serenamente y vigilando para defenderse si alguno atacaba. Hizo también la campaña de Potidea cruzando por mar, pues por tierra no era posible por impedirlo la guerra. Fue allí donde cuentan que permaneció en la misma posición durante toda la noche⁶.

El privilegio moderno de la racionalidad como una realidad opuesta al cuerpo, ha invisibilizado una de las características más representativas del *bíos* filosófico socrático, a saber, su fortaleza física. En el movimiento cínico, la fortaleza socrática que compete tanto al alma como al cuerpo y que exige un cuidado de ambos, no será solamente una inquietud ética sino también ontológica, ya que el cuerpo es expresión de una totalidad vital que el cinismo retomaba de los filósofos preplatónicos con el concepto de naturaleza o *physis*.

⁶ Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 101

3. Sócrates y Antístenes

El *Banquete* de Jenofonte dibuja una imagen socrática que declara desde el inicio que no pretende ser solemne; de hecho, en opinión de Jenofonte, no solo es importante lo que hacen los sabios en momentos de seriedad sino también cuando están más relajados y de broma. El elogio a la danza que Sócrates hace en este texto permite ver su preocupación por el cuidado del cuerpo, pero no con cualquier ejercicio, sino con la danza que estimula una participación activa de cada parte del cuerpo sin privilegiar una más que la otra: «Y es que además se me ha ocurrido otra cosa, que ninguna parte del cuerpo queda inactiva en la danza, sino que al mismo tiempo se ejercitan cuello, piernas y brazos, exactamente como debe bailar quien se proponga tener el cuerpo en mejores condiciones físicas»⁷.

El Sócrates de Jenofonte parece ser más dionisiaco de lo que Nietzsche llegó a pensar en su etapa temprana, pues, además de privilegiar la danza y el cuerpo, es un personaje que ríe y bromea lo que nos da una imagen mucho más completa del filósofo. Precisamente, este texto de Jenofonte nos presenta a uno de los personajes que tienden el puente entre el socratismo y el cinismo, nada más ni nada menos que Antístenes.

En el *Banquete* de Jenofonte los comensales se reúnen y deciden compartir lo que más les produce orgullo de sí mismos. Cuando Antístenes toma la palabra, dice estar orgulloso de su propia riqueza, lo que llama la atención de sus compañeros pues saben que Antístenes es el más pobre de los interlocutores de Sócrates. Pero cuando Antístenes explica su perspectiva dice:

«Pues ea», dijo Sócrates, «cuéntanos por tu parte, Antístenes, cómo con tan pocos bienes te enorgulleces de tu riqueza». «Porque creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas. Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más, y sé incluso de hermanos que, habiendo heredado partes iguales, uno de ellos tiene lo suficiente, e incluso le sobra, mientras al otro le falta todo».⁸

⁷ Jenofonte, *Op. Cit.*, p.315

⁸ Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993, p. 330.

Puede verse que la riqueza a la que se refiere Antístenes no es económica, ya que no goza de ninguna posición privilegiada entre los atenienses pues, al ser hijo de madre tracia que, al parecer, fue esclava, no posee derechos de ciudadanía. La riqueza a la que se refiere el iniciador del cinismo en la Antigüedad, es la riqueza del alma pues, tal como su maestro, no necesita de nada más que de su propia autosuficiencia y libertad para tener una vida feliz.

La influencia socrática en Antístenes puede verse en la concepción de la práctica de la filosofía como un entrenamiento del alma y el cuerpo, pero el periodo helenístico en el que se desarrolló el cinismo, implicó un distanciamiento más radical con respecto a los valores de la cultura ateniense. En otras palabras, el proyecto socrático, a pesar ser una crítica a la *polis*, se asume como parte de un proyecto pedagógico que tiene como objetivo formar buenos ciudadanos que, además de ser buenos políticos, sepan gobernarse a sí mismos. Mejoramiento del individuo y mejoramiento de la *polis* van de la mano para Sócrates. Pero con la pérdida de la autonomía de las *polis* y con el reinado de Alejandro de Macedonia, el cinismo se ve a sí mismo como una mirada extranjera que toma distancia de todo proyecto civilizatorio, y de los valores culturales griegos que, a los ojos del cinismo, alejan a los seres humanos de la *physis*.

Pero esta crítica por parte del cinismo no se desarrolla en abstracto, sino que los propios representantes del cinismo sufrieron en carne propia la exclusión y rechazo, que eran resultado de los valores griegos. Antístenes, por su origen mestizo, no era considerado ciudadano de pleno derecho. Diógenes de Sinope, exiliado de su ciudad y comprado como esclavo, llevaba una vida mendicante y nómada, y decía no identificarse con ninguna patria o cultura. Debido a esto, los cínicos solían reunirse en un gimnasio que se ubicaba en los márgenes de la ciudad de Atenas llamado Cinosargo, en el que solían reunirse los *nothoi*, es decir todos los excluidos de la sociedad ateniense, exiliados, prostitutas, metecos, etcétera.

