



Universidad de Almería
Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales

El Perro Diógenes y el cínico moderno en la Era Contemporánea

The Dog Diogenes and the cynic in the Contemporary Era

Tesis Doctoral

Santiago José Vargas Oliva

Directores:
Catedrático Juan Luis López Cruces
Doctor Javier Campos Daroca

Mes y año de defensa de la tesis: junio de 2023, Almería

Resumen

La actualidad de la filosofía cínica en el campo de las humanidades queda demostrada en la proliferación de publicaciones sobre el tema durante la última década

El siguiente ensayo se inscribe dentro de los estudios de pensamiento dedicados a la clarificación del cinismo contemporáneo y su relación con esa antigua filosofía que tomó como emblema al perro, un compañero humano caracterizado por su hibridación naturaleza/cultura.

Nuestro punto de partida es la figura del protocínico Diógenes de Sinope, cuya heterodoxa y crítica filosofía, de la que no conservamos escritos, ha sido objeto de ambivalentes opiniones a lo largo de la historia. La idiosincrasia que rodea a su figura lo convierte en un fenómeno de la recepción: un personaje casi mítico, sujeto a interpretaciones filosóficas de todo cuño. Como consecuencia de ello, el adjetivo cínico, con el que era designado el filósofo, ha diversificado su significado para describir una actitud social despreciable en nuestros días.

A lo largo del siguiente trabajo, nos proponemos realizar un viaje junto a Diógenes en la era contemporánea con el doble objetivo, por una parte, de entender las recuperaciones de su figura en la filosofía contemporánea y los contextos de debate; y, por otro lado, de contribuir a aclarar el polémico concepto de cinismo moderno, que tan en boga está en nuestro tiempo para analizar la cultura, la psicología social y los debates en torno a la ideología.

Palabras clave

Diógenes — cínico moderno — crítica — cinismo contemporáneo

Abstract

The currency of cynical philosophy in the field of the humanities is demonstrated by the proliferation of publications on the issue in the last decade.

The following essay is inserted within the studies of thought dedicated to the clarification of contemporary cynicism and its relationship with that ancient philosophy that took as its emblem the dog, a human partner characterized by its nature/culture hybridization.

Our starting point is the figure of the proto-Cynic Diogenes of Sinope, whose heterodox and critical philosophy, of which we have no surviving writings, has been the subject of ambivalent opinions throughout history. The idiosyncrasy around his figure makes him a phenomenon of reception: an almost mythical character, subject to philosophical interpretations of all kinds. As a consequence, the adjective cynical, with which the philosopher was designated, has diversified its meaning to describe a detestable social attitude in our days.

In this paper, we propose to make a journey with Diogenes in the contemporary era with the double objective, on the one hand, to understand the recoveries of his figure in contemporary philosophy and the contexts of debate; and, on the other hand, to contribute to clarify the controversial concept of modern cynicism, which is so in trend in our time to analyze culture, social psychology and debates about ideology.

Keywords

Diogenes — cynic — criticism — contemporary Cynicism

El Perro Diógenes y el cínico moderno en la Era Contemporánea

The Dog Diogenes and the cynic in the Contemporary Era

Tesis Doctoral

Santiago José Vargas Oliva

Índice

Abreviaturas	8
Consideraciones metodológicas previas	11
1. Introducción	13
2. El concepto de cinismo moderno	21
2.1. Cinismo y cinismo	21
2.2. El cínico en los diccionarios	24
2.3. ¿Por qué cinismo moderno?	31
3. El cinismo histórico	34
4. El método: Diógenes herma bifronte	39
5. Diogenes-Gestalt	41
6. Un fenómeno de la recepción	45
7. Catálogo de cínicos: una guía de viaje	53
8. Cinismo contemporáneo: cuadro histórico	60
8.1. Tradiciones y genealogía	61
8.2. Diógenes en la Ilustración	65
8.2.1. Cómo arribó Diógenes a la Ilustración: la recuperación moderna de la desvergüenza cínica y la Contrarreforma	65
8.2.2. Los momentos cínicos en la Ilustración	68
Primer momento: el cínico elocuente	70
Segundo momento: el cinismo progresista	71
Tercer momento: el falso cínico	72
Cuarto momento: el cínico ilustrado	74
Último momento: el cínico moderno	77
8.3. La tradición alemana contemporánea hasta Peter Sloterdijk	79
Cristoph Wieland	79
Johann Wolfgang Goethe	79
Friedrich Schlegel	81
Arthur Schopenhauer	82
Friedrich Nietzsche	83
Cinismo de posguerra	91

Paul Tillich _____	93
Klaus Heinrich _____	95
Arnold Gehlen _____	100
Iring Fetscher _____	103
8.4. Excurso: Contracultura _____	104
8.5. La vida Otra: Sloterdijk y Foucault _____	116
8.5.1. Peter Sloterdijk _____	120
8.5.2. Michel Foucault _____	133
8.5.3. ¿Un diálogo Sloterdijk-Foucault? _____	146
8.5.4. Crítica de la razón sloterdijkiana (y foucaultiana) _____	149
8.6. Michel Onfray: una posmoderna síntesis entre Foucault y Sloterdijk _____	151
8.7. Cinismo contemporáneo anglosajón _____	168
Primer uso (enfoque): el cinismo como diagnóstico _____	172
Segundo uso (enfoque): el cinismo como estrategia, el replanteamiento liberal _____	178
Tercer uso (enfoque): el cinismo crudo _____	182
9. Galería de cínicos _____	186
El cínico _____	187
El cínico auténtico _____	189
El falso cínico, el impostor _____	191
Los cínicos callejeros _____	193
El cínico elocuente _____	197
El cínico ilustrado _____	200
El cínico moderno _____	204
El cínico funcional _____	205
El cínico autoentregado _____	207
El cínico irresponsable _____	209
El intelectual cínico _____	213
El cínico prepotente _____	216
El cínico paternalista _____	219
El neocínico _____	222
10. Un cínico al rebufo: el cínico español _____	226
11. Conclusiones: cuaderno de bitácora _____	229

12. Conclusión primera: genealogía del cínico moderno _____	236
13. Conclusión segunda: alternativas _____	240
14. Coda: utopía _____	242
15. Bibliografía _____	243

Abreviaturas

Obras principales

- N-P = Niehues-Pröbsting, H. (1988). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Fráncfort: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (ed. or., Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1979).
- Sloterdijk = Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*, M. Vega (trad.). Madrid: Siruela (ed. or. Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1983).
- Coraje* = Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984), H. Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (ed. or. París: Seuil/Gallimard, 2009).
- Dudley = Dudley, D. (2017). *Historia del cinismo. Desde Diógenes hasta el siglo VI d.C.* (traducción de J.C. Ruiz). Madrid: Manuscritos (ed. or. Londres: Methuen, 1937).
- Branham – Goulet-Cazé = Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.). (2000). *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral (ed. or. California: University of California Press, 1996).
- Desmond = Desmond, W. (2008). *Cynics*. Stocksfield (UK): Acumen.
- Recepción* = Niehues-Pröbsting, H. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 430-475.

Obras sobre cinismo contemporáneo

- Allen = Allen, A. (2020). *Cynicism*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Cinismos* = Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
- Contrahistoria* = Onfray, M. (2007): *Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad*, M.A. Galmarini (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Fuerza* = Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, L. Freire (trad.). Manifiesto hedonista. Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).

- Heinrich = Heinrich, K. (1988). “Gli antichi cinici e il cinismo del presente”, en *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, M. De Caroli (trad. italiana), Nápoles (ed. or., Fráncfort: Suhrkamp, 1966).
- Mazella = Mazella, D. (2007). *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Shea = Shea, Louisa. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Small = Small, H. (2020). *The function of Cynicism at the presente time*. Oxford, UK: OUP Oxford.
- Stanley = Stanley, S. (2012). *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Žižek = Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Taurus (ed. or., Londres: Verso, 1989).

Consideraciones metodológicas previas

Las numerosas formas de referirse al cínico y al cinismo varían dependiendo de las lenguas, pero sobre todo del significado que queramos transmitir a nuestro lector o interlocutor (cap. 2.1). Distinguir tipográfica o lingüísticamente el cinismo histórico del cinismo moderno, tal y como hacen los diccionarios en distintas lenguas, es una preocupación inicial insoslayable de un trabajo dedicado al fenómeno cínico.

En este trabajo, vamos a respetar el uso de la lengua castellana, donde el significado no se entiende a través del significante, sino a través del contexto. En realidad, esta nos parece la forma más adecuada, porque si tomamos a Nietzsche o a Schlegel, por poner algún ejemplo, optaron por seguir usando su forma latina *Cynismus*, rechazando la distinción *zynisch/kyniker* que utiliza el alemán.

De modo que optaremos por mantener el lenguaje español, también por otras razones que no son puramente ortográficas o lingüísticas: no está muy claro si se puede establecer con seguridad que uno y otro cinismo estén totalmente desligados.

Asimismo, sí vamos a establecer una excepción: cuando nos refiramos al sloterdijkiano impulso cínico, representado por la figura de Diógenes, tomaremos la forma de la traducción al español realizada por Miguel Ángel Vega Cernuda para la edición de Siruela (Sloterdijk, 2003): *quinismo*. Al tratarse de una obra central en este trabajo, creemos oportuno realizarlo de esa manera para distinguirlo y agilizar la lectura.

1. Introducción

En líneas generales, la literatura sobre el cinismo se divide entre los estudios dedicados a la clarificación del cinismo histórico y las investigaciones dedicadas al análisis y valoración del cinismo moderno. Dentro de este último grupo, y fruto de una tradición muy recurrente en el siglo XX, numerosos autores se han afanado en señalar las evidentes diferencias entre el cinismo antiguo, de carácter positivo, y el moderno, de naturaleza pernicioso. Hasta bien entrado el siglo XXI, el cinismo moderno se ha planteado en términos diagnósticos: por lo que se hacía necesario denunciar sus peligros y establecer sus posibles causas, soluciones y terapias. Este planteamiento binario de la cuestión se puede denominar *diferencia cínica* y es rastreable desde la misma Antigüedad. El procedimiento retórico, bastante habitual en el contexto de las escuelas filosóficas, es muy conocido: señalar un *falso cínico* a través de su contraposición a un *cínico auténtico*, cuestión para la cual se ha de señalar no sólo al maestro modélico de la escuela, sino determinados valores inherentes a ese maestro que el discípulo no posee. En el caso del cinismo, además, eso reviste notables dificultades añadidas: para empezar, fruto de la singular filosofía cínica, las fuentes que poseemos son escasas y su veracidad es cuestionable, por lo que la selección de dichos valores casi siempre se ciñe a los valores del intérprete.

La filosofía diogénica, *grosso modo*, englobaba dos proyectos: por un lado, presenta una ética y moral ascética de *transparentación*¹, definida por muchos como una reducción antropológica de las necesidades; por otro, vinculada a esa primera parte, un rechazo generalizado de cualquier tipo de norma o convención a través de la sátira, la burla y la ridiculización abierta, parrhesiasta. Estos dos elementos, aceptados por la comunidad investigadora, aportan un añadido performativo que precisamente tiene todo que ver con esa diversificación negativa que ha sufrido la palabra: a diferencia del platonismo, preocupado por la transmisión teórica, el cinismo expresaba su filosofía en plena calle contrastando su *ethos* con monarcas, filósofos y transeúntes de todo cuño. Así, su franqueza, su *parrhesía*, es la metodología del escándalo y la desvergüenza: intentó demostrar que su modo de vida extremadamente austero era el mejor

¹ Mostrar la doctrina sin disimulo a través del comportamiento vital y de la actividad filosófica. Sobre el concepto de transparentación, v. cc. 3 y 8. 5. 1. Además, v. Glucksmann (1982).

precisamente confrontándolo con el modo de vida normativo del resto. Al no poseer un compendio doctrinal sistemático y teórico, la tradición cínica está compuesta por los relatos y anécdotas que se cuentan de su prototipo Diógenes y de sus representantes más emblemáticos, cuya veracidad es discutida, aunque no así su verosimilitud. Este hecho lo convierte en un fenómeno de la recepción sujeto a la selección interesada que se haga de ese material. Si bien la anécdota se presenta como una marginal forma filosófica de posibilidades ilimitadas, contiene también la particularidad de ofrecer recepciones u opiniones ambivalentes en torno a ella.

De este modo y por partir de un ejemplo, cuando Diógenes se masturbaba en pleno ágora (D.L. VI 69 = fr. 147 Giann.), los comentarios pueden determinar, como así hizo Hegel, que se trata de una mera actitud vital irrespetuosa que perturba el verdadero trabajo de los filósofos serios o, por contra, puede intentar dilucidar todo el potencial contenido detrás de esa anécdota. El onanismo público es un método performativo encaminado a demostrar a sus espectadores varios argumentos: 1) su concepción de los espacios públicos y privados es una mera convención, 2) los lugares sagrados o públicamente reconocidos reciben tal distinción por razones puramente arbitrarias, 3) la satisfacción de los placeres primarios ha de realizarse, tal y como hacen los animales, de forma primaria, rápida y eficiente.

Pero, ¿y el cinismo moderno? Como bien sabemos, en nuestro contexto hispanohablante, el cínico moderno está caracterizado por una genuina mezcla entre falsedad y descaro. Esta escueta definición marca el contexto del uso en nuestra lengua: el cínico es un mentiroso, sí, pero un mentiroso al que no preocupa el conocimiento ajeno a esa mentira. No obstante, la definición de cínico que más nos interesa es en una de sus acepciones inglesas, y lo es porque sobre ella se han elaborado los trabajos más notorios sobre el cinismo en los últimos cien años: el cínico es “una persona que muestra una disposición a no creer en la sinceridad o bondad de los motivos y acciones humanas, y que suele expresarlo con burlas y sarcasmos; un criticón burlón”². Un cínico es una persona que se sobrepone ante el resto como despierta, como no ingenua; practica una mezcla muy particular de escepticismo, desconfianza y sospecha salpimentada con grandes dosis de sarcasmo y burla.

² V. Oxford English Dictionary, *s.v. cynic*. [Traducción propia].

Entonces, se nos revela un interrogante: ¿tiene algo que ver el cinismo moderno con el antiguo o la relación que existe entre ambos es simplemente una casualidad etimológica?

Distintos estudiosos han intentado definir el cinismo moderno a partir del antiguo y viceversa; en otras palabras, el cinismo moderno es 1) el abandono de la parte moral o 2) el abandono de la parte satírica y burlona del primero. William Desmond, por ejemplo, definió al cinismo moderno como la crítica del cinismo antiguo que ha perdido su elemento filantrópico y emancipatorio (2007: 235). Sloterdijk lo definió justo al contrario: el moralista cinismo moderno ha perdido su lúdica verdad (Stanley, 2012: 10). Y así se revela de nuevo ante nosotros esa diferencia cínica, una constante histórica que se ha producido con extrema vehemencia a lo largo de los tiempos.

Retornado a la pregunta antes planteada, ¿guardan relación entonces ambos cinismos? La respuesta se encuentra en la Ilustración; pero no sólo en ella, sino exactamente en las valoraciones que de ella se han ido realizando desde entonces. El abordaje de la historia del cinismo en Occidente nos permite observar que, desde hace más de un siglo, el cinismo es percibido como una de las más repulsivas formas de la subjetividad moderna, una forma de contracrítica perpetua que deriva en un nihilismo permanente y no creativo, que destruye los tejidos sociales asentados tanto en valores universales intersubjetivos como en la construcción de proyectos comunes. Esta forma de crítica al cinismo moderno la encontraremos en opiniones de todo espectro. De hecho, Nietzsche, cuyos pensamientos serán la base de la trascendental tradición alemana, pese a no definir el cinismo moderno como tal, sí definió el concepto de nihilismo pasivo, una forma de nihilismo racionalista, ilustrado y burgués que oprime a la voluntad de poder del *Superhombre*.

En este enclave emerge la definición más famosa de cinismo moderno: “el cinismo es la falsa conciencia ilustrada”, aquella conciencia sobre la que la Ilustración ha trabajado con éxito y en vano (Sloterdijk 40). Dicho de otro modo, el cinismo deriva en dos situaciones que suelen ser percibidas como negativas para la sociedad: primero, como subjetividad, el cinismo se presenta abiertamente nihilista, nunca más creará en ningún proyecto; y segundo, dentro de los modernos sistemas políticos liberales, el cínico representa la conciencia del poderoso críticamente reflexionada. Ambas dos

tienen además un punto que las conecta (aunque no es el único) con el cinismo antiguo: el elemento burlón, satírico y sarcástico. Como podremos observar, la relación entre saber y poder, tan analizada en los grandes hitos del cinismo contemporáneo, será más que relevante a la hora de definir un problema que no puede quedarse en la mera observación de la etimología, aunque éste debe ser el punto de partida. Nuestro estudio partirá precisamente de esa indagación histórica de los significados para corroborar una de las hipótesis de las que partimos: el desdoblamiento definitivo del adjetivo *cínico* se produce precisamente en el siglo XIX. Por lo que la razón de él tiene que estribar necesariamente en la Ilustración y en el surgimiento del liberalismo económico.

La metodología habitual para abordar el problema suele partir de la definición del cinismo antiguo para establecer las diferencias. Esto conlleva un problema inicial: la definición del cinismo antiguo en términos absolutos o muy delimitados supone una construcción que, dadas las características del material doctrinal que poseemos, sólo puede proceder de una selección operada a través de elementos externos a él. Esta cuestión no es baladí, porque puede suponer la cooptación, una forma de obligar a los antiguos a pensar del mismo modo que nosotros o para que se entienda en términos de recepción más tradicionales, puede suponer una aculturación forzada.

Justo en este punto se sitúa nuestro trabajo: mientras que los estudios suelen partir del cinismo antiguo para señalar las diferencias con el cinismo moderno, nosotros vamos a partir de los usos modernos del adjetivo *cínico* para observar en qué contextos se reproducen y cómo se desarrolla este hecho con Diógenes y el cinismo antiguo. Desde esa perspectiva, observaremos que su presencia y relevancia en determinados contextos históricos ha originado un desdoblamiento en la acepción de la palabra que, en nuestros días, se percibe escindida de su antecesor filosófico con total normalidad. Así, nuestro objetivo es elaborar un relato sobre cómo el protocínico Diógenes ha sido evocado y cooptado en la cultura contemporánea con los efectos ya demarcados: el cínico moderno es el resultado de la cooptación continuada de la figura diogénica en distintos contextos históricos con sus polémicas añadidas.