Es por esta razón que, a la forma de vida socrática, el movimiento cínico le suma una ontología de la naturaleza como una concepción de la totalidad viviente que expresa su carácter armónico en la corporalidad humana, cuya sensibilidad comparte con los animales, ya que este movimiento filosófico,

desde sus inicios, mantuvo una actitud crítica con respecto a los valores culturales que tanto enorgullecían a los griegos.

4. El cinismo y la falsificación de la moneda

La entrada de Diógenes de Sinope a la escena filosófica es casi como una especie de parodia a la imagen socrática. Laercio dice que al consultar al oráculo acerca de los que debía hacer con una situación complicada con unos trabajadores, el oráculo, que siempre dice todo en enigmas y nunca se expresa con claridad, le recomienda falsificar el valor:

Algunos cuentan que, nombrado inspector, se dejó persuadir por los operarios, y fue a Delfos o a Delos, la patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado⁹.

Al parecer, la palabra *nomos* en griego tiene el sentido de valor, tanto convencional como monetario. Diógenes interpreta la modificación como falsificación, en este último sentido y es descubierto y exiliado de Sinope. Ya en el exilio, él repara en que, tal vez, la transformación de la legalidad vigente a la que se refería el oráculo no era monetaria sino ética y filosófica.

Las anécdotas del movimiento cínico dejan ver que su preocupación por los valores y leyes convencionales ubican su práctica filosófica en el problema de alcanzar una vida acorde con la naturaleza, en el sentido más inmanente, aquí y ahora. Por tal motivo, el cinismo hace un cruce constante entre lo ético, lo espiritual, lo político, y lo ontológico.

Diógenes Laercio muestra más de una anécdota en la que los sabios perfunos se oponen al platonismo como una manera de reiterar el carácter inmanente de la cosmología cínica. Este movimiento filosófico mantiene una distancia crítica con los valores convencionales de la socialidad humana, pero no postulan un mundo trascendente, más bello y verdadero. Esta oposición a Platón podemos verla en la siguiente anécdota de Antístenes:

⁹ Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 289

Se burlaba de Platón por creerle henchido de vanidad. Durante un desfile vio a un caballo que piafaba con estruendo y dijo a Platón: «A mí me parece que tú también eres un potro jactancioso». Eso también es porque Platón elogiaba de continuo al caballo. En otra ocasión fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado, dijo: «Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad»¹⁰.

Pero en la sección de Laercio dedicada a Diógenes también puede verse cómo el de Sinope también hacía lo propio: «Platón dio su definición de que “el hombre es un animal bípedo implume” y obtuvo aplausos. Él desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: “Aquí está el hombre de Platón”. Desde entonces a esa definición se agregó “y de uñas planas”».¹¹

El movimiento cínico recupera la preocupación de los sabios griegos sobre la naturaleza engarzándola con el proyecto socrático de una forma de vida que se examina a sí misma, dando como resultado una práctica filosófica que entiende la naturaleza como una realidad inmanente en donde el entorno humano es parte de un torrente vital, múltiple y exuberante, que es irreductible a las convenciones.

El *nomos*, o ley humana, opera una escisión en su pertenencia a la *physis*, a la que solo se puede regresar con la práctica del modo de vida cínico, su antiplatonismo se caracteriza por entender la filosofía como una práctica que permite una vida floreciente y acorde a la naturaleza, en la afirmación de la vida, y no en la separación última de la muerte.

La *physis* es una realidad vital inmanente que rebasa las leyes y convenciones humanas, y es la realidad ontológica que le permite a la filosofía cínica relativizar los valores humanos que parecieran únicos y verdaderos. El cinismo es profundamente consciente de que existen civilizaciones extranjeras cuyas leyes son opuestas a las de los griegos, más aún, el cinismo ve en los animales una conducta que expresa una armonía superior al comportamiento humano regido por las convenciones. Debido a esto, este movimiento ve en todo ordenamiento jerárquico una creación humana contraria al carácter igualitario de la naturaleza. Sin embargo, esta reunión de la vida humana con la

¹⁰ Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 281

¹¹ Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 297

naturaleza no puede pasar solo con desearla, es por esta razón que el movimiento cínico recupera la idea de la ejercitación socrática, ya no solamente como fortalecimiento moral, sino como ejercicio que permite al cuerpo regresar a su naturaleza a través de un proceso de forcejeo con las convenciones arraigadas en la sensibilidad.