Encontramos un precedente metodológico claro para nuestro trabajo en la obra de Niehues-Pröbsting *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, del año

1979, que reconstruyó la recepción diogénica desde el Humanismo hasta Hegel³. Uno se puede imaginar cuál fue la respuesta a dicha obra en un momento en el que los únicos estudios dedicados al cinismo se debatían entre la aceptación histórica y el rechazo de determinadas anécdotas. De hecho, en esos mismos estudios, aparecen ante nosotros cooptaciones de toda índole: desde cinismos desvergonzados hasta cinismos totalmente estoicizados afanados en desprender de sí toda la carga escandalosa. Niehues-Pröbsting entra en el debate de forma contundente: no importa la historicidad de las anécdotas, sino sólo el hecho de que, por una parte, Diógenes existió y, por otra, que las anécdotas (sean veraces o no) son verosímiles.

Así las cosas, debemos señalar, primero, que nuestro trabajo, dentro de esas dos categorías primeramente enunciadas, se encuadra dentro de los análisis y valoraciones del cinismo moderno. Y, segundo, partiendo de esa premisa metodológica cuyo antecedente se encuentra en Niehues-Pröbsting, no nos interesa saber qué fue el cinismo diogénico, sino qué cinismo es el que se nos muestra ante nuestros ojos en cada autor. En efecto, entendemos que, fuera de la valiosa crítica histórica-filológica, tan necesaria como apasionante, existen tantos cinismos como lectores. Clara muestra de ello son las muy variadas y heterogéneas tradiciones que se han creado desde la misma Antigüedad en torno al protocínico: verbigracia, socrático y sofístico, pedagogo y satírico, filántropo y misántropo, asceta y hedonista, etc.

De este modo, no se plantea tan importante para nosotros esclarecer cuál es la verdadera cara de Diógenes, sino demostrar que este filósofo es un herma bifronte en torno al cual se ha producido una generalizada opinión de ambivalencia que ha dado como resultado la tan característica definición actual del adjetivo *cínico*. Por lo tanto, nos atrevemos a afirmar que existen tantos cínicos como lecturas y aproximaciones a Diógenes. Esta no es una característica que goce de exclusividad en él: más cercano a nosotros, encontramos a Nietzsche, del que también existen tantas interpretaciones como acercamientos. Si valoramos, por ejemplo, los puntos en común, Nietzsche utilizó formas de filosofía también marginales, como el aforismo; pero también caracterizó su

³ La edición que usamos en este trabajo es Niehues-Pröbsting (1988), en adelante citada de forma abreviada = N-P.

filosofía como un constante y genuino modo de dar martillazos. Así, la característica más distintiva observable en ambos es precisamente que no se puede hacer una lectura inocente de ellos: siempre te obligan a posicionarte apelando a tus convicciones más profundas.

Como herma bifronte, te aproximas a Diógenes mirándolo directamente a la cara; su otro semblante sin embargo permanece latente justo detrás. En este Diógenes entendido como una suerte de dios Jano⁴, su rostro antiguo mira en una dirección y su rostro moderno en otra; en medio, sin embargo, imperceptible a nuestros sentidos, aparece un hilo, una transición entre ambos que, por mínima que sea, justamente las vincula de por vida y por ello aparecen siempre contenidas en el mismo bloque de piedra.

A lo largo de este viaje que proponemos al lector, observaremos cómo se ha entendido al cínico tanto antiguo como moderno en las diferentes épocas y autores partiendo del origen de su entendimiento, el objetivo de su apropiación e intentando encontrar el significado que acabó por transmitirnos.

En cuanto al punto de partida, nos vamos a situar en el cinismo contemporáneo, completando así los esfuerzos de Niehues-Pröbsting pero teniendo en cuenta un hecho primordial: en nuestra actualidad, en nuestro horizonte de expectativas como lectores, las obras de Sloterdijk y Foucault han configurado sobremanera la forma en que entendemos hoy el cinismo. En sus exposiciones, la Ilustración será un elemento central dos motivos: primero, porque desdobló el significado; y segundo, porque ambos forman parte de la tradición contemporánea de la crítica de la Ilustración. El cuadro histórico que proponemos vamos a recorrerlo de forma cronológica, pero en realidad se percibe en un sentido ondulante, oscilatorio y con un tótem en su centro, Sloterdijk. Nos explicamos: partiremos de la Ilustración, no porque lo haga así el propio Sloterdijk, sino porque la etimología de la palabra *cínico* marca ese momento como definitorio para la actual acepción. De esa parte, enlazaremos con la tradición alemana atendiendo a

⁴ Cf. Niehues-Pröbsting (1988: 37 s. = N-P 37 s.). V. en este trabajo, cc. 4, 5 y 6.

Nietzsche como figura central de su pervivencia. En su sentido histórico, Diógenes es recuperado primero por la Ilustración con fines racionalistas y después es cooptado para fines contrarrevolucionarios. En paralelo, la contrailustración alemana entenderá en él una figura de pensamiento capaz de sublimar un nuevo modo de vida intelectual y despierto, una mezcla primigenia de razón y pasión. La tópica definición del cinismo como filosofía para tiempos de crisis encontrará su verdad en el denominado cinismo de posguerra: el cinismo moderno, entendido como una degradación existencial del cinismo antiguo, será culpado de la aberrante experiencia totalitaria del nazismo. Tras un período de latencia provocado por el bienestar de mediados de siglo, volverá a ser recuperado en torno a la contracultura de los sesenta y de los setenta. Entonces llegará Sloterdijk, que reactivará los estudios sobre el cinismo. La literatura posterior a él, receptora de sus ideas, se va a producir (y reproducir) con exagerada prolificidad, sobre todo en el ámbito anglosajón. Allí, encontraremos dicha oscilación en tres momentos cínicos que, como en la Ilustración, obedecen a contextos de debate y de polémica cultural y política. Primero, tras el éxito de la traducción de Sloterdijk al inglés, autores de toda gama se emplearán a fondo para denunciar al moderno cínico como causante último de la decadencia occidental. Sin embargo, cuando la crisis de 2008 llegue a nuestros hogares, esos estudios denunciadores atenuarán y volverán su aguijón precisamente contra todo aquello que el cínico denunciaba. Ya no van a observar en él un descreído, sino que se esforzarán por ver de dónde proviene su actitud y qué quiere decirnos con ella. Como herederos de Sloterdijk, acudirán como él a la Ilustración e intentarán aproximarse al cinismo desde una perspectiva más académica. Estos estudios constituyen el precedente metodológico más cercano a nuestro trabajo, aunque se diferencian de él en sus pretensiones políticas liberales⁵. El cínico moderno es entendido por estos autores como un marcador de “salud democrática”; el cínico antiguo y moderno se presentará en ellos como un exceso que, en su medida exacta, ayuda al progreso de los sistemas liberales parlamentarios.

⁵ V. Mazella (2007), Shea (2010), Stanley (2012), Small (2020).

La profusión de trabajos sobre el cinismo en la última década es muy destacable incluso en el ámbito hispanoparlante⁶. Asimismo, hemos de hacer saber que este trabajo surge dentro de un campo académico con perspectivas ilimitadas: allá donde la transvaloración de los valores toma tintes polémicos, el imaginario colectivo trae a su mente un tonel, una linterna o un perro: nómadas, *hippies*, *beatniks* o *perroflautas* nos dan muestras de ello. Sólo la gran variedad de enfoques que han surgido en los últimos treinta años nos hace formarnos una idea del potencial ilimitado del cinismo.

A lo largo de las siguientes páginas nos proponemos acompañar a la linterna diogénica en un periplo que va a iniciarse precisamente en lo que algunos consideran su “apagado”: el moderno cínico, descreído y sarcástico. Pero esta figura, cuya naturaleza es propia del incipiente e individualista capitalismo burgués, es una creación de ese mismo capitalismo, que necesitaba de un monstruo para derribar el orden vigente. Ese monstruo ilustrado se yergue hoy ante nosotros con forma policéfala: nosotros vamos a plantear un catálogo de cínicos, que servirá para acometer el itinerario de ese periplo antes señalado. Con todo, puesto que las definiciones se entienden mejor con ejemplos, acompañaremos dicho catálogo con una galería de cínicos: paradigmas o prototipos de esas definiciones extraídas de la lectura y estudio de los autores encontrados en este intenso recorrido por el cinismo contemporáneo.

⁶ En los últimos años han aparecido las tesis doctorales de Baquero (2019), Lorca Leiva (2018), Martín-Peñasco (2019), Freitas (2019), e igualmente los libros *Ecocinismos* o *Filosofía cínica y crítica ecosocial* de Cuesta Martínez (2011, 2006), Pajón Leyra (2019) e Infante (2021).

2. El concepto de cinismo moderno

2.1. Cinismo y cinismo

Acudió una vez Alejandro hasta él y le dijo: «Yo soy Alejandro el gran rey». Repuso: «Y yo Diógenes el Perro». (D.L VI 60 = fr. 34 Giann.)

En 1950, el filólogo alemán Franz Dornseiff escribió una obra titulada *Die griechischen Wörter im Deutschen*. A día de hoy, sigue siendo un escrito de referencia para las investigaciones etimológicas en lengua germana. Su estudio estaba encaminado a investigar la evolución de numerosos términos del griego antiguo hasta sus usos en el actualidad. En uno de los pasajes de la obra, Dornseiff destacó la particular forma en que la palabra *cínico* había invertido o desdoblado su significado hasta adquirir otro muy diverso al original: al parecer, cualquier nexo con la Antigüedad se había desvanecido. El cínico había sido el filósofo perteneciente a la escuela de los cínicos, pero este término varió tanto en su significado que incluso la palabra terminó por diversificarse también en su ortografía alemana durante el siglo XIX. Paul Tillich, figura relevante para los estudios sobre el cinismo en el siglo XX, se convirtió en un pionero al utilizar la distinción *zynisch/kynisch* para diferenciar una actitud existencial creativa — el cinismo antiguo— de una actitud existencial no creativa y perniciosa —el moderno— ([1954] 1969: 144). Años atrás, Goethe había querido desmarcar a su querido Diógenes del giro negativo que estaba experimentando el vocablo proponiendo «diogenismo» para referirse al cinismo antiguo (N-P 281). Este planteamiento binario fue mantenido por Sloterdijk, un apóstata de la tradición alemana, pero heredero al fin y al cabo de ella⁷. La relevancia de su obra ayudó a consagrar definitivamente una distinción que llevaba presente desde el siglo anterior.

⁷ Antes que él, Klaus Heinrich ([1966] 1988) también había mantenido el uso desdoblado propuesto por Tillich. De hecho, la triple definición que Peter Sloterdijk nos da del *zynisch* —del cínico moderno— es una propuesta que parte de la lectura de Heinrich, que a su vez es deudor del texto de Tillich.

No sólo la lengua alemana presenta una variación tipográfica para establecer una dicotomía que muchos creen necesaria. En inglés, aparece de forma muy clara la oposición binaria al utilizar la mayúscula y la minúscula con el objetivo de poner tierra de por medio. Así, *Cynic* es el filósofo antiguo, mientras que *cynic* es una actitud existencial y psicológica de carácter corrosivo: el cínico (con minúscula) es un descreído y desvergonzado antisocial.

Así las cosas, el cinismo, el cínico (con minúscula), presenta en su descripción algunos matices según cada lengua. En español, se caracteriza por una genuina mezcla de falsedad y descaro. En alemán se enfatiza su carácter desvergonzado, hiriente y burlón, pero también su matiz áspero y crítico. Pero es en inglés donde la palabra centra su actividad en su posición frente a la sociedad⁸. El *cynic* es un pesimista, un escéptico y sarcástico censor de los grandes discursos y de las bondades del ser humano; aborrece la sociedad, es una persona que no considera nada ni a nadie como sagrado; pero también se adentra profundamente en su psicología: proyecta sobre los demás su desconfianza al creer que todo el mundo está interesado sólo en sí mismo (Small, 2020: 24).

A pesar de estos matices vernáculos, al referirse al cinismo moderno, todas las lenguas coinciden en la capacidad de la palabra para descalificar y censurar a alguien; adquiere un cariz retórico contundente a la hora de conseguir tachar la opinión de una persona e invalidarla para el debate. Algún importante pensador —por supuesto hablamos de Nietzsche— se dio cuenta de esto bastante temprano; el uso social de la palabra podría alcanzar o representar una posición moralista. El filósofo del martillo, azote de la moderna moral burguesa, optó por no alterar la tipografía, quizás por esa desconfianza de los discursos totalizadores y binarios.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la antigua filosofía de Diógenes? ¿Cuál es la diferencia entre el Cinismo y el cinismo? En su etimología, *cínico* proviene del griego κυνικός (*kynikós*) cuyo significado es aquello “propriadamente perruno”. Los filósofos cínicos, cuyo primer representante fue Diógenes el Perro, fieles seguidores de la vida

⁸ V. Cambridge University Press, s.v. *cynic*.

simple y frugal, tomaron como emblema la figura del can, del perro —en griego, *kíon*—, de donde procede su apelativo⁹. En su etología, el perro muestra ciertas características distintivas; para empezar, vive entre los hombres, pero no acepta sus normas. El perro necesita bien poco para vivir y se sirve de placeres simples. Y lo más importante: el perro ladra y muerde. Diógenes fue denominado *perro* por una asimilación a su actividad filosófica de los rasgos distintivos de comportamiento del can (Dudley 21).

La filosofía diogénica comprende dos aspiraciones: por un lado, la reducción antropológica de las necesidades, un deslizamiento de carácter animal; por otro lado, vinculada a esa primera parte, la confrontación a cualquier tipo de norma o convención a través de la burla y la ridiculización abierta de¹⁰ las leyes de carácter no universal de la polis (N-P 55 s.). La singular naturaleza de la tradición cínica, compuesta por anécdotas cuya veracidad es discutida aunque no su verosimilitud, lo convierte en un fenómeno de la recepción sujeto a la selección interesada que se haga de ese material. Así las cosas, Peter Sloterdijk o William Desmond han definido el cinismo moderno como una degradación del antiguo, pero también otros muchos autores y estudiosos dedicados a este tipo de estudios¹¹.

⁹ V. Capítulo 3: el cinismo histórico.

¹⁰ El cinismo diogénico opera mediante la “comedia” y la “broma” (N-P 221).

¹¹ V. v. g. Tillich ([1954] 1969), Heinrich ([1966] 1988), Sloterdijk ([1983]2003), Onfray ([1990] 2002), Chaloupka (1999).

2.2. El *cínico* en los diccionarios

En un banquete empezaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue hacia ellos y les meó encima, como un perro.
(D.L. VI 46 = fr. 146 Giann.).

En la nomenclatura filosófica contemporánea, el desdoblamiento alemán de la palabra (incluso la utilización de dos palabras distintas) ha sido consagrado gracias al éxito que tuvo la *Crítica de la razón cínica*¹². Siguiendo el uso que hace Sloterdijk de ambos conceptos, nos encontramos de un lado, con un *kynisch*¹³ antiguo, insolente con el *establishment*, asociado a unas actitudes existenciales puras que exigen un modo de vida honesto, contestatario del poder y que se fundamentan en la *parrhesía* cuya personificación es el ácrata Diógenes de Sinope¹⁴.

De otro lado, hallamos un *zynisch*, moderno, también desvergonzado pero alineado con la conciencia dominante, con el *statu quo*: “cuando los poderosos ... conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo” (Sloterdijk 177). ¿Y el origen del cinismo moderno, ¿dónde radica según Sloterdijk? “El cinismo es la falsa conciencia ilustrada”; la conciencia despierta fruto de la ilustración, que ha “trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano... ya no se ve afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada” (*ibid.* 41). Así las cosas, se enfrentan el cinismo opresor y el quinismo plebeyo, una batalla ideológica épica y diacrónica. Sloterdijk, por tanto, sitúa los dos cinismos dentro del mismo contexto y a la vez los contrapone, los enfrenta. Esa dicotomía se hace aún más viva si tomamos uno de los ejemplos de confrontación que

¹² Su título original en alemán: *Kritik der zynischen Vernunft*. La obra fue escrita en el año 1983. La cita pertenece a la traducción de Miguel Ángel Vega editada por Siruela en el año 2003.

¹³ Sloterdijk, en alemán, utiliza los términos *Zynismus* y *Kynismus*. Asimismo, la traducción de Vega cambia la “Z” por la “C” (*Zynismus* = *cinismo*) y la “K” por la “Q” (*Kynismus* = *quinismo*).

¹⁴ El cinismo de Diógenes era una filosofía destinada a la liberación de las ataduras éticas de las convenciones, las leyes y las normas asociadas al poder: “soy el libertador de los hombres” (Luc., *Vit.* auct. 6-11); “Diógenes afirmaba que llevaba el mismo tipo de vida que Hércules, que prefería la libertad a cualquier otra cosa” (D.L. VI 71 = fr. 290 Giann.). Los cínicos antiguos buscaban adherentes entre las “masas iletradas” (Pérez Cortés, 2004: 70) y su método era directo y oral, de rápido acceso.

propone: “los empresarios sin escrúpulos con los pasotas desilusionados” (*ibid.* 39); los primeros (los poderosos) “sonríen” mientras que los segundos, “los plebeyos químicos, dejan oír una carcajada satírica” (*ibid.*). De modo que en la escisión del término encontramos un cinismo de la *prepotencia* y un cinismo de la *antipotencia*.

Antes que él, la distinción había sido utilizada por Tillich y por Heinrich; Goethe había eludido usar el adjetivo *cínico* para hablar de la filosofía diogénica y Nietzsche se había negado a usar cualquier distinción. Todo ello nos lleva a pensar que la palabra ya gozaba en el siglo XIX de no muy buena reputación. Pero, ¿dónde se halla el origen del desdoblamiento de la palabra? El diccionario histórico de la Academia Alemana de la Lengua establece que es a finales del siglo XVIII cuando por primera vez aparece el significado «modificado». Citados en ese diccionario histórico, son de hecho Boilleau y Diderot quienes hablan por primera vez en Europa del cinismo como actitud sin relacionarlo expresamente con el movimiento filosófico antiguo. El «cynique» es aquel “Qui affecte une impudence effrontée ; qui affiche une attitude provocante. Cet homme est cynique” (Dictionnaire de l’Académie française)¹⁵. Esta acepción pone el énfasis en la insolencia descarada, en la provocación; si volvemos sobre las dos definiciones de cinismo antiguo, esta nueva acepción está caracterizada por el abandono total de la parte ascética en pro de la parte crítica y satírica, lo que se deja notar incluso en la propia exposición que hace Sloterdijk del quínico.

En francés, como en español, no encontramos ninguna diferenciación en su grafía; ambas palabras se definen a través del contexto en el que son usadas. De hecho, si revisamos, por ejemplo, a nuestro contemporáneo Michel Onfray, cuyo libro *Cinismos* [original del año 1990] gozó de gran éxito, añade el adjetivo “vulgar”¹⁶ para referirse al cinismo moderno, asociándolo directamente al poder y al orden establecido¹⁷.

¹⁵ En el *Dictionnaire des auteurs*, es en su tercera acepción donde lo cínico se establece como actitud. “La primera definición hace referencia a lo “que tiene que ver con el perro; la segunda alude al cinismo antiguo como filosofía” (Hayes, 2016:184).

¹⁶ No se trata de esa connotación de la palabra “vulgar” que tiene el diccionario español en su primera acepción –“perteneciente al vulgo, a lo popular”–, sino como algo falto de lo sublime, sin elevación, grosero y tosco.

¹⁷ Éste, el poder, se manifiesta para Onfray con un pragmatismo extremo vendido con los vestidos de la inocencia del discurso demagógico e hipócrita (*Cinismos* 199-219).

En la lengua española, si acudimos al Diccionario de la lengua española, no es hasta su cuarta acepción donde encontramos la primera referencia al cinismo en el ámbito filosófico¹⁸. En su definición principal, el «cínico» es aquel que actúa con “falsedad o desvergüenza descarada”; es una persona que tiene un modo de actuar “impúdico, procaz”; en otras palabras, carente de pudor, atrevido, desvergonzado. La progresión que se produce en las acepciones de la palabra es reveladora: el mentir de forma descarada es el principal uso de la palabra en español. ¿Es el cinismo la falsedad descarada? El lenguaje es, sin duda, social; el diccionario sólo es una catalogación de los usos que hace la sociedad en general y así se modifica. En uno de los apotegmas que rescata Diógenes Laercio en su libro VI sobre los cínicos, Diógenes el sinopense afirma que “lo más hermoso entre los hombres es la *parrhesía*” (D.L. VI 69 = fr. 473 Giann.), la libertad de hablar con franqueza. Este no es un aspecto secundario de la filosofía de Diógenes: Foucault dedicó toda su recepción a la noción de *parrhesía* cínica. Él siempre dice lo que piensa, le pese a quien le pese; esta es su forma de ejercer la filosofía, inquietando a los demás con su afilada lengua. Paradójicamente, Nietzsche, como Foucault, asociaba el cinismo al hecho poco común de decir la verdad, de la sinceridad radical. Entonces, ¿cómo ha llegado una palabra a significar justo lo contrario? Bueno, en primer lugar, la definición castellana parte sin duda de la insolencia en la definición de su país vecino, pero poniendo énfasis en la falsedad. El cínico hispanoparlante posee una parte de racionalidad satírica que en el mentiroso sólo se percibe como necesidad contextual. La diferencia entre el cínico y el mentiroso está marcada por su tratamiento del auditorio. Un brillante trabajo escrito por Zapata (2009) en nuestra lengua se propone analizarlo a propósito del poder. Para el autor, el cinismo es una disfunción en la que se produce una constante disociación entre los valores y el comportamiento. De modo que se

¹⁸ Consulta del *Diccionario de la RAE, s.v. cínico*.

1. adj. Dicho de una persona: Que actúa con falsedad o desvergüenza descaradas. U. t. c. s.
2. adj. Propio de una persona cínica. Sonrisa cínica
3. adj. Impúdico, procaz.
4. adj. Fil. Dicho de una escuela filosófica: Que nació en Grecia de la división de los discípulos de Sócrates, y de la cual fue fundador Antístenes, y Diógenes su más señalado representante.
5. adj. Fil. Partidario o seguidor de la escuela cínica. U. t. c. s.
6. adj. Fil. Perteneciente o relativo a la escuela cínica.
7. adj. desus. desaseado.

caracteriza cada vez más por acomodar la realidad a la conveniencia; es más, el cinismo “es la renuncia a todo esfuerzo de alcanzar la coherencia entre pensamiento, palabra y acción” (Zapata, 2009: 87). De una forma totalmente contrapuesta a Diógenes el parresiasta, ya no se trata de decir lo que pensamos y, por supuesto, de no hacer nada de lo que decimos. Así, el cínico contemporáneo consciente de su “praxeología”¹⁹ sólo puede “encerrar el futuro en mediocres escenarios” (*ibid.*). Es así como la figura del cínico en nuestro contexto nos provoca una carcajada rebosante de indignación, una risa que no nos hace gracia; si la ajustamos a los parámetros antes destacados, el moderno cínico ha perdido su verdad, pero mantiene su moral y su carácter burlón.

La cuestión es algo más compleja cuando hablamos de la lengua inglesa, donde se usa la mayúscula —*Cynic*— para hablar del miembro de la escuela filosófica y la minúscula para la moderna y reprochable actitud del *cynic*. Así, el *Cambridge Dictionary* de la Lengua Inglesa define a este último como “una persona que cree que los demás sólo se interesan por sí mismos y, por tanto, duda de que puedan ser buenos”²⁰. Algo más completa se revela la definición del *Oxford English Dictionary*: “una persona que muestra una disposición a no creer en la sinceridad o bondad de los motivos y acciones humanas, y que suele expresarlo con burlas y sarcasmos; un criticón burlón”²¹. El uso del adjetivo *cínico* se puede comprender con mayor facilidad a través de su antónimo: mientras que la definición de *cynic* incluye una gran lista de palabras asociadas como “pesimismo, sarcasmo, sospecha, descrédito, escepticismo, desconfianza, duda, desprecio, desdén”²², el antónimo usa solamente una: “*naiïveté*”, que significa ‘ingenuidad’. El cinismo para los ingleses significa por tanto la no-ingenuidad. Una persona ingenua es una persona crédula y también boba. De modo que el cínico requiere de una actitud despierta ante la vida, cierto conocimiento de la realidad y, por supuesto,

¹⁹ La praxeología es el estudio del comportamiento en torno a unos valores (axiología)

²⁰ V. Cambridge Dictionary (2022, s.v., cynic) [Traducción propia].

²¹ V. Oxford English Dictionary (2022, s.v., cynic) [Traducción propia]. Dicho de otro modo y aglutinando ambas definiciones, el cínico moderno es alguien descreído de la bondad, que aborrece la especie humana por su naturaleza interesada. Sospecha de los motivos ocultos de cada acción y ejerce una crítica indecorosa y desvergonzada.

²² En inglés: “*Pessimism, sarcasm, suspicion, disparagement, skepticism, distrust, doubt, scorn, contempt*” (Cambridge Dictionary, 2022, s.v., cynic).

una buena dosis de sarcasmo. Por todo ello, algunos autores interesados en añadir valor a la figura del cínico en Sloterdijk reivindicarán la figura del *idiota* por su carácter abiertamente predispuesto a acceder a la verdad²³.

Volviendo al *cynic*, existe un elemento constante que lo caracteriza y que no puede ser definido simplemente bajo el paraguas del escepticismo; quizás la palabra que mejor lo defina sea nihilismo: y no se trata de un nihilismo metodológico en sentido nietzscheano o propio de la tradición rusa decimonónica, sino de un estado de nihilismo extremo: no existe ningún valor ni postura ética posibles, no porque ya no lo crea, sino porque nadie lo cree.

Algunos autores y autoras contemporáneos, como Helen Small o el propio Sloterdijk, han observado que esta radical predisposición a la desconfianza tiene una explicación incluso psicológica: es un diagnóstico, un desorden o neurosis. Small aporta una fuente un tanto singular para el estudio, el *Manual americano de desórdenes mentales*: el cinismo es una actitud que puede corresponder a dos tipos de trastornos, un trastorno de personalidad paranoico y un trastorno antisocial de la personalidad (Small 26); la clave es la empatía o, para ser más precisos, la absoluta falta de ella.

Lo cierto es que se trata de un sofisticado concepto. Por muchos sinónimos o palabras afines que establezcamos, nunca hallaremos una sola palabra que consiga aglutinar la ingente cantidad de matices que esto abarca. Es una actitud en efecto, pero es una actitud con la que se define a alguien con fines esencialmente peyorativos, descalificativos. En los estudios dedicados a este cinismo moderno, encontraremos intentos de definición, pero también posiciones muy heterogéneas en cuanto a la respuesta que debemos ofrecerle. Por anticipar algunos ejemplos, Sloterdijk propone la oposición frontal a ellos a través del quinismo antiguo, que se diferencia de ellos en la verdad de sus proposiciones; Small o Stanley van a ver en él un marcador de la libertad de expresión y del necesario carácter crítico pero mesurado de la sociedad²⁴, por lo que proponen observarlos con atención pero con neutralidad; en cuanto a otros autores como

²³ Korf (2019), Byung-Chul Han (2016).

²⁴ En estas autoras, el cinismo moderno es el extremo necesario para mantener los valores liberales de la democracia occidental. Su función se asemeja a la de las distopías modernas: en lo malo, reconocemos la bondad de lo que ya tenemos.

Allen (2020), van a observar en él una potencialidad ilimitada, una tipología nihilista cuyo resultado negativo sólo puede ser anticipado por aquellos que tienen intereses morales.

Una investigación más exhaustiva de la etimología puede aportarnos más datos. Si consultamos los datos históricos del diccionario *Oxford English Dictionary*, los tres precedentes más lejanos que encontramos son del siglo XIX.

- | | | |
|------|--|--|
| 1852 | B. Disraeli <i>Ld. G. Bentinck</i> 12 | The cynic smile... the signal of a contempt which he was too haughty to express. |
| 1866 | W. R. Alger <i>Solitudes Nature & Man</i> ii. 63 | The cynic, who admires and enjoys nothing, despises and censures everything. |
| 1879 | G. Meredith <i>Egoist</i> I. vii. 119 | Cynics are only happy in making the world as barren to others as they have made it for themselves. |

Como demostraremos, en ese momento el término se ha asentado: la necesidad de la mayúscula para referirse a la antigua filosofía diogénica se hizo perentoria a partir de la asimilación extrema de una connotación negativa justo en este siglo XIX; de hecho, en otras lenguas, ya habían surgido propuestas para desvincular el cinismo antiguo del moderno a través del lenguaje oral o escrito. Ahora bien, la raíz de toda esta polémica tiene su origen en la Ilustración, el período en el que Occidente dijo al ser humano que ya había cumplido la mayoría de edad: ahora es un adulto, sin la ingenuidad del niño. Desde entonces se convertiría en un sujeto crítico; sí, lo suficientemente crítico para no albergar esperanza alguna, ni proyectos, ni valores. De modo que el *cynic* es un individuo sobre el que la Ilustración ha trabajado con éxito y en vano, un renegado despierto, un desertor cultivado. Como veremos, el *cynic* es un producto de tres innovaciones propias de su época: 1) la epistemología empirista, 2) el liberalismo económico y 3) la libertad de expresión de la protodemocracia occidental del s.XVIII. Sin embargo, aún queda por responder una pregunta: ¿por qué el cinismo?

Castellano	Alemán	Francés	Inglés
			Descreído Desconfiado Que sospecha
			Egoísta
			Nihilista
Procaz, desvergonzado	Desvergonzado	Insolente descarado	Irreverencia, rechazo
Falso			
Carente de pudor, de honestidad, modestia.		Impúdico	
Atrevido		Provocador	
Carente de recato (cautela, modestia)			
Desaseado			
	Burlón		
	Hiriente		
	Mordaz (crítico y áspero)		
			Misántropo
			Pesimista
	Crítico		Escéptico
			Sarcástico

Síntesis de los diccionarios (elaboración propia)

2.3. ¿Por qué cinismo moderno?

Tal y como expuso Dornseiff, la cantidad de referencias al pensamiento antiguo en nuestro actual diccionario es palmaria. En la nomenclatura filosófica de nuestro vocabulario cotidiano aparecen ejemplos como platónico o estoico o epicúreo. En la gran mayoría de los casos, esas referencias, por vagas que sean, tienen un relación entre el significado y el significante. Es decir, la alusión moderna a esas filosofías evoca una relación más o menos correspondiente con la doctrina filosófica de esas mismas escuelas de pensamiento.

En el caso del cinismo no es así: por ello hablamos de un desdoblamiento o diversificación del concepto. En páginas anteriores hemos descrito las muy diversas formas en que se ha intentado resolver el problema: mayúscula, minúscula, cambio de tipografía, complementos y neologismos. Estos intentos responden a una necesidad de discernimiento: distinguir ambas palabras o pertrecharla con un complemento (moderno o antiguo) permiten hacer saber al interlocutor que estamos hablando de dos cuestiones distintas. En otros muchos casos, además, responden a una necesidad redentora: un intento desesperado de salvar el cinismo antiguo de su Frankenstein moderno, cosa que no sabemos si es necesaria.

En el *cínico*, se hace evidente que el paso del tiempo ha moldeado la palabra hasta convertirla, en muchos casos, precisamente en su contrario. El adjetivo *cínico* hace alusión a una actitud, como en el caso de *estoico*, que en su primera acepción se define como alguien *fuerte, ecuánime ante la desgracia*. Sin embargo, un estudio sobre estoicismo antiguo no precisa una puntualización metodológica de esas características. ¿Cómo se ha convertido en un problema metodológico de tales dimensiones?

La razón no puede ser otra que la propia naturaleza de la filosofía diogénica: una propuesta de hipercrítica escandalosa. El cinismo de Diógenes propuso, en efecto, la autarquía, la ascesis y la reducción de las necesidades. Pero también propuso la crítica despiadada de cualquier tipo de asunción de carácter cultural. El quinismo es una metodología del desvelo y su estrategia de subversión es la retóricamente valiosa filosofía de la invectiva; es una autodeterminación en constante conflicto con el poder, en perpetua oposición con los mandatarios. Una cuestión pasada por alto es que el

cinismo diogénico es una filosofía que te obliga a posicionarte, y lo hace precisamente por albergar esa naturaleza desvergonzada que hace imposible mirar de soslayo. El cinismo te presiona para que tomes partido. Allá donde encontremos la polémica, hallaremos a Diógenes.

La investigación en los diccionarios históricos nos revela el siglo XIX como el momento en que la transición de un significado a otro se ha completado. Pero esa transición tiene su origen en la Ilustración: el momento en el que Diógenes y su cinismo dejan de ser una filosofía marginal para posicionarse del lado de los nuevos valores en instauración. Una narración de la recepción diogénica a través de los sucesos históricos, sociales y políticos de los siglos XVIII y XIX nos permitirá encontrar la respuesta a tan acuciante pregunta. Como veremos, el cínico moderno proviene en efecto de su prototipo antiguo: es una cuestión de estar en el lugar exacto en el momento preciso. Ese momento es la Ilustración europea y si el cinismo estuvo ahí, fue precisamente por su naturaleza crítica: Diógenes estuvo presente en los debates ilustrados por su carácter contestatario; porque encarnó la oposición a la vez retórica y a la vez inmanente de la Ilustración a los prejuicios, a la superstición, al irracionalismo o al absolutismo monárquico. En el Siglo de las Luces, Diógenes representó la razón, fue un ideal de libertad y su figura fue asimilada a otros pensadores ilustrados. Pero también fue un espejo roto donde la Ilustración dejó de poder mirarse con orgullo: el Diógenes que había derribado los oscuros y vetustos valores estaba inmunizado frente a todo proyecto. El cinismo, que siempre se ha resistido a la cooptación, derivó en la consecución humana de la sapiencia perspicaz, una sapiencia que en adelante nunca dejará de sospechar. La conciencia diogénica forma parte ahora de la idiosincrasia del nuevo hombre de un Occidente sumido en profundos cambios.

Así, el *Sobrino de Rameau*²⁵, el cínico moderno o ilustrado, es el resultado lógico de las nuevas circunstancias: el liberalismo económico produce un nuevo tipo de relaciones individuales y competitivas bajo unos parámetros éticos que no se pueden

²⁵ Obra de Denis Diderot [1713-1784] compuesta en 1762 pero publicada en 1805 en la traducción alemana de Goethe, que fue traducida al francés en 1821 debido a que el original en francés había desaparecido para entonces. En ella, Diderot reflexiona sobre sus más íntimos pensamientos en torno a la Ilustración. Aparecen dos personajes, *Yo* y *Él*. El primero representa a Diógenes y a la concepción de la Ilustración del autor; el segundo, el Sobrino, representa el papel de las consecuencias negativas en la conciencia del nuevo hombre.

regir más por la moral cristiana. Fruto del empirismo científico, el materialismo sensualista se erige como la nueva ética del incipiente mundo capitalista. Ese recelo sistemático propio del cinismo se extiende a todos los niveles y sujetos. Como dijo Dostoievski, *si Dios no existe, todo está permitido*. El nuevo espíritu hipercrítico convierte al hombre occidental en un descreído. Personajes como Rousseau, asociados a Diógenes, serán juzgados como responsables de la desesperanza y la descreencia de la sociedad. En ese momento, el movimiento contrarrevolucionario conservador definirá este nihilismo como el fracaso de la filosofía; y asimilará dicho fracaso a los filósofos ilustrados, incluido Diógenes, que había sufrido la aculturación forzada de esos mismos filósofos.

El cuadro histórico demostrará además otra cuestión: en adelante, no encontramos más valores universales, pero sí cierta libertad para decir lo que pensamos. El espíritu ilustrado acompañará al hombre desde ese momento convirtiéndolo en un racionalista instrumental: es el resultado de la historia como farsa, inmunizado contra la tragedia. El cínico es el paso del tiempo por la conciencia despierta.

3. El cinismo histórico

La imagen que tenemos de los cínicos proviene de las valoraciones que se han ido realizando en torno a la figura del protocínico Diógenes²⁶, ya sea de la suma de todas ellas o a partir de las diferencias resultantes de potenciar unas fuentes u otras. En otras palabras, dependiendo de la selección intencionada de una parte u otra de los peculiares materiales que conforman la tradición documental Cínica, encontramos un Diógenes u otro, un cinismo u otro. Así, se han producido recepciones descriptivas, positivas o negativas de Diógenes. Por ello se advierte un carácter ambivalente en torno a su figura que, dado el material de que se dispone, adquiere un carácter casi legendario o mítico²⁷. Por lo que se puede encontrar desde una visión idealizada a otra puramente hostil y desvalorizadora. Fruto de ello es la inversión o diversificación que el término ha sufrido hasta alcanzar el uso principal que se tiene hoy del adjetivo *cínico*²⁸.

La filosofía de Diógenes fue ante todo una adaptación a las circunstancias²⁹, por lo que su doctrina era rudimentaria. Esto supone que para él no fuera una prioridad, por

²⁶ El cinismo antiguo fue considerado en la Antigüedad la escuela filosófica descendiente de Antístenes de Atenas, en una sucesión que unía a los estoicos con Sócrates (Zenón-Crates-Diógenes-Antístenes-Sócrates). La obra de Dudley refutó toda esta construcción antigua, pero lo hizo a través de pruebas numismáticas que no son concluyentes. En cualquier caso, otro de los argumentos expuestos hace hincapié en las evidentes diferencias vitales entre los dos personajes que apuntan a una radicalización de Diógenes respecto a Antístenes. Se piensa que el contacto entre Diógenes y Antístenes debió producirse a través de recitaciones escritas y no en persona. Así las cosas, según el estado de la cuestión, se puede decir que nada impide que coincidieran en Atenas; asimismo, que coexistieran en Atenas no implica que se trataran, ni tampoco elimina la posibilidad de que Diógenes escuchara recitaciones de obras de Antístenes. El debate, que parecía estar bastante decantado, guarda voces disonantes con argumentos bien fundados (Giannantoni, 4. 496; Fuentes González, 2013).

²⁷ Sobre el cinismo como fenómeno de recepción, v. la indispensable obra en alemán—no traducida a otro idioma—*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, de Heinrich Niehues-Pröbsting ([1979] 1988).

²⁸ V. Capítulo 1. La escisión pudo producirse en la Ilustración y sus postrimerías (Mazella, 2007; Hayes, 2016; Sloterdijk, 2003). Autores como Desmond (2007) remontan esta cuestión al modernismo literario. En este sentido, la cuestión de la diferencia cínica lleva presente desde la Antigüedad.

²⁹ V. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique* (1986). Un estudio completo sobre los párrafos 70 y 71 del libro VI. *Afirmaba (scil. Diógenes) que hay dos tipos de entrenamiento: el mental y el corporal. En este último, mediante el ejercicio constante, se forman las percepciones que contribuyen a favorecer la disposición hacia los actos virtuosos. Y una parte es incompleta sin la otra, pues la buena salud y el vigor están ambos incluidos entre lo estimable tanto para el alma como para el cuerpo.* (D.L. VI 70-71 = fr. 291 Giann.).

tanto, el elaborar textos teóricos³⁰—como sí lo hizo el platonismo—, sino centrarse en los conocimientos y ejercicios útiles para vivir adecuadamente, de ahí su carácter antiteórico. La *áskēsis* o ejercitación existencial iba acompañada de la oposición constante a todos los valores socialmente aceptados o, como solía decir el propio Diógenes, a la reacuñación de la moneda corriente, *paracharattein to nomisma*³¹. La oposición era ejercida con vehemencia desvergonzada y teatralidad a través de *performances*³² o puestas en escena donde confrontaba su *ethos* con ciudadanos, filósofos y reyes. Esta franqueza de palabra con la que se desenvolvía por la polis es la denominada *parrhesía*.

Por tanto, el carácter antiteórico y el desinterés por la producción y transmisión doctrinal escrita tiene como consecuencia la escasez de fuentes³³; los textos que conforman la tradición cínica son las anécdotas y relatos de vida de sus primeros

³⁰ La cuestión sobre si Diógenes escribió textos es algo que la mayoría de eruditos da por seguro. En cualquier caso, no conservamos fragmentos de las distintas obras de Diógenes que aparecen en el catálogo laerciano. Sin embargo, sí que sabemos de la existencia de dichos textos, por ejemplo de la *Politeia* de Diógenes, a través de testimonios indirectos, como es el caso de los papiros herculanos de el epicúreo Filodemo de Gádara.

³¹ Este episodio de la vida de Diógenes, con distintas versiones dentro del libro sexto laerciano, además de haber sido interpretada en su sentido textual—Diógenes se exilió de Sinope por falsificar moneda—, ha sido interpretado en su sentido metafórico sofístico, en cuyo caso *nomisma* se interpreta no como moneda sino como ley; v. Goulet-Cazé (2017: 485); sobre esta extensa obra, v. (Campos Daroca, 2019).

³² Sobre esta idea, v. Onfray (*Fuerza* 139), Svetlov (2019), Bosman (2006).

³³ El principal testimonio para el estudio del cinismo diogénico es la recopilación de anécdotas y sentencias que elabora Diógenes Laercio *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, del siglo tercero. El texto laerciano dedicado a Diógenes “testigo perfecto del entramado de los géneros historiográficos y, en el interior de ellos, del vínculo entre el legado textual y la tradición oral” (Pérez Cortés, 2004: 68). Esos géneros habían surgido por una necesidad, la necesidad de permanencia de una disciplina que “luchaba por darse identidad a sí misma” (*ibid.*). Para ordenar toda esa ingente cantidad de información, empieza a crear y experimentar con géneros que fueran acordes a las formas de filosofar del momento; un momento en el que el filósofo (en una decisión filosófica personal) podía decidir escribir o no escribir, algo que no tenía por qué significar que fuera o no filósofo. Para adaptarse a esa oralidad, los géneros historiográficos debían dejar el legado de ese carácter oral y de las “artes de vivir” de los personajes. Así, los géneros historiográficos “solían presentarse mezclados: los argumentos, las doctrinas, las sucesiones y las vidas coexistían en las obras en un relativo plano de igualdad, sin padecer las exclusiones mutuas que la modernidad les ha impuesto” (*ibid.* 69). La presentación que Laercio hace de Diógenes deja ver claramente que su vida y sus acciones —donde encontramos las anécdotas— diarias representan un *emblema doctrinal* de una filosofía. La filosofía de Diógenes debe ser desentrañada a través de la interpretación de sus anécdotas.

representantes, cuya historicidad se cuestiona³⁴. Aunque no se duda de su existencia histórica³⁵, poco se puede afirmar con seguridad de la vida de Diógenes. Los únicos hechos sobre Diógenes que se pueden afirmar son: (1) Diógenes hubo de nacer entre 412-402 y morir entre 325-321 y su lugar de origen fue Sinope, una colonia milenaria en la costa sur del mar Negro; (2) viajó a Atenas y a Corinto, donde vivió durante varios años; (3) fue un contemporáneo más antiguo de Alejandro Magno, y (4) en algún momento se le conoció como "el Perro"³⁶. Más allá de estos cuatro hechos no es prudente afirmar nada con certeza. Hay otros detalles reportados sobre él, pero su base histórica es inestable.

En cualquier caso, no es tan importante la historicidad de las anécdotas ni la reconstrucción exacta de su biografía como el hecho de que sus enseñanzas poseen tanto valor ético como para haberse incorporado al aparato educativo romano. Diógenes y sus anécdotas constituyeron modelos de imitación y enseñanza de una vida filosófica de valor. Fueron conductas imitables, atractivas, propagandísticas, que llegaron a hacer de esta filosofía un fenómeno muy popular durante su período álgido: los siglos I y II en la

³⁴ La *chreia*, la anécdota, es una pequeña forma literaria que cuenta una "declaración o acción concisa que se atribuye como apta para algún personaje específico o como algo análogo a un personaje" (cf. Teón, *Progymnasmata*, en Kindstrand, 1986). Los biógrafos que redactaban las vidas de filósofos lo que pretendían no era una descripción minuciosa y veraz de sus vidas, sino que combinaban información histórica con otra dudosa o inventada con el fin de que su vida y su pensamiento confluyeran: buscaban ofrecer una imagen fidedigna de su filosofía.

³⁵ Entre los testimonios de personajes contemporáneos, encontramos los cínicos Metrocles, Menipo y Cleómenes; Teofrasto, de la escuela peripatética y primer maestro de Metrocles; y, un tal Eubulo, autor de la *Venta de Diógenes*.

³⁶ Según Dudley existen cuatro razones por las que se les pudo llamar cínicos: Por la indiferencia y la integridad de su forma de vida. Tal y como hacen los perros, comen, beben y hacen el amor en público (Dudley 21).

1. El perro es un animal sin vergüenza; el filósofo practica esa desvergüenza.
2. Como el perro, es un guardián de los fundamentos de la filosofía.
3. El perro es un animal que sabe distinguir los amigos de los enemigos.
4. Pero los amigos son sólo aquellos que están predispuestos a la filosofía, a recibir sus reprimendas filosóficas.

Según Martín García: "Los filósofos cínicos fueron llamados así por dos posibles causas: o bien porque vivían llanamente [...] al modo de los perros [...]. O bien, como los perros ladran a los extraños y hopean a los suyos, así también ellos acogían a los que eran dignos de filosofar y los amaban con fervor, mientras rechazaban y perseguían a los que eran indignos de la filosofía e incapaces de penetrar en su interior" (2008: I, 140).

Roma imperial, sobre todo en su zona oriental³⁷. La recepción de las anécdotas permitieron una fácil asimilación doctrinal y, por ende, una rápida expansión.

Recapitulando, las fuentes sobre el cinismo primitivo son precarias, de dudosa historicidad, y la forma filosófica en la que se presentan es bastante peculiar, la anécdota como piezas del relato de una vida ejemplar. Estas dificultades originan notables problemas de recepción desde la Antigüedad. Primero, bajo la etiqueta de Cínico se ha señalado a personajes muy heterogéneos, en la medida en que han imitado en cierto grado y de modos diferentes la propuesta ética de Diógenes³⁸. Es decir, para ser considerado cínico, un individuo puede admitir uno o más aspectos del *kynikós bios*, lo que ha provocado que, dependiendo de la simpatía u hostilidad con la que se evalúen dichos aspectos, se valoricen o desvaloricen distintos personajes. Segundo, la ausencia de corpus doctrinal conlleva, sobre todo en el siglo XIX, que el cinismo sea apartado de la reflexión filosófica tanto, por la crítica histórica como por la historiografía filosófica. Desde Hegel, ya no era tan importante vivir filosóficamente como escribir una teoría consistente³⁹; la crítica hegeliana, viene determinada por dos factores: 1) la ausencia de un corpus doctrinal teórico, y 2) la desvergüenza cínica, carente de ningún valor filosófico⁴⁰. Este hecho se deja notar en la pobre recepción del cinismo en los manuales de historia de la filosofía durante el siglo XX. Tercero y último, los problemas enunciados se traducen además en la profusión de recepciones o visiones del cinismo distintas, muchas veces enfrentadas entre sí dependiendo del material que se seleccione

³⁷ Los “Individuos que asumían provocativamente rasgos cínicos se convirtieron en una presencia creciente (y alarmante) en las ciudades del Imperio, adoptando ocasionalmente un nuevo tipo de vida filosófica colectiva, nunca antes vista” (Campos, 2019: 356).

³⁸ El cinismo se expresa, entonces, como un atajo hacia la virtud, un *continuum* donde, en la medida en que te vas apartando de las prácticas sociales habituales, te vas acercando al modo de existencia de Diógenes y su *Ciudad de Pera*. V. Dawson (1993), López Cruces (2017).

³⁹ Foucault reflexiona sobre este hecho; de este pensamiento nace la figura del profesor de filosofía moderno, que ya no tiene que ser filósofo, sino teórico (*Coraje* 228 s.)

⁴⁰ La principal razón para descatalogar, según explica el propio Hegel [*Lectures on the History of Philosophy*, 1820], es la ausencia de corpus doctrinal escrito (Branham, 2000: 121). En efecto, la tradición cínica se forma en torno al género de la biografía y, dentro de ésta, de la anécdota filosófica. Niehues-Pröbsting lo explica claramente: en un momento en el que toda la atención se centra en las teorías y los tratados, Hegel declara la transmisión biográfica como algo superfluo e insignificante (*Recepción* 430-432). Pero la crítica hegeliana al cinismo está sustentada, además, en un rechazo extremo a la desvergüenza cínica como una forma de filosofía que se dedica a perturbar al filósofo de verdad.

para dicha recepción; los grandes estudios⁴¹ o manuales dedicados al cinismo que se han publicado durante el siglo XX son una muestra de la ambivalencia de la recepción. Y son precisamente estos manuales sobre los que se apoyaron muchas de las recepciones surgidas en el siglo pasado. Los trabajos de Dudley, Sayre y Høistad, gestados desde finales de los años treinta hasta finales de los cuarenta, sirvieron de base para la reflexión sobre el cinismo hasta finales de los setenta, cuando nos encontramos con filósofos que se acercaron directamente a las fuentes, como fue el caso de Goulet-Cazé o Foucault.

El estudio de Dudley [1937], basado en la tradición anecdótica, aunque también rompe la tradicional relación entre Antístenes y Diógenes basándose no sólo en los indicios aportados por la arqueología⁴²—que han sido bastante cuestionados—, sino también apelando a una doctrina que se presenta de forma más radical en el Sinopense. Por otro lado, el Diógenes de Sayre, formado también a través de la tradición anecdótica, es eminentemente negativo; es una figura excéntrica y hedonista que busca la felicidad en la oposición a las normas. El Diógenes de Høistad, por su parte, se presenta estoizado, domesticado, fiel a la tradición laerciana que convierte a Diógenes en un eslabón de la cadena que une a Zenón, Crates, Diógenes y Antístenes con Sócrates; el investigador sueco observó, por tanto, dos tradiciones diferentes, una obscena asociada a las anécdotas y otra pedagógica, y descalifica la tradición anecdótica anterior como fuente para la reconstrucción del cinismo. Así que termina decantándose por un cinismo libre de obscenidades que conserve ese núcleo ideal que, como observa Krueger (2000: 299), presenta las principales preocupaciones del estoicismo romano. En resumen, se observan distintas valoraciones que como resultado de la selección e interpretación de los materiales, nos ofrecen una visión del cinismo u otra; esto será relevante a la hora de ver qué cinismo es el que toman los autores posteriores (y con qué finalidades).

⁴¹ Contamos con los estudios anglosajones del británico Donald Dudley en 1937 y el estadounidense Farrand Sayre en 1938, que reeditó con cambios sustanciales en 1948. Por otra parte, como respuesta a estos estudios, se publica en Suecia en 1948—en inglés— *Cynic Hero, Cynic King* de Ragnar Høistad.

⁴² Sobre esta cuestión, v. Fuentes González (2013), que señala el carácter no probatorio de las conclusiones de Seltman sobre las que se apoya Dudley.

4. El método: Diógenes herma bifronte

Diógenes de Sinope, meteco en la Atenas postclásica, desarrolló una filosofía vital que le permitiera vivir en los límites de la polis. Su doctrina se entiende a través de la adaptación a sus circunstancias; era puramente instrumental, por lo que sólo se preocupaba de conocimientos útiles. De manera que la producción de textos teóricos no fue una prioridad en su quehacer filosófico: no conservamos textos escritos, la tradición cínica se conserva a través de los relatos y testimonios de terceros. El material que compone la tradición cínica está compuesto por anécdotas y aforismos que permitían una fácil transmisión propagandística de tan rudimentaria doctrina. Por otra parte, la naturaleza escandalosa y el carácter hipercrítico de su filosofía han provocado una brutal ambivalencia en su recepción. Dependiendo de los fines que se persigan o de la selección intencionada del material, se perfila una tradición u otra en él. Por ende, el Diógenes que ha llegado hasta nosotros ha de ser interpretado a través de una forma de contexto terciario: las nuevas visiones tienen presentes anteriores interpretaciones y forman parte de futuras lecturas. Su figura entonces se revela para nosotros con un carácter casi legendario o mítico⁴³.

Diógenes se presenta como una criatura esculpida sobre la piedra bruta, grabada por una parte y por la inversa; esculpida intencionadamente por cada uno de los artistas que, como si de auténticos cinceladores se tratase, quieren hacernos saber a todos qué Diógenes es la verdadera efigie que ninguno hemos conseguido ver. De modo que sobre ese mármol virgen que un día comenzó a ser esculpido por unos y otros, lo que ha llegado hasta nosotros es un herma bifronte, una suerte de dios Jano de la literatura filosófica a veces *Superhombre*, a veces bellaco.

Pero ese dios Jano no sólo se caracterizó por ser bifronte; también era el dios vigilante y el dios de los viajeros. También fue el dios romano de los umbrales, del tránsito, de la transición en todas sus dimensiones: entradas, salidas y, sobre todo intermedios. Las dos caras de Jano no se han de observar desde un perfil o desde otro, sino en su punto intermedio: la transición de una a otra demuestra la conexión existente. Diógenes es ese asceta parresiasta y autónomo que los cristianos evocaron, pero

⁴³ Sobre el cinismo como fenómeno de recepción, v. Niehues-Pröbsting (N-P 55 s.).

también es la masturbación pública y el insulto del materialismo radical más subversivo: por mucho que nos afanemos en hacer ver una de las caras, la otra siempre está detrás; incluso cuando sólo leemos una parte la otra siempre está latente. Cuando miramos a la cara del cinismo moderno, en algún punto, sentimos el hilo tendido, por fino que parezca, con su homónimo antiguo: el que rechazaba todo lo sagrado, el misántropo que decía en voz alta *¡Clamé por hombres, no desperdicios!* (D.L. VI 32 = fr. 278 Giann).

5. *Diogenes-Gestalt*

Heinrich Niehues-Pröbsting [1946-] es un filósofo alemán especializado en la recepción de la filosofía antigua y la retórica. En 1979, publicó lo que posiblemente sea el estudio más completo sobre el cinismo moderno y contemporáneo. Su texto se titula *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus* (1988 [1979])⁴⁴. La obra, escrita en alemán, no está traducida a otra lengua, lo que produce que los comentarios sobre ella, sobre todo en nuestro idioma, no hayan sido ni sean abundantes⁴⁵. Junto a este texto, contamos con su ensayo *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* ([1993] 2000), encuadrado dentro de un compendio titulado *Cynics* y dirigido por Branham y Goulet-Cazé. El análisis rico y erudito del Niehues-Pröbsting debe su naturaleza a su cercanía intelectual con Hans Blumenberg, con quien se formó y cuyo trabajo actuó como precursor metodológico de su *Der Kynismus des Diogenes*. Un escrito posterior de Blumenberg mantiene una estrecha relación con la obra que nos ocupa. En *La sonrisa de la muchacha tracia*⁴⁶ ([1988] 2000), Blumenberg analiza la forma en que se ha producido la recepción de la anécdota⁴⁷ entre Tales de Mileto y su

⁴⁴ *El (K)cinismo de Diógenes y el concepto de (Z)cinismo*, publicado en Fráncfort en el año 1979. El texto ha sido elogiado tanto por Foucault como por Sloterdijk. El objetivo es el estudio de las recepciones de Diógenes en la cultura occidental desde el Humanismo hasta Hegel. Para ello, Niehues-Pröbsting analiza figuras y movimientos tan dispares como el propio Hegel, Schlegel, Nietzsche o el psicoanálisis. Niehues-Pröbsting, además, se encarga del moderno concepto cinismo (en autores como Fetscher o Heinrich), se pregunta si es legítimo el uso de *Zynismus*. Observa una figura relevante para la distinción moderna en Goethe, que quiso poner tierra de por medio estableciendo *Diogenismo* en relación a Diógenes y el cinismo antiguo.

⁴⁵ Ampliamente citado en los trabajos dedicados al cinismo histórico y, sin embargo, con poca relevancia en los trabajos dedicados al cinismo moderno en castellano. Por otro lado, sí hallamos entre las fuentes más usadas para trabajos de recepción su artículo sobre la Ilustración (*Recepción* [Niehues-Pröbsting, 2000]), que establece la misma metodología y sí está traducido al castellano.

⁴⁶ La anécdota podemos encontrarla en el Diálogo platónico *Teeteto*:

Cuéntase, Teodoro, que ocupado Tales en la astronomía, y mirando á lo alto, cayó un día en un pozo, y que una sirvienta de Tracia de espíritu alegre y burlón se rió, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo, y que se olvidaba de lo que tenía delante de sí y á sus pies. Este chiste puede aplicarse á todos los que hacen profesión de filósofos (Platón, 2000: 234).

⁴⁷ Partiendo de su trabajo sobre el mito, Blumenberg entiende la anécdota como forma de filosofía marginal llena de posibilidades de “significación” en contraposición a la exposición teórica o a las “metáforas explosivas”, que frustran la imaginación y la creatividad (Rivera, 2010).

servienta tracia⁴⁸: qué versiones y tradiciones ha protagonizado y con qué fines se han apropiado los pensadores o la cultura de ella.

La tesis de Niehues-Pröbsting, que sembró la polémica entre los estudiosos del cinismo del siglo XX, parte del siguiente principio: el estudio de Diógenes no puede enfocarse ni entenderse en un sentido estrictamente histórico. De hecho, como señala Krueger (2000), si tomamos como ejemplo la idealización del cinismo llevada a cabo por referentes antiguos como Epicteto, Luciano o Juliano constatamos es el fruto de la existencia de variadas tradiciones interpretativas. En este sentido, señala Niehues-Pröbsting, la hipercrítica histórico-filológica de las anécdotas ha sido una constante histórica en los estudios del cinismo antiguo. Tan sólo observando los grandes estudios sobre el cinismo del siglo pasado, encontramos discordancias muy marcadas: Donald Dudley parte de la tradición anecdótica pero rompe abruptamente la relación del cinismo con el estoicismo y con Sócrates, justificando su proceder mediante la marcada radicalidad de esas anécdotas. El tardío retrato de Ragnar Höistad, por el contrario, es fiel a la estoizada tradición laerciana y rechaza las anécdotas, sobre todo de los relatos desvergonzados; nos presenta un diogénico severo, serio, anticínico. En cuanto a Farrand Sayre, su Diógenes se adhiere a la tradición anecdótica, aunque sus conclusiones sobre él son eminentemente negativas: Diógenes es un personaje cómico y hedonista pero inmoral. En resumidas cuentas, la selección e interpretación de los materiales esculpen un Diógenes u otro.

Así, para Niehues-Pröbsting, tanto considerar históricamente a Diógenes como efectuar una crítica histórica de las anécdotas han actuado como un “obstáculo” para el estudio de un personaje cuya existencia se sabe segura (N-P 40). Diógenes es el espíritu del cinismo, el prototipo del cínico, “la piedra más pura, donde la ficción literaria y la

⁴⁸ Blumenberg rastrea en la historia de la recepción de esta anécdota o historia corta, un método del que venimos hablando. En este sentido, “el cínico es “entre las escuelas filosóficas de la época helenística la más dispuesta a ponerse en el lugar de la criada burlona y a considerar despreciables desde esa posición a los teóricos de todas las demás denominaciones” (2007: 50). El teórico Platón salió al encuentro de la muchacha tracia: su risa es ridícula porque denota desconocimiento de lo que Tales investiga. Esta interpretación de la risa de la muchacha es sinónimo de la prepotencia del filósofo, de su elitismo intelectual respecto al resto de mortales (ignorantes) que no comprenden lo que él estudia. Heidegger observa el pozo y no la doncella. El pozo es una metáfora de la profundidad del pensamiento filosófico: hay filosofía cuando hay risa. Y hay risa por falta de comprensión. La risa, en contraposición a la recepción cínica de la fábula, es sinónimo de ingenuidad. La criada se ríe porque le son indiferentes los astros y su estudio, ella prefiere estar más pendiente de lo que tiene bajo sus pies.

estilización ya no se distinguen de la realidad histórica”. Diógenes es un *impulso* históricamente inaprehensible que subyace en la literatura cínica (*ibid.* 37) y sólo como tal debe ser interpretado. Su método, al contrario de otros estudios, que parten de las fuentes para comentarlas junto con la bibliografía, parte precisamente de los trabajos de recepción y análisis para “reconstruir la fortuna de Diógenes en la cultura moderna desde el Humanismo hasta Hegel” (Giannantoni 4.496 s.). Para él, las anécdotas, sobre todo las más significativas, no pueden ser juzgadas históricamente y sólo adquieren significado a través de las múltiples elaboraciones y reelaboraciones⁴⁹. Son usadas por unos y otros, explica, para moldear un Diógenes u otro, les sirven para apropiarse del personaje o censurarlo. Asimismo, el anecdotario al completo atestigua que algunas historias lo acercan más al concepto moderno de cinismo y otras al cinismo idealizado que pretende alejarse de esa concepción moderna como actitud. Para Niehues-Pröbsting,

La separación de los dos cinismos referidos se parece a la continuación del intento de distinguir un auténtico y original cinismo de otro falso y degenerado; un cinismo digno de respeto, de otro merecedor del rechazo; un cinismo bueno de otro malo. Ese intento se extiende a lo largo de toda la historia del propio cinismo. Me parece que el cinismo en sí no aporta medida alguna para semejante distinción. Una crítica de las dos formas de cinismo parece depender de una valoración que se atiene a principios externos [...], la crítica del cinismo se mueve dentro de los límites y las concreciones de lo que se acepta universal y básicamente en materia de moral, y que constituye el centro de lo que en fechas más recientes se ha llamado la «ética de la alta cultura» y que es, ante todo, herencia del platonismo, el cristianismo y la Ilustración. (Recepción 474)

Este fragmento corresponde al ensayo sobre la Ilustración. En este texto, procede metódicamente como en su obra de 1979: toma la figura de Diógenes y nos muestra las diferentes valoraciones que la recepción hizo de él. De modo que consigue demostrar que la imagen de Diógenes en la Ilustración fue recibida con ambivalencia y, en líneas

⁴⁹ Tanto Giannantoni como Von Fritz salieron al paso con sus críticas a esta nueva visión del cinismo; para ellos, ejercer una crítica sobre los datos de las fuentes no significa anular la existencia histórica de Diógenes (Giannantoni, 1990: IV 496 s.).

generales, no de forma binaria, sino llenas de matices. Este ambiguo Diógenes, fruto de las distintas recepciones, se lee entonces en un *contexto terciario*: las nuevas visiones tienen presentes esas anteriores interpretaciones y forman parte ya de las futuras lecturas de las anécdotas⁵⁰. Esta forma de estudio puede tener su precedente más antiguo en el propio de Diógenes Laercio, donde se expresan, a veces, sus heroicas vivencias, pero también las duras censuras de las que fue objeto.

En resumen, en la metodología de estudio de Niehues-Pröbsting, Diógenes de Sinope es una *Gestalt* (figura), formada, diseñada, moldeada; es un fenómeno al que las diferentes recepciones han ido dando forma. Entendiéndolo sobre esta nueva dimensión (y no intentando buscar al protoquínico heroico), Diógenes aparece como una suerte de mito con matices sociopolíticos y filosóficos ambivalentes: el héroe y el villano según la versión que se siga, como lo fueron serlo Jesús, el Ché, Buda y tantos otros.

⁵⁰ Para las reflexiones en torno a Blumenberg y la anécdota, v. Zill (2014). Explica el autor que, como forma narrativa de carácter oral, el primer contexto en el que se produce la anécdota es aquel en el que es oída o leída, que no tiene que ser el original. Algunas anécdotas pueden ser extraídas de otro tipo de textos, reelaboradas y recolocadas con intención literaria. Como en el caso de Diógenes Laercio, las anécdotas pueden ser recopiladas en colecciones o compendios para crear una narración. Así, encontramos las unidades mínimas, las breves anécdotas que, junto a sus emparentados aforismos, sentencias o apotegmas, “se encadenan ofreciendo la imagen del personaje”: la anécdota es la forma práctica vital, mientras que la sentencia explica su teoría. Las anécdotas encadenadas ofrecen importantes *matices de sentido* y se presentan entonces en un contexto de sincronía cuya “fuerza es su número”. Estas anécdotas escritas y narradas se reproducen una y otra vez en un contexto entonces diacrónico. Así, esas diversas recepciones, en su formato escrito, se van narrando con diversas transformaciones en su interpretación.

6. Un fenómeno de la recepción

La mejor forma de entender este enfoque de la figura diogénica es a través de algunos ejemplos. Diógenes es tomado como recepción pasada por alto (N-P 18 s.), tomado por unos como el tonto, bromista o burlón y por otros como el sabio filósofo digno de imitar. En esta línea, señala que Diógenes, paradójicamente, ha sido tomado (a la vez) como un filósofo sofístico y un filósofo socrático. El primer Diógenes es aquel que falsificó la moneda; el segundo es ese que pide al oráculo consejo, como también hizo Sócrates. Todas esas apropiaciones deben ser examinadas con escepticismo crítico y hablar de él como una figura *gestáltica*: construida y en construcción. Ahora bien, entender que Diógenes puede ser usado por tradiciones contrapuestas significa intentar realizar un análisis para comprender el porqué de esas recepciones, buscar las razones políticas, sociales, culturales o estéticas de cada una de esas apropiaciones.

Paradigma: Diógenes socrático *versus* Diógenes sofístico

La importancia que otorga Niehues-Pröbsting a la tradición del oráculo de Apolo viene determinada por el hecho de que se trata de la iniciación de Diógenes en la filosofía. El hecho de que esté colocada al principio, indica el autor, responde al hecho de intentar resaltar el *leitmotiv* que rigió toda la vida de Diógenes. Con su inclusión en la biografía filosófica de Diógenes, el texto laerciano busca una explicación y justificación (a través del cumplimiento de los mandatos del oráculo)⁵¹ para la posterior exposición de las diversas puestas en escena y formas filosóficas del personaje. A primera vista, lo que se ofrece es un relato confuso, con distintas versiones contrapuestas.

Diógenes, hijo del banquero Hicesio, de Sinope. Diocles cuenta que se exilió porque su padre, que dirigía allí el banco estatal, reacuñó la moneda. En cambio, Eubúlides sostiene en su obra Sobre Diógenes que fue el propio Diógenes quien llevó a cabo esta acción y que compartió el exilio con su padre, y lo cierto es que el propio interesado

⁵¹ Göttling (1851, en Billerbeck, 1991), en su trabajo “Diogenes Der Kyniker”, intenta explicar las contradicciones inherentes a su figura. Para él, Diógenes comete el doble “crimen” de falsificar la moneda primero, y de culpar a los dioses después. La huida hacia la filosofía es un acto redentor en su interpretación (en Casadesús, 2008: 59).

reconoce en el Pórdalo haber reacuñado la moneda. Unos cuentan que, nada más llegar a administrador, fue inducido a ello por los encargados del cuño y que, cuando acudió a Delfos o al oráculo delio en la patria de Apolo, consultó si debía realizar aquello a lo que se le inducía. Cuando aquel le concedió (scil. cambiar) «los valores cívicos convencionales», no lo entendió y se puso a adulterar la moneda; cogido en flagrante delito, según unos fue exiliado y, según otros, marchó voluntariamente al exilio por miedo. D.L. VI [21] Otros cuentan que, cuando recibió la moneda de su padre, se encargó personalmente de la adulteración, y que el uno fue apresado y murió, mientras que el otro se exilió y llegó a Delfos, y que obtuvo la mencionada respuesta oracular cuando preguntó no si debía reacuñar la moneda, sino qué debía hacer para alcanzar la máxima fama⁵². (D.L. VI 20 = Dióg. 2).

Las versiones de Diocles, Eubúlides y el propio Diógenes aseguran que la reacuñación fue obra o bien del padre, o bien de Diógenes, y que por ello se exilió. Otros testimonios, agrupados en esas dos últimas versiones, nos hablan del oráculo que prestó consejo a Diógenes. En la primera, Diógenes malinterpreta el consejo, y es aquí donde se introduce el doble sentido del famoso lema *paracharattein to nomisma*. Porque, como indica Casadesús, la expresión suele pasar de su uso de una forma literal asociada al valor monetario a un nuevo sentido ético y político, un sentido primigenio que buscaría introducir elementos de la naturaleza en las costumbres sociales del *nomos* de la polis con el fin de rebajar su poder (2008: 306 s.). En la última versión, también acude al oráculo, pero esta vez tras haberse producido la falsificación; Diógenes quiere saber cómo alcanzar la fama, y así es como comienza su andadura filosófica. En ambas anécdotas, Diógenes cumple con el oráculo en los dos sentidos, un sentido literal que se desliza hacia un sentido filosófico. El hecho de que sea el lema distintivo de la filosofía cínica lo hace esencial. Una primera lectura reseñable, aunque en muy menor medida, se centra en la interpretación literal de la respuesta oracular (falsificar, reacuñar o devaluar la moneda en curso en Sinope) para presentar la posterior filosofía como una forma de huida de aquel comportamiento codicioso y materialista. Diógenes siguiendo al oráculo

⁵² Traducción J. L. López Cruces “Diógenes de Sinope”, en prensa.

es un motivo de tradición socrática, representa una misión filosófica de origen divino⁵³ que ha sido encomendada y a la interpretación misma de esa respuesta, el entendido y el malentendido. Esa misión divina, unida a los matices pedagógicos que le da la formación junto a Antístenes, nos aportan un Diógenes fruto de esa tradición socrática tan defendida por los estoicos y los autores de *Sucesiones*. Por otro lado, encontramos la interpretación figurada de esa respuesta: la transvaloración de los valores, la reacuñación de la norma. En las antípodas de esa primera tradición oracular, se halla la tradición sofística-relativista que, en Diógenes, abandona toda concesión práctica (sin ese temor de indefensión y vulnerabilidad) a la polis y refuta cada norma, poder, convención, ley u organización. Atenerse a cualquiera de ellas supone renunciar a toda la libertad que aporta la naturaleza; un término sofístico llevado de nuevo hasta el extremo: una ley universal donde el hombre debe vivir sin los añadidos sociales, una reducción antropológica a la animalidad.

Ambas tradiciones aportan pruebas de la ambivalencia de las lecturas: la recepción de la iniciación filosófica de Diógenes sirve a Niheus-Pröbsting para demostrar a la crítica histórico-filológica el carácter *gestáltico* de un Diógenes cuyos elementos socráticos y sofísticos permanecen en él a lo largo de toda la exposición laerciana y se mantienen en su recepción a lo largo de los tiempos.

A. La tradición socrática en Diógenes

Primero, de acuerdo con Sócrates, la polis se rige por un universal de bondad. Ese universal está representado en la figura de los dioses, quienes guardan las respuestas sobre qué es honorable hacer y qué no en la toma de decisiones. La tradición socrática se activa cuando tomamos la anécdota oracular laerciana: Diógenes, como Sócrates, acude a los dioses en busca de respuestas sabias, un lugar común en la filosofía antigua. Esa misión divina, unida a los matices pedagógicos que le da la formación junto a Antístenes, nos aportan un Diógenes fruto de esa tradición socrática tan defendida por los estoicos y los autores de *Sucesiones*. Una visión que entra en conflicto con tantas

⁵³ V. Flores-Junior (1999; 2021).

otras que observan que su filosofía nada tiene que ver con los dioses, por no hablar de otros que ven en él a un ateo convencido⁵⁴ o un agnóstico declarado.

Segundo, Niehues-Pröbsting nos explica que los estudiosos le prestan demasiada importancia a la autarquía diogénica. La razón estriba en la forzada relación histórica de éste con los estoicos⁵⁵. Su análisis entra, al menos en este aspecto, en sintonía con la obra de Von Fritz, de gran influencia para el autor. Niehues-Pröbsting sigue este hilo y determina que la excesiva importancia del ascetismo está condicionada por la manipulación histórica del cinismo llevada a cabo por el estoicismo posterior a Zénon, cuyo objetivo era domesticarlo con el fin de apartar del radicalismo a su primer maestro. La construcción posterior del Antístenes protocínico para unir a Zenón con Sócrates se traduce en el establecimiento de la autarquía como enseñanza ética primordial.

B. La tradición sofística en Diógenes

De otra parte, frente a ese universal socrático de la ciudad como expresión de la bondad, Protágoras de Atenas planteó una epistemología de carácter relativista; nada tiene un carácter universal. Los dioses dejan de tener sentido si sólo existen posiciones subjetivas, pues *el hombre es la medida de todas las cosas*.

El Diógenes de la tradición sofística viene representado en el lema de *Paracharattein to nomisma*, la otra gran tradición iniciática de la filosofía en la biografía laerciana. Ahora bien, Protágoras, sabiendo de la inexistencia de universales que sustenten la noción de polis, cree que la organización política es la única forma de preservación; a saber, una forma legítima de autodefensa ante la desprotección y la barbarie. En otras palabras, nuestra sociabilidad es una estrategia de supervivencia, puramente teleología y no responde a un ideal fundado por mitos como el de Zeus y Prometeo; esas convenciones no se sustentan en un universal superior, pero sí en la naturaleza, donde aparecen creadas. La incapacidad del hombre para vivir en aislamiento lo obliga a vivir en sociedad y las convenciones son el medio donde la política y la naturaleza se unen para dar asistencia al hombre en su vulnerabilidad

⁵⁴ Para el ateísmo en la Antigüedad, v. Marek Winiarczyk (2016).

⁵⁵ V. Alesse (2016), Dudley (2017).

antropológica. Pero Diógenes, sin embargo, va un paso más allá: la polis como institución protectora sigue siendo una convención, de modo que la crítica se extiende a ella también y a todos los que se esconden en sus velos ideológicos; así Diógenes presenta un pensamiento sofístico aún más radicalizado, un relativismo ilustrado aún más revolucionario planteado por Protágoras.

Otros paradigmas de ambivalencia en la recepción contemporánea

La lectura de Diógenes por los distintos autores y en diferentes contextos provoca diferentes paradigmas que ratifican esa concepción de herma bifronte. Uno de los más relevantes dentro de nuestro estudio es esa contraposición entre EL SABIO FILÓSOFO Y EL BUFÓN, representada a través de las apropiaciones de Foucault y Sloterdijk (Korf, 2019: 197). En el primero, Diógenes se convertirá en un funcionario de la humanidad al servicio de la verdad, su propuesta será la transparentación pedagógica y la tradición en la que se sustenta socrática⁵⁶: la Otra vida, presente en el *Laques*⁵⁷. En este diálogo, Sócrates admite a su alumno no haber alcanzado el conocimiento, aportando un *ethos* digno de elogio: Sócrates enseña a su alumno a través de la ignorancia, dejando la verdad al descubierto.

Al preguntarle (scil. Diógenes) alguien cierta vez a Diógenes qué es lo más hermoso entre los hombres, este contestó: «La parrhesía». (D.L. VI 69 = SSR V B 473)

De otra parte, Sloterdijk, cuyo Diógenes se adhiere al pensamiento nietzscheano, se presenta ante nosotros como un *bufón celestial*. La individualidad del quínico es resultado de las lecturas cínicas de Nietzsche a la luz de la voluntad de poder. El

⁵⁶ La tradición socrático-antisténica se deja ver en la recopilación laerciana dentro de la primera parte del libro VI: Antístenes, maestro de Diógenes, intentaba “demostrar que la virtud es enseñable” (D.L. VI 10). Asimismo, afirmaba que el más necesario de los conocimientos era “«el que impida el desaprender»” (D.L. VI 8). Otros pasajes sobre educación en el cinismo: D.L. VI 137, 138, 141.

⁵⁷ Para Foucault, la filosofía occidental contiene dos grandes debates fundadores: 1) la tradición metafísica: el tema del *Otro mundo*, deducible del texto socrático del *Alcibíades* y de por qué debe ocuparse de sí. Y 2) la tradición estética-existencial presente en el tema de la *Otra vida*, que se entiende a través del texto del *Laques* socrático y el cuidado del sí.

cinismo es entendido por ambos como la expresión sublimada de un *Superhombre* que ha creado un *ethos* acorde con esa voluntad de poder. El Diógenes sloterdijkiano, en eterna lucha contra el idealismo, centrará su actividad en la *pantomima materialista* a través de la metodología del escándalo; por ello, las anécdotas que tomará serán todas escatológicas.

En un banquete empezaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue hacia ellos y les meó encima, como un perro
(D.L. VI 46)

Otra pareja de tradiciones enfrentadas se observa en el contraste entre HEDONISMO Y ASCETISMO. En Michel Onfray, por ejemplo, como consecuencia de su sistema de pensamiento, Diógenes, Crates e Hiparquia serán símbolos del amor al cuerpo. Ese hedonismo sólo se mostrará mínimamente atemperado en la satisfacción como medio de liberación de la necesidad primaria, pero la satisfacción placentera e inmediata de las necesidades básicas será un rasgo diogénico distintivo en el texto onfraiano.

Acostumbraba (scil. Diógenes) a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita (D.L. VI 69 = SSR V B 147).

Por otro lado, la tradición germana observará el ascetismo cínico como una forma de repliegue interior como protección, aunque no con tintes idealistas. En Schopenhauer, el ascetismo cínico servirá para conseguir una vida más infeliz, enraizando el *ethos* diogénico y las prácticas budistas. Asimismo, en Nietzsche el ascetismo cínico responderá a una necesidad de autodefensa contra la amenaza que supone tener que estar negando todo a tu alrededor: apartarse de aquello que nos perturba es una forma de evitar un nihilismo reactivo (pasivo). La reducción antropológica del existencialismo posterior a Nietzsche, entenderá en la mimesis animal una forma de contraponerse a ese sinsentido de la ciudad.

Al observar a un ratón que corría de aquí para allá sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades

convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias (D.L. VI 22 = SSR V B 172).

Otra tradición que cobrará especial relevancia en nuestro relato será la oposición entre DESVERGÜENZA Y NOBLEZA. En los albores del Siglo de las Luces, los autores modernos y humanistas, que sólo conocían al filósofo a través de comentarios cristianos en referencia a la austeridad, redescubren el material cínico a través de los nuevos accesos a las fuentes⁵⁸. El Cristianismo, que había mantenido una actitud de tolerancia amable hacia el cinismo, se vuelca en su censura contra él asimilándolo a la herejía de la Reforma Protestante. Como respuesta, los ilustrados encontrarán en Diógenes una forma de lucha contra la supersticiosa sociedad del Antiguo Régimen. Utilizarán sus herramientas retóricas contra los prejuicios y la superstición, pero purgarán su material escandaloso con el fin de liberarlo de excesos que contradigan el ideal de nobleza de la nueva clase social de salón parisino.

Cuando en una ocasión algunos extranjeros deseaban ver a Demóstenes, les dijo (scil. Diógenes) extendiendo el dedo de en medio: « ¡aquí teneis al demagogo de Atenas!» (D.L. VI 34)

Llevarás un zurrón lleno de legumbres y de libros escritos por los dos lados. (Luciano, Subastas de vidas, 9)

La última puntualización de tradiciones enfrentadas que queremos señalar es un elemento primordial en la observación del cinismo en la cultura contemporánea: se trata de la tensión entre la AUTOAFIRMACIÓN DEL SUJETO Y EL DISTANCIAMIENTO IRRESPONSABLE. De una parte, como herederos del legado nietzscheano, los existencialistas alemanes observarán en Diógenes un modelo de autoafirmación ética que ejerce una crítica de sincera y autárquica de la sociedad.

⁵⁸ En 1433, se incluye una nueva fuente de importancia primordial, la traducción al latín de *Vidas* de Diógenes Laercio. Fue también a lo largo de este período cuando se pueden añadir a las fuentes sobre el cinismo las obras de Luciano, Juliano, Dión, Estobeo, los Padres griegos y la *Suda*. En el siglo XV, se tradujeron las epístolas al latín. Estas nuevas fuentes trajeron consigo la elaboración de nuevas enciclopedias.

Mantenia el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad (D.L. VI 71).

De otra parte, Gehlen, que estableció una relación de equivalencia directa entre el cinismo antiguo y el moderno, observó en Diógenes una forma de elusión de la responsabilidad ciudadana y la instigación al desorden mediante una política encaminada a difundir el absentismo social. Es un filósofo fracasado en la noble tarea de cambiar el mundo. Este nuevo Diógenes gehleniano se convierte entonces en un subjetivista detestable que conduce al fracaso y el hundimiento de la sociedad.

Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarpaban, a los que iban a entrar en política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban, y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos. (D.L. VI 29)

La asimilación del cinismo antiguo al fracaso de la filosofía y el deterioro de la sociedad será observada por numerosos autores contemporáneos en relación al cinismo moderno. El cínico hombre moderno, vástago de la Ilustración que se ha vuelto contra ella, será interpretado durante todo el siglo XX como un descreído de cualquier proyecto o valor social: es un filósofo fracasado cuya capacidad de actuación se limita a la irónica reactividad a cualquier tipo de proposición en la que se ponga en juego algo de valor.

7. Catálogo de cínicos: una guía de viaje

*Términos – definición – origen – contextos de uso y
debate del cinismo – dónde encontrarlo en el trabajo*

Con el objetivo de preparar el viaje contemporáneo que vamos a acometer junto a Diógenes de Sinope, proponemos una guía de viaje en forma de catálogo. Si hay un adjetivo con el que podemos definir a este filósofo es el de inubicable, un filósofo *átopos*, como el Sócrates del *Banquete* platónico, tal y como lo definió Alcibíades. Encontramos tantos como lecturas y autores que se ocupan de estudiarlo o de transmitirlo. Sin embargo, en el caso de su espurio descendiente moderno, la cuestión es distinta: los cínicos modernos pueden ser entendidos precisamente a la luz de los contextos de uso y de debate donde su antecesor antiguo es evocado. De acuerdo con el uso de la palabra y del contexto, surgen distintos matices y posiciones existenciales que evocan una actitud que, en términos generales, responde más bien a valores externos al cinismo propios de cada momento. Así, cada uno de estos cínicos aparece como un fenómeno que puede ser desentrañado a través de su estudio; de modo que todos ellos surgen en algún momento a partir de sucesos de la recepción que responden a una o diferentes causas. El siguiente catálogo tiene un desarrollo histórico detrás. Se presenta asimismo como una forma de guía de viaje y también como resultado del estudio.

Dentro de esta guía en forma de catálogo, encontraremos una designación, una breve definición y una sucinta explicación sobre su origen en relación con los contextos de debate donde se produjo. Además, adjuntaremos en forma de nota al pie dónde encontrarlos en este trabajo y los autores y sucesos relevantes para su comprensión.

En la última parte del trabajo, este catálogo servirá como base para esbozar una galería de cínicos en la cultura contemporánea.

EL CÍNICO⁵⁹, el Perro: Diógenes de Sinope, del que poco conocemos con seguridad salvo su existencia histórica.

EL CÍNICO AUTÉNTICO⁶⁰ (*Kyniker, Cynic*): Surge cuando se produce el encomio de una figura asimilándola a Diógenes; para ello se enfatizan unos valores cínicos ideales y se establece una relación de correspondencia con el personaje en cuestión. Es una forma de comparación positiva a través de la selección intencionada de una parte del material doctrinal del cinismo antiguo cuyo resultado es la determinación de un filósofo como digno de ser cínico. En este paradigmático arquetipo se produce una forma de apología muy característica tanto del personaje en cuestión como de la filosofía perruna.

EL FALSO CÍNICO, el impostor: de forma opuesta al *cínico auténtico*, parte de la reprobación de un filósofo a través de su determinación como figura indigna de ser llamada cínica. Se trata de una forma de censura, un anatema. Este mecanismo retórico opera mediante la contraposición de un personaje a la idealizada imagen de Diógenes (u otro emblema del cinismo) creada por el propio censor. Es una operación que utiliza un componente clásico de la retórica que funciona desde la misma Antigüedad: “evidenciar la falsedad de los discípulos tomando como aliado, para ello, a su maestro” (Blumenberg, 2000: 367)⁶¹.

LOS CÍNICOS CALLEJEROS, los charlatanes: está íntimamente relacionado con el arquetipo anterior. Los cínicos callejeros fueron un fenómeno social que tuvo su origen en el Imperio romano oriental durante los siglos I y II. Llegaron a captar un gran número de adeptos y su popularidad creció rápidamente en el

⁵⁹ Capítulo 3: El cinismo histórico.

⁶⁰ Encontramos un cínico auténtico por cada lectura de Diógenes. Bibliografía esencial: Zaccaria (2016).

⁶¹ Capítulo 8.2.3: El falso cínico. Bibliografía esencial: Niehues-Pröbsting (2000), Mazella (2007).

Imperio, lo que desencadenó una vehemente hostilidad. Su designación fue impuesta por otros, es plenamente despectiva y hace referencia a su inadecuada puesta en práctica de la filosofía cínica: personalidades como Luciano, Epicteto o Juliano censuraron a estos itinerantes filósofos a través de la ejemplaridad del protocínico Diógenes (o de Crates).

EL CÍNICO ELOCUENTE: en la Ilustración, filósofos como Jean D'Alembert o Cristoph Wieland evocaron a Diógenes por su capacidad retórica en la crítica de los prejuicios y el irracionalismo del Antiguo Régimen. Para liberarlo de las opiniones negativas asociadas a ellos durante la Reforma protestante, purgaron su contenido más escandaloso con el objetivo de convertirlo en un ideal de la razón burguesa atemperada: Diógenes se convirtió en un representante de la República de las Letras⁶².

EL CÍNICO ILUSTRADO: este cínico está caricaturizado como la Ilustración mirándose al espejo. Esa Ilustración admira sus logros, pero su naturaleza despierta y reveladora continua la crítica de sí misma: es una conciencia metailustrada. Ahora afronta la realidad con sapiencia perspicaz y su método es el escepticismo desconfiado y la sospecha: duda sistemáticamente de cualquier tipo de discurso y así lo hace notar mediante el sarcasmo y el desprecio por los valores universales. El ciudadano occidental ha desarrollado un carácter desvelador que se extiende a todos los estratos de la sociedad y la intersubjetividad: Sin la cortapisa del moralismo cristiano, se rige por la ética sensualista⁶³ derivada del empirismo científico, lo que provoca el surgimiento del espíritu individualista del *laissez faire*. Desde ese momento, toda relación individual será entendida como sospechosa de albergar motivos ocultos, derivando en una desconfianza generalizada y una desesperanza en la bondad

⁶² Capítulo 8.2.1: El cínico elocuente. Bibliografía esencial: Shea (2010).

⁶³ Capítulo 8.2.3: El cínico ilustrado. Bibliografía esencial: Stanley (2012), Shea (2010). Sobre la crítica metailustrada, Niehues Pröbsting (2000).

del género humano. Pero además, como consecuencia directa del pujante ambiente de debate igualitario tiene ahora la facultad de expresar lo que piensa, por lo que esa intersubjetividad se transmite con celeridad.

EL CÍNICO MODERNO⁶⁴, el fracaso de la filosofía: la razón ilustrada había supuesto la subversión de los valores tradicionales defendidos por los conservadores en Europa (religión, patria y familia). El Progreso y la Razón habían creado un espíritu, ahora hipercrítico, que convirtió al hombre occidental en un descreído. En ese momento, en Inglaterra, la propaganda conservadora emprenderá una dura guerra mediática contra personajes como Rousseau, que serán juzgados como responsables de la desesperanza y la descreencia de la sociedad. Así pues, el movimiento contrarrevolucionario definirá este incipiente nihilismo como el fracaso de la filosofía y conseguirá relacionar la debacle moral con los filósofos ilustrados y con Diógenes, que había sido recuperado e idealizado con intenciones progresistas.

EL CÍNICO FUNCIONAL: este cínico contemporáneo ha conservado la crítica cínica heredada de la Ilustración, pero la crítica se ha tornado en “sinónimo de un conocimiento no consolador” (Heinrich 157), por lo que al mismo tiempo se ha resignado y no tiene interés alguno en autoafirmarse. Esa resignación no es otra cosa que una sapiente renuncia a autorrealizarse, a adherirse a un proyecto que de verdad lo reconforte. Así, queda imbuido por un sistema en el que él aparece como individuo involuntariamente sumiso: es un autómatas por omisión, un vasallo por acuerdo tácito. Ha desarrollado la capacidad de experimentar a diario con la decepción y todo esfuerzo para intentar revertir la situación le parece estéril. El cínico funcional permanece absorto en sus tareas diarias y en su consumismo mientras oscila entre la ilusión momentánea que esas abstracciones le ocupan y la chocante realidad que cada día le da muestras

⁶⁴ Capítulo 8.2.2.5: Rousseau, Burke y la contrarrevolución. Bibliografía esencial: Mazella (2007).

constantes de la verdad de esa desilusión⁶⁵. El cínico funcional es un infeliz acomodado, un utilitarista estoico.

EL CÍNICO AUTOENTREGADO⁶⁶: como el *cínico funcional*, ha renunciado a ser él mismo; no continúa con ese proceso de crear y seguir creándose como proyecto existencial, como búsqueda de su significación en el mundo. Ya ha alcanzado esa posición: una posición nihilista pasiva. La autoafirmación existencial es la negación. Esa negación podría dar paso a una “autoentrega” condicionada por su necesidad de sentimiento de pertenencia, que sí ha permanecido intacta. En ese momento, está abierto a unirse a proyectos que se enfrenten (a menudo de forma violenta) con la sociedad.

EL CÍNICO IRRESPONSABLE⁶⁷: es una degradación del cínico entendido como sujeto político. Una autoafirmación del sujeto dentro de ese contexto político a través de una reducción ascética individual hacia la primitivización como distanciamiento social. Ese distanciamiento es un intento de liberación de la propaganda de la polis y una elusión de la responsabilidad y del sacrificio que debe llevar consigo una actitud ciudadana comprometida. Es, por así decirlo, una sofisticada y existencialista forma de moral plebeya que sólo es útil a través de una diligencia en la práctica. Pero mientras el cínico auténtico se mantiene moralmente firme en esa reducción ascética, el resto de “plebeyos” son más laxos en su práctica y acaban por abandonar la responsabilidad sin desarrollar esa diligencia moral: así se convierten en “parásitos”. ¿Cuáles son las consecuencias? Ese parasitismo sin determinación moral es terreno fértil para el surgimiento de la tiranía.

⁶⁵ Capítulo 8.5. 6 y 7: Paul Tillich y Klaus Heinrich. Bibliografía esencial: Tillich (1969), Heinrich (1988), Sloterdijk (2003).

⁶⁶ Capítulo 8.5. 6 y 7: Paul Tillich y Klaus Heinrich. Bibliografía esencial: Tillich (1969), Heinrich (1988), Sloterdijk (2003).

⁶⁷ Capítulo 8.3.8: Arnold Gehlen. Bibliografía esencial: Gehlen (1969).

EL CÍNICO PREPOTENTE, los *cynical masters*⁶⁸: “cuando los poderosos piensan quínicamente, es decir, conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo” (Sloterdijk 177). El maestro cínico, como el quínico, es una inteligencia despierta: uno desvela, el otro es capaz de crear velos cada vez más resistentes y enrevesados. La Ilustración ha surtido de una coraza al poder: es consciente de su impostura, pero también del carácter despierto de la antipotencia, por lo que ahora es capaz de oponerse a ella utilizando sus propias armas. La conciencia ilustrada del amo revela entonces su asombrosa capacidad multitarea: es capaz de oprimir al quínico mientras somete a sus fieles tributarios legitimando su actitud a través de la desesperanza de estos últimos.

EL INTELLECTUAL CÍNICO⁶⁹: a este cínico corresponde gran parte de la reprobación sloterdijkiana. El intelectual y moralista de izquierda se ha negado a resignarse; consciente críticamente de los nuevos velos, se ha apoltronado en su sillón televisivo dentro de una tertulia donde sólo comparte espacio con la prepotencia. Ha decidido jugar al juego de la política normativa, convirtiéndose en un cómplice voluntario de la intersubjetividad que oprime el impulso quínico. Es enemigo de esa prepotencia, pero al mismo tiempo es su aliado más valioso en la opresión de un quínico que, con su mera existencia, representa una dura denuncia de su actitud. En el juego de la política, el cínico intelectual es la prepotencia del quínico en tanto que establece los límites de la moral justo en el punto donde su denunciante es visto por la sociedad con aversión radical.

⁶⁸ Capítulo 8.5.1: Sloterdijk, el cinismo moderno. Bibliografía esencial: Sloterdijk (2003).

⁶⁹ Capítulo 8.5.1: Sloterdijk, el cinismo moderno. Bibliografía esencial: Sloterdijk (2003).

EL CÍNICO PATERNALISTA⁷⁰: consciente de la inmoralidad de sus actos, se erige como su único salvador posible. El cínico paternalista se sacrifica por todos nosotros. Hará lo que sea necesario para protegernos de aquello que nos acecha. Como variante del cínico prepotente, el cínico paternalista también piensa quínicamente; es crítico consigo mismo, pero autocomplaciente: su excusa es una objeción de conciencia violenta y opresora: es un revolucionario de la opresión.

NEOCÍNICO: se define así a un pretendiente a filósofo al que, por falta de un enfoque sistemático y teórico de su labor filosófica, no se le considera como un filósofo de verdad. Este cínico proviene de la valoración que realizó Ludwig Stein de Nietzsche. Influida por las opiniones hegelianas de los cínicos antiguos, Stein determinó que Nietzsche, al igual que ellos, carecía de doctrina teórica y, por ende, del valor suficiente como para ser catalogado como filósofo⁷¹.

⁷⁰ Capítulo 8.5.1: Sloterdijk, el cinismo moderno. Bibliografía esencial: Sloterdijk (2003), Mazella (2007), Allen (2020).

⁷¹ Capítulo 8.5.4.2: Friedrich Nietzsche, la determinación de cínico por terceros. Bibliografía esencial: Niehues_Pröbsting, 1988), Sloterdijk (2003).

8. Cinismo contemporáneo: cuadro histórico

El relato que iniciamos parte de la siguiente premisa: el significado que la palabra *cínico* tiene en el imaginario colectivo de nuestros días es fruto de la también ambivalente, incluso multivalente, recepción de la filosofía de Diógenes. La relación entre los sucesos históricos y la presencia del cinismo en el pensamiento crítico y los debates públicos ha provocado la asimilación de la palabra a una actitud vital que no se relaciona explícitamente con la antigua doctrina cínica.

La catalogación de Diógenes como un fenómeno de la recepción se fundamenta en la peculiar naturaleza no sólo de su filosofía, sino de las contradicciones inherentes a las fuentes que conforman su tradición. A todo esto debemos de unir el hecho de que se trata de una forma de filosofar poco convencional, impactante para el gran público, por lo que su carácter polémico se hace destacar sobremanera. La filosofía diogénica te obliga a posicionarte por su crítica frontal de todo lo que tenga que ver con la vida pública y privada, con la política y con la ética individual. Así, como forma de filosofía que se propone desvelar —reacuñar los valores, ponerlos en su verdadero valor—, está sometida a una mirada reaccionaria. Nuestra historia del cinismo contemporáneo debe empezar en Nietzsche y avanzar por Sloterdijk y Foucault hasta nuestros días, por lo que se hace más que perentorio aclarar antes qué ocurrió en la Ilustración. De hecho, como demuestra el acercamiento etimológico al moderno concepto de cinismo, el escenario donde se establece la relación entre ambas categorías se sitúa en las valoraciones que desde la Ilustración se hicieron en relación con el cinismo de Diógenes. Las distintas genealogías francesa, alemana e inglesa se van a entrelazar explicando las alteraciones del significado de la palabra en su uso. En este relato de viaje, nos proponemos la complicada tarea de unir el estudio de la recepción con la evolución del concepto y su transmisión.

8.1. Tradiciones y genealogía

El pasado siglo XX estuvo caracterizado por una profunda riqueza en lo que a trabajos sobre el cinismo se refiere. De forma sucinta, primero encontramos los grandes estudios de Donald Dudley ([1937] 2017), seguido de los trabajos de Farrand Sayre (1.^a ed. 1938, 2.^aed. 1945) y Ragnar Höistad (1948) en la primera mitad de siglo. Luego aparecerían la traducción de Léonce Paquet (1975) y, por supuesto, las obra de Niehues-Pröbsting ([1979] 1988) y Marie-Odile Goulet-Cazé (1986), antes y después de los dos grandes hitos del cinismo en el siglo XX: los estudios de pensamiento de Peter Sloterdijk ([1983] 2003) y Michel Foucault ([1984] 2010).

Durante el siglo XIX, la crítica histórico-filosófica de Hegel así como la histórico-filológica de Bayle —por hablar de dos ejemplos bien conocidos— produjo un rechazo intelectual de no fácil solución para el cinismo. La filosofía decimonónica estuvo afanada en la erudición y en el estudio de los sistemas de pensamiento, y no en la doxografía. El hecho de que Hegel expresara que no había nada interesante en ellos, tachándolos de faltos de interés, sumado a la fiebre hegeliana del XIX, hacía difícil su pervivencia. De modo que el cinismo tuvo que encomendarse, como ya hiciera en el XVIII, a ciertos “salvadores”. Esta pervivencia Cínica en el XIX ha sido señalada por recientes estudios a través de varias figuras. Louisa Shea (2010) apunta que la tradición “desapareció por completo: sobrevivió gracias al trabajo de ciertos filósofos como Schopenhauer y Nietzsche (...) y, en los escritos de los románticos alemanes, incluyendo a Schlegel y Jean Paul” (Shea 133) o Johann Wolfgang Goethe, quien se entusiasmó sobremanera con el cinismo de Diógenes. En los autores alemanes del XIX no sólo encontramos una de las llaves para la entrada del cinismo en el siglo XX, sino que también nos enfrentamos junto a ellos a los incipientes problemas semánticos del término. Pero la relevancia de esta tradición alemana en la pervivencia del cinismo se entiende mejor si trazamos su genealogía. Como veremos, para Nietzsche, el cinismo se presenta como una filosofía con un potencial existencialista de posibilidades ilimitadas. El existencialismo nietzscheano entendido desde el cinismo permitirá a éste entrar en el siglo XX, previa supervivencia al nazismo, a través del existencialismo de Paul Tillich y

Klaus Heinrich, que servirán como inspiración —junto al propio Nietzsche— para la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk, que revolucionará toda la producción desde su publicación hasta nuestro días.

Ahora bien, las distintas genealogías (francesa, alemana y anglosajona) sin ramificaciones procedentes de la Ilustración francesa. El desarrollo de cada una de estas tres genealogías en relación con las demás ha actuado sobre nuestro horizonte de expectativas como lectores: el cinismo de nuestro imaginario, en su sentido antiguo y moderno, procede precisamente de la efigie moldeada por los lectores/autores de Diógenes y del desesperanzado y punzante cínico moderno.

Diógenes fue recuperado con fines emancipatorios por la Ilustración, un cisma en nuestra cultura contemporánea. Como consecuencia del Siglo de las Luces y de la respuesta contrailustrada (desde Burke, pasando por lo románticos, hasta Nietzsche), en el cinismo desdobló o diversificó su significado. Desde ese punto de partida —la Ilustración— el cinismo avanzó por cada una de las tres genealogías de modo diverso hasta entremezclarse y llegar a nosotros.

I. Genealogía germana

En un primer momento, Diógenes fue un ilustrado burgués de salón, como en su contrapartida francesa. Un ejemplo de ello lo vamos a encontrar en la apropiación idealizada de Christoph Wieland [1770]. Desde ese punto, momento en el que está encarnando la crítica ilustrada del oscurantismo, la tradición alemana traza una genealogía de pervivencia del cinismo a través de su capacidad de *vampirizar*: todo lo que toca queda impregnado de cinismo, con la correspondiente controversia que lo acompaña. Diógenes es un servidor de los valores de progreso, pero también es recuperado por los románticos para la crítica de la Ilustración. Es evocado por Schopenhauer por su ascetismo como lucha contra el sufrimiento. En su discreto periplo por el siglo XIX, llega a Nietzsche, que ve en ellos una encarnación de la voluntad de poder. Durante el ciclótico siglo XX, Diógenes volverá a escena tras los terribles sucesos políticos asociados al nazismo: el cinismo de posguerra solo podrá ser entendido a la luz del existencialismo nietzscheano, el cinismo moderno y la terrible

experiencia del nazismo. En Tillich y Heinrich, el cinismo se entenderá como una autoafirmación del sujeto. En Gehlen, representante del neoconservadurismo, cinismo y tiranía serán utilizados como figuras antiguas de pensamiento con el fin de explicar el peligro de los movimientos contraculturales para la estabilidad política.

Años después, y tras el fracaso de los movimientos de finales de los sesenta, llegará Sloterdijk, cuyo libro no solo es una exposición brillante del cinismo moderno, sino que traza de forma sibilina una genealogía de todo lo dicho por sus predecesores aquí citados aprehendiendo, invirtiendo y rebatiendo sus diferentes posturas.

II. Genealogías francesa e inglesa

De otra parte, las tradiciones francesa y anglosajona, previo paso por la Ilustración, operan en sentido inverso: el texto de Sloterdijk despierta un interés desmedido al elaborar una exégesis de un problema que se evidenciaba a los ojos de todos: el cínico moderno.

La tradición francesa del cinismo sloterdijkiano es recogida por Michel Onfray a la luz de los estudios foucaultianos sobre las autoprácticas de yo. Nos situamos a finales de los años ochenta; despierta el interés de estudiosos y académicos, que empiezan a establecer líneas con el pasado: Cioran, *sans-culottes*, el Chiffonier, Rousseau, D'Alembert y, por qué no, los humanistas y la sátira moderna (Rabelais, Montaigne, etc.). De modo que en la tradición francesa, el cinismo llega hasta nosotros en un sentido inverso: los estudios modernos nos acercan a una cuestión que parece que llevaba ahí mucho tiempo.

En cuanto a la tradición inglesa, sucede de forma parecida. Sloterdijk reactiva los estudios sobre el cinismo: su libro causó un tremendo impacto en el mundo angloparlante y, con más fuerza, en Estados Unidos. Allí, los estudios sobre política, antropología y sociedad tomaron al cínico, un desequilibrado y neurótico producto del capitalismo tardío, y se abalanzaron sobre él sin piedad. La gran acogida del texto sloterdijkiano debe su éxito a la nítida explicación que ofrece de ese fenómeno de masas tan útil para el análisis sociopolítico. Así, desde finales de los ochenta hasta finales de los 2010, las publicaciones sobre el pernicioso cinismo se suceden sin pausa: es un

fenómeno peligroso para la democracia y para el sueño americano en sí mismo, promueve la desconfianza y el estatismo político e intelectual. No obstante, después de años de denuncia del cinismo de la sociedad, esta postura tan continuada en el tiempo dejará paso a otros enfoques algo más innovadores en los años 2010, que se preocuparán por estudiar con más rigor la relación entre ambos conceptos: *Cynicism* y *cynicism*. Esto los llevará al estudio de la Ilustración y de los cinismos anteriores y posteriores en figuras literarias como Jonathan Swift, Coleridge o Madox Ford.

Así las cosas, el desarrollo del cuadro histórico comenzará por la Ilustración y sus momentos cínicos. Explicaremos el inicio de una polémica cuyo resultado es la transformación del significado de la palabra *cínico* sin la referencia antigua. Desde ahí, y sin perder de vista nunca la cuestión en Nietzsche, avanzaremos por la tradición alemana hasta Sloterdijk y Foucault para, posteriormente, hablar de la recepción de ambas obras. A partir de sus Diógenes contemporáneos y contraculturales, comienza un rico período de estudio del cinismo antiguo y de su descendiente moderno hasta nuestros días.

8.2. Diógenes en la Ilustración

*El redescubrimiento de la desvergüenza cínica –
Contrarreforma – Cínico elocuente – Diógenes
progresista – Rousseau, falso cínico – El sobrino de
Rameau – El fracaso de la filosofía*

8.2.1. Cómo arribó Diógenes a la Ilustración: *la recuperación moderna de la desvergüenza cínica y la Contrarreforma*

Durante la Edad Media, la actitud general hacia el cinismo diogénico había sido la de una amable ambivalencia (Matton, 2000). Es decir, los comentaristas cristianos tienden a enfatizar los elementos cercanos a su pensar, como el ascetismo o la austeridad, sin prestar demasiada atención a los elementos contestatarios o escandalosos⁷². Esto es algo lógico cuando no existe oposición ideológica al cristianismo⁷³. Es decir, el dominio cristiano y la ausencia de representantes cínicos mantenía latente ese recelo reaccionario tan observable en otros momentos de la historia.

Este “delicado equilibrio”, en términos de Goulet-Cazé (2000: 34-35), se ve afectado por la puesta en escena de dos factores:

- 1) El renacimiento de la cultura clásica, promovida por los humanistas en el siglo XV y comienzos del XVI, puso en circulación textos cínicos previamente inaccesibles, incluido el libro VI de Diógenes Laercio, que se revelaría como panfleto incendiario en el polémico contexto de la Reforma.

⁷² Incluso, Diógenes fue convertido en un profeta de la llegada de Jesucristo por negar la existencia del hombre de su tiempo (cf. Herding, 1988).

⁷³ Los autores medievales no se esforzaron en demasía por señalar los aspectos negativos del cinismo. En cambio, se dedicaron, en una muestra de humanismo medieval, en remarcar los aspectos positivos. El cristianismo no tenía la necesidad de manifestarse en contra (Matton, 2000: 320).

- 2) Inspirados por su amplio conocimiento de las tradiciones importantes, los humanistas que escribían en latín, como Erasmo y Moro⁷⁴, y los autores vernáculos, desde Rabelais a Montaigne, penetraron en las perspectivas literarias y filosóficas abiertas por el cinismo con tal imaginación y tan evidente placer, que se generó una reacción cristiana conservadora (*ibid.* 34 s.).

La aparición de los textos de Laercio o Plutarco permitiría nuevos enfoques más atrevidos y originales; el cinismo ahora podía entenderse desde fuentes más antiguas y no desde comentaristas religiosos tan parciales como alejados del movimiento. Estas fuentes suponen, por tanto, el llamado *redescubrimiento de la desvergüenza cínica* en la Edad Moderna⁷⁵. No obstante, ese cinismo posterior es un cinismo literario⁷⁶. Como en el siglo III^a, la pervivencia del cinismo se produce a través de las obras y no de los personajes propiamente cínicos (*ibid.*).

En el Renacimiento, como al final de la Edad Media, el cristianismo había representado un papel preponderante a la hora de transmitir la información que se tenía del cinismo⁷⁷. De hecho, las nuevas doxografías se empiezan a reelaborar a través de la puesta en circulación de esas nuevas obras descubiertas (desde el propio Laercio hasta Luciano, Plutarco, Séneca, Epícteto, Estobeo). En el siglo XVI, empieza a desarrollarse otro tipo de composición que “expurga” el contenido cristiano, con lo que el cinismo empieza a mostrarse con “una visión más lúdica” (*ibid.*)⁷⁸. En este sentido, cabe destacar los estudios de Clement y Roberts (2005), obra imprescindible para los estudios enmarcados en este momento histórico. Algunos de los representantes de esta

⁷⁴ Para Desmond, puede producirse aquí uno de los polémicos momentos históricos en torno al cinismo que influirían en el desdoblamiento del uso de la palabra: “las desvergonzadas payasadas de los antiguos cínicos los convirtieron en una etiqueta útil para el ennegreciendo a un oponente. La palabra "cínico" podría usarse como un insulto fácil para los que se oponen a toda la gente de pensamiento correcto. Así, en sus años de contienda, Lutero y Erasmo a menudo abusaban del otro como "un perro cínico desvergonzado": un insulto tan útil como, digamos, *anti-Cristo*” (Desmond 221). [Traducción propia].

⁷⁵ Para el desarrollo de esta teoría del redescubrimiento de la desvergüenza cínica, v. la tesis de Kathleen Hayes (2016), en su tercer capítulo.

⁷⁶ V. Relihan “Menipo en la Antigüedad y en el Renacimiento”, (2000: 146-383).

⁷⁷ V. Matton (2000: 317 s.).

⁷⁸ V. *Le cynisme à la Renaissance* (Clément y Roberts, 2005).

corriente literaria son Erasmo, Bonaventure des Périers, Rabelais, Montaigne y La Boétie. Su explicación no se centra en las nuevas concepciones históricas del cinismo antiguo, sino que investiga las nuevas reapropiaciones del cinismo, un fenómeno que se produciría con más asiduidad en los siglos posteriores, sobre todo en la Ilustración.

Sobre estos autores del cinismo literario en la primera modernidad, encontramos diversas fuentes. Erasmo de Rotterdam incluyó unos 350 dichos cínicos en el libro 13 de sus *Apophthegmata*; Rabelais se deleitó con la sátira menipea; Étienne de la Boétie, amigo de Montaigne, adoptó métodos cínicos de enseñanza como la invectiva, la ironía, el juego de palabras y las paradojas para provocar el pensamiento y castigar a los perezosos; asimismo, Montaigne mencionó o citó a Antístenes 14 veces, a Diógenes 18 veces y a Crates 8 veces en su *Ensayos*.

La reacción del *statu quo* no se hizo esperar y aparecieron figuras como Garasse (1623), Caussin (1624), Guez de Balzac (1652) y, sobre todo, Francesco Collio (1622), para quien Diógenes deberá pagar durante toda la eternidad sus crímenes (Matton, 2000: 344). La figura de Diógenes se devalúa: se trata de una reacción de carácter religioso y conservador a esa desvergüenza cínica y al momento histórico que atraviesa el cristianismo. En un inquisitivo intento por relacionar al cinismo con todo tipo de movimientos heréticos, el cristianismo lo asoció con la impudicia más repugnante y advirtió a todos de su peligrosidad. El cinismo volvía a un período de ostracismo temporal⁷⁹.

⁷⁹ Es una crítica cuyo trasfondo es la reacción cristiana más fundamentalista contra el estudio de los antiguos. El contexto de estos ataques es la Reforma; las acusaciones señalan a la Antigüedad a través de supuestas equivalencias entre estas sectas heréticas y los cínicos (o los epicúreos). En clara relación con esto último, encontramos el texto de André-François Boureau-Deslandes que, en 1737, establece un índice de las sectas que descendían de los cínicos con el propósito de envilecer y deshonorar la religión “que ha de ser tan respetada”. Matton señala que la virulencia de la crítica cristiana, “en lo esencial peyorativa”, contribuyó de manera muy marcada a esa visión del cinismo como “impudicia e inmoralidad en el lenguaje cotidiano y en la conciencia colectiva” (2000: 345).

8.2.2. Los *momentos* cínicos en la Ilustración

Pese a la reacción y a la censura, ese cinismo literario ya formaba parte de los diferentes debates filosóficos, políticos y culturales de la época, tema que ha centrado el interés de la reciente tesis doctoral publicada por Hayes (2016). Ese aparente ostracismo escondía otra cara. El cinismo no había desaparecido por completo, sino que la relevancia de sus evocaciones había sido más discreta. La recuperación ilustrada de Diógenes vino precedida de “un legado” que allanó su camino. Así, el cinismo de la Ilustración hunde sus raíces en la alusión habitual que se hace de Diógenes en los dos siglos anteriores⁸⁰. Existen cuatro corrientes de pensamiento que sirvieron como hilo conductor:

- 1) El legado humanista, el debate del libre albedrío y el desarrollo de géneros literarios asociados a la sátira mordaz, donde encontramos figuras como Erasmo, Rabelais, La Boétie y Montaigne.
- 2) El pensamiento de Nicolás Maquiavelo y la razón de estado⁸¹.
- 3) La herencia libertina⁸².
- 4) El legado moralista.
- 5) El empirismo inglés⁸³.

Tras ser asociado a todo tipo de movimientos heréticos, ¿cómo hacer entrar en escena a Diógenes de nuevo? Louisa Shea, en su *Diógenes en el salón* (2010), defiende la tesis de que su renacimiento se produjo de la mano de filósofos de las Luces como D'Alembert que, conscientes de su potencial crítico y de la mala prensa otorgada por la

⁸⁰ V. Lievsay y su trabajo sobre la figura de Diógenes en el Renacimiento (1993).

⁸¹ Para la relación de Maquiavelo con el cinismo, encontramos la obra de Comte-Sponville (1994), un ejercicio de relativismo moral extremo a la luz de autores como Diógenes, Maquiavelo o Sade.

⁸² Según Hayes, podemos hallar numerosas referencias clásicas directas a Diógenes y al cinismo en los escritos libertinos del siglo XVII: Gassendi, Naudé, Théophile de Viau, etc. (2016: 116)

⁸³ Las reflexiones sobre la moral y la sociedad civil en los autores de la Ilustración francesa son deudoras del empirismo y el contractualismo inglés (Hayes, 2016: 121 s.): Hobbes, Locke, Hume, Kneec.

Contrarreforma, tuvieron que hacerlo pasar por la peluquería y la universidad⁸⁴; había que adecentarlo, purgar su contenido más escandaloso para convertirlo en un símbolo del ideal ilustrado. Es decir, era perentorio convertirlo en un burgués de salón para alejarlo de las visiones negativas que la Contrarreforma había cargado sobre él. Así, “Diógenes renació como el niño de la República Literaria” (Shea 45). La recuperación cínica, su aculturación forzada, se produce en el seno de esa floreciente burguesía ilustrada, de esas gentes de salón del siglo XVIII. Este contexto de la República de las Letras fue un espacio político artificial construido para la conversación igualitaria de las clases nobles e instruidas. Algunos autores recientes han observado en este período una forma de protodemocracia liberal, los inicios del mundo occidental. En este escenario, Diógenes empieza a ser un personaje que sirve para propósitos iluministas⁸⁵ y su filosofía es recuperada en pro de ese objetivo. Los intelectuales de la época observaron en él fórmulas retóricas subversivas con las que poner de manifiesto los nuevos pensamientos disruptivos con el Antiguo Régimen y el teocentrismo. Pero también fue útil para liderar los nuevos valores de la filosofía del progreso, la libertad individual y el positivismo científico; esto es lo que Luisa Shea ha denominado “el cinismo de la elocuencia” (Shea 35). El primer momento cínico viene representado por este Diógenes de Salón, un cínico elocuente. En este sentido, *momento* podemos entenderlo aplicando un necesario pacto metafórico que asuma que no se trata de instantes exactos, sino de procesos que se desarrollaron en lapsos de tiempo dispares y con diferentes intensidades, con distintas fuerzas. Tomando esta última palabra, *fuerza*, surge otro sentido que puede subsanar las fallas en su definición: se trata del concepto del ámbito de las ciencias naturales *momento fuerza*, una magnitud usada para medir la capacidad de una fuerza para alterar la velocidad con la que gira un cuerpo. Desde esta perspectiva, los momentos nos sirven para atender a la incidencia de Diógenes en determinados debates/contextos y viceversa.

⁸⁴ Como señala Louisa Shea, es importante hacer notar que las manifestaciones de cinismo en los pensadores ilustrados eran puramente retóricas o literarias, “rechazaban el imperativo cínico de vivir de forma diferente” (Shea 24). Aunque es bastante cierto que observaron la austeridad diogénica como un referente capaz de ejercer de medidor de sus hábitos de comportamiento.

⁸⁵ Para esta cuestión, v. Branham: el método diogénico funciona como persuasión en el modo de operar. Es más, realiza una interesante reflexión acerca de los modos de retórica utilizados por ellos en su puesta en escena ante el público aludiendo al ejemplo y el entinema (Branham, 2000: 132 s.).

PRIMER MOMENTO CÍNICO DE LA ILUSTRACIÓN: EL CÍNICO ELOCUENTE.

La presencia de Diógenes en los debates modernos, así como el cinismo literario de autores como Rabelais o Erasmo, lo convierte en un personaje relevante para la Ilustración. El Sinopense llega de la mano de los intelectuales de siglos anteriores. Así, fue retomado por los ilustrados franceses, quienes vieron en él un material retórico racionalista muy valioso para luchar contra la superstición y el absolutismo. Pero se enfrentaron a la difícil tarea de “reinventar la figura del cínico” (Shea 25). La pervivencia de Diógenes pasaba por la apropiación e idealización: Diógenes debe ser “salvado” de la Contrarreforma asimilándolo a los florecientes y comedidos valores burgueses y progresistas pero desechando la parte impúdica: se hace necesario adecentarlo. JEAN LE ROND D’ALEMBERT [1717-1783] es una figura clave para permitir a Diógenes entrar bien blanqueado en la vida cultural de la Francia del XVIII. Según D’Alembert, “cada época, y en particular la nuestra, necesita un Diógenes”. Diógenes es un ideal de autonomía (*Recepción*), una autonomía que además está determinada por una intrépida franqueza. Para el enciclopedista, la unión entre ambas virtudes demuestra un caballero con un coraje inusitado que ni ellos mismos son capaces de emular. Entendiendo esto, la cita anterior se completa a la perfección:

*Cada época, y sobretudo la nuestra,
necesita un Diógenes, pero
la dificultad es encontrar a hombres
que tuvieran el coraje de serlo
y hombres que tuvieran el coraje de sufrirlo.*

Personalidades como Federico el Grande o sus amigos más allegados establecieron relación entre sus personalidades señalando la cercanía de ambos a esa forma ideal de autonomía; eso sí, pudorosa, veracunda, racionalista, progresista, libre de la falta de decoro que sí practicaba el para muchos detestable Jean Jacques Rousseau.

Diógenes no sólo es ahora un símbolo de la lucha contra los prejuicios y el sinsentido de la superstición del Antiguo Régimen, sino que también es cooptado para convertirse en un ideal de progreso: “Diógenes daba concreción a una actitud vital que encajaba bien en el comportamiento que el filósofo ilustrado podía adoptar frente a una sociedad corrupta y artificiosa como era la del Antiguo Régimen” (Ginzo, 1996: 76).

SEGUNDO MOMENTO CÍNICO: CINISMO PROGRESISTA.

Diógenes se ha convertido en un abanderado de la razón y el progreso. Es una "gran mente", representa la luz frente a la oscuridad. La obra de Wieland es quizás uno de los ejemplos más citados para explicar esta cuestión. El Diógenes de Wieland quiere ser un espejo para él mismo y para la causa, se trata de una idealizada forma de independencia racional y cosmopolitismo. Por supuesto, no debe caer en excesos, así que deja ver un "hedonismo atemperado" (*Recepción* 438) que contrasta con los excesos ascéticos y desvergonzados de otros como Rousseau. Ese Diógenes es el ideal de los valores ilustrados, una producción literaria que expone a la perfección el intento de salvación de Diógenes con fines ilustrados. El Diógenes de Wieland se ha desprendido por completo de la carga negativa para usarlo como estrategia discursiva y representativa de la razón y el proceso ilustrado. Es una figura idealizada e, incluso, una apropiación individual o autoproyectada del autor. Este Diógenes "se ajusta al concepto cínico de virtud a su propio ideal de humanidad ilustrada" (*ibid.* 436); es un cosmopolita, crítico de los vicios y que ostenta todas las virtudes de la autonomía, la expresión de nobles ideales. Asimismo, la rudeza queda un poco atemperada en pro de la "cortesía y el civismo" que el propio autor cree necesarios en un hombre ilustrado. Diógenes, que un primer momento emprende la crítica, encarna ahora los valores del progreso.

Como ideal de nobleza y progreso, produce una notable ambivalencia no sólo por parte de los intelectuales hacia el cinismo, sino también entre las opiniones y comentarios que los filósofos se profieren entre ellos. Los usos del adjetivo *cínico* empiezan a producirse con una abrumadora polisemia que perdura hasta nuestros días. Uno de ellos se establece a través de la clásica cuestión de la diferencia cínica; el comportamiento público de Rousseau y su reacción contra el progresismo a partir de la publicación de *Emilio* provoca en el resto de intelectuales ilustrados el repudio absoluto de su figura. Su noble salvaje se opone frontalmente al nuevo proyecto de sociedad civil que se estaba construyendo. Para muchos de sus coetáneos, Rousseau se ha convertido en un enemigo del progreso. Asimismo, el desarrollo de comportamientos indecorosos impropios del noble ilustrado terminaron de sembrar la impopularidad sobre el ginebrino: a los ojos de muchos, era un *falso cínico*.

TERCER MOMENTO CÍNICO DE LA ILUSTRACIÓN: EL FALSO CÍNICO.

Es el resultado de los intentos de descalificación, de invectiva. El cinismo empieza a ser tomado con ambivalencia incluso dentro de los propios ilustrados: Diógenes sirve para definir a los falsos filósofos. Ahora es un ideal y una meta; pero también es un insulto, una forma de retórica *ad hominem* para describir a aquellos que se apartan del proyecto de progreso.

Este tercer momento puede ser entendido a través de la figura de JEAN-JACQUES ROUSSEAU [1712-1778]. Aunque Rousseau sólo citó explícitamente a Diógenes dos veces a lo largo de todas sus obras, el Ginebrino fue llamado "el nuevo Diógenes"; el motivo de su salto a la fama fue la publicación de su *Discurso sobre la desigualdad*, obra que gozó de gran recepción. En ámbito inglés fue recibido con entusiasmo. Aquel escrito, como explica Niehues-Pröbsting, lo convertiría en un Diógenes en un sentido positivo.

Rousseau eludió dicha comparación, aunque comenzó a imitar su comportamiento; se presentaba ante todos como una personalidad misántropa y complicada en el trato. La publicación póstuma de sus *Conjeturas*, donde admitió sus a menudas imposturas cínicas de comportamiento en público, sirvió como pretexto para ser aplastado ante la opinión pública. Algunos llegaron a afirmar que "escondía su maldad bajo el manto de Diógenes" (Recepción 450). El dictamen del juicio filosófico al que sería sometido fue su catalogación como "fraude o loco" (Mazella 170).

Al mismo tiempo, en paralelo a ese ámbito cultural, se producen una serie de transformaciones sociales inherentes al proceso ilustrado. En esta parte, no sólo perseguimos entender cómo el cinismo fue tratado en este período, sino también entender por qué la actual polisemia de la palabra tiene gran parte de su origen precisamente aquí. Para ello, se hace perentorio establecer el marco histórico: las nuevas concepciones filosóficas sobre la naturaleza humana y la nueva epistemología científica deben ser puestas en la conversación. El afianzamiento del empirismo científico produce el auge de una nueva moral caracterizada por una ética de los placeres sensibles, un materialismo sensualista. El contexto histórico de finales del siglo XVIII y principios del XIX es el de un avance implacable del liberalismo, que se materializaría por completo en

el momento de su clímax: la Revolución Industrial. Este nuevo liberalismo produce un florecer de las relaciones comerciales individuales, que serán cada vez más fructíferas entre la nueva burguesía urbana. Si bien el capitalismo comercial no es una práctica que se limite a esta época —recordemos el floreciente capitalismo comercial de la Italia de siglos anteriores—, el surgimiento del capitalismo burgués unido a una nueva concepción del ser humano antropocéntrica —materialista— sí es realmente novedosa. En este ambiente de desconfianza basado en la individualidad de la ética burguesa acumulativa sin las restricciones morales del cristianismo, se empieza a entrever mejor el significado que hoy se tiene de la palabra. De modo que el cinismo como actitud de sospecha constante de los motivos ocultos adquiere sentido en la desconfianza frente a otros individuos dentro la cotidianidad de las nuevas relaciones económicas. El cinismo moderno es el resultado del liberalismo económico del incipiente capitalismo urbano como forma de individualismo extremo, de conciencia burguesa.

Así las cosas, el primer cinismo puramente ilustrado es burgués, capitalista y eminentemente liberal⁸⁶. Esta primera explicación filosófica y etimológica del cinismo moderno puede ser completada a partir de estas nuevas observaciones de carácter sociológico: los individuos buscan el progreso a través del intento de acumulación de capital; esa intersubjetividad desemboca en una terrible desconfianza hacia el prójimo, que provoca la sospecha como primera forma de relación. Pero la desconfianza, repetimos, no es excluyente de esta nueva sociedad moderna: esta desconfianza está muy presente en las luchas regias o en competencias económicas asociadas al comercio en todas las épocas⁸⁷. *El mercader de Venecia*, por ejemplo, nos presenta una figura que siempre ha sido asociada a esta relación cínica con el dinero. Esa desconfianza siempre ha estado asociada al dinero y a las transacciones y operaciones comerciales que, a ojos de otros, lo enriquecen de manera constante. Los nuevos elementos diferenciales son 1) la crítica, 2) el materialismo sensualista, 3) el liberalismo burgués y 4) un ambiente

⁸⁶ Pero el proyecto de la Ilustración, como proyecto burgués, fue un éxito. El problema, tal y como lo vieron otro tipo de conciencias, agrupadas sin ir más lejos en la Primera Internacional, es que ese proyecto no abarcaba a la totalidad de la sociedad.

⁸⁷ Sloterdijk observó esta cuestión: “el terreno fértil para el cinismo en la modernidad se encuentra no sólo en la cultura urbana sino en la esfera cortesana. Ambas son la matriz de un realismo perverso del que los hombres aprenden la mordaz sonrisa de una inmoralidad abierta” (Sloterdijk 38).

generalizado de la desconfianza como consecuencia de los dos primeros elementos. Y añadimos un quinto elemento: 5) la presencia cada vez más creciente de la libertad de expresión de una protosociedad civil⁸⁸.

Como filosofía del desvelo, su crítica se extiende a sí misma. La Ilustración comienza a interrogarse a sí misma: la crítica metailustrada se afana en intentar entender, entre otras cosas, la atomización descreída de la sociedad. La Ilustración empieza a percibirse como un proyecto exitoso que ha creado un nuevo hombre despierto y crítico; pero también se percibe como el proyecto fracasado que ha dado lugar a un monstruo descreído en la posibilidad de encontrar algo más allá de la propia individualidad. El moderno cínico puede entenderse entonces a través de las dos c se entiende, por tanto, a través de dos elementos de la crítica metailustrada de este primogénito de la Luces: el cínico ilustrado.

CUARTO MOMENTO CÍNICO DE LA ILUSTRACIÓN: EL CÍNICO ILUSTRADO Y *EL SOBRINO DE RAMEAU*.

Nos acercamos a las nuevas acepciones de la palabra. Este momento puede ser caricaturizado como la Ilustración mirándose al espejo: un espejo negro que le enseña que su lucha contra la sinrazón puede que lo haya conducido a la sinrazón misma. Frente a ese espejo, se encuentra Diógenes, señalando con el dedo aquello en lo que se han convertido.

Entonces sale a nuestro encuentro *El Sobrino de Rameau* de Diderot, una obra calificada por Foucault como "la historia del cinismo en Occidente" (2010: 207). Este pícaro moderno es un denso personaje que tiene muchísimo que decirnos de la época, de nosotros y de nuestra actual sociedad. El Sobrino viene a representar cuál es el resultado de la sinrazón. Ha sido evocado por autores y autoras como Stanley (2012) para