El ascetismo cínico está lejos de ser una negación de la corporalidad por una experiencia trascendente o trasmundana, pero tampoco es solo un entrenamiento ético-moral como en el caso del socratismo. La filosofía cínica parte de la crítica a los valores esclavizantes de la cultura griega pero no solamente como un ejercicio de racionalidad abstracto sino desde una experiencia de la corporalidad que se vive capturada por estas convenciones y que la alejan de su realidad animal.

La complejidad del ascetismo cínico está en que busca la afirmación de una corporalidad originaria no capturada por las convenciones, a la que es imposible acceder de manera inmediata, de tal manera que se requiere una ejercitación constante que tonifique el alma y el cuerpo. Es por esto que la práctica de la filosofía es un entrenamiento, que permite alcanzar la excelencia en la naturaleza propia:

Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si éstos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo.¹²

Efectivamente, esta concepción recuerda al entrenamiento de los atletas de los juegos que se llevaban a cabo en la cultura griega, aunque en realidad sería mejor tener presente el elogio socrático a la danza, pues el cínico, como

¹² Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 311

el bailarín, regresa a una corporalidad originaria, cercana a la animalidad, que le permite habitarse a sí mismo y al mundo desde una estética de la existencia.

Hay cierto riesgo al aproximarnos a la ascesis cínica si mantenemos presente el sentido de cualquier dogma religioso, no por la religiosidad en sí misma sino porque, casi siempre, conlleva una negación del cuerpo junto con una serie de prácticas autorrepresivas. Pero los testimonios del cinismo, nos dejan ver su comprensión de la ascesis como un entrenamiento afirmativo de la corporalidad, ya que es una lucha que intenta recuperar el territorio del cuerpo de las convenciones que se incardinan en la superficie corpórea. El ascetismo cínico es la afirmación de una espiritualidad fisiológica, en el sentido de *physis*, que lleva a cabo una resistencia al dispositivo civilizatorio que integra al cuerpo al orden de relaciones de poder, a través de valores que parecieran verdaderos y absolutos.

5. Reflexiones finales

La historia de la filosofía antigua guarda una sabiduría que convoca a ser develada. Tal como ya lo proponía Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva*, la historia no se agota en ninguna interpretación acabada y definitiva, de tal suerte que siempre es posible elaborar nuevas narrativas que permitan resignificar nuestra relación con el presente. Si pensamos en exponentes de la historia de la filosofía antigua como Platón, Aristipo de Cirene o Antístenes, cuesta trabajo pensar que todos ellos se hayan reconocido como seguidores del mismo maestro, Sócrates.

Esto nos deja entrever la manera en la que el proyecto socrático de conocerse a sí mismo, en toda su profundidad, implica el surgimiento de un pensamiento y voz propia que no pretende repetir una doctrina previamente construida, sino que profundiza en la autenticidad de una vida que se autocuestiona permanentemente y que encuentra en esta práctica su sentido. Sin embargo, esta práctica está muy lejos de llevarse a cabo en la intimidad de los cubículos universitarios, ni en la abstracción de la teoría. Sócrates y su influencia en el cinismo develan una concepción de la filosofía que es primordialmente una práctica transformadora no solo del alma sino también del cuerpo.

Explorar otro socratismo y su relación con una escuela tan crítica como lo es el cinismo permite no solo reimaginar la figura de Sócrates, sino redimensionar la vitalidad de su práctica filosófica y abrir la posibilidad de entender nuestra concepción de la filosofía de manera más amplia y compleja.

Bibliografía

- De Samosanta, Luciano: *Diálogos de los muertos*, Editorial Gredos, Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel: *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros II*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- García Gual, Carlos: *La filosofía helenística*. Editorial Síntesis, España, 2008.
- Hadot, Pierre: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Homero: *Ilíada*, Editorial Gredos, España, 2015.
- Homero: *Odisea*, Editorial Gredos, España, 2014.
- Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, Editorial Gredos, España, 1997.
- Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993
- Laercio, Diógenes: *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Alianza, Madrid, 2007.
- Luciano: *Diálogos de los muertos*, Editorial Gredos, España, 1998.
- Martín García, José: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio-burlesca*, Editorial Akal, Madrid, 2008.
- Mondolfo, Rodolfo: *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980.
- Onfray, Michel: *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Pajón Leyra, Ignacio: *Los filósofos cínicos, Antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2019.
- Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006
- Prusa, Dión de: *Discursos*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Quignard P.: *Morir por pensar*, Editorial El cuenco de plata, Argentina, 2015.
- Sloterdijk P.: *Crítica de la razón Cínica*, Editorial Siruela, España, 2008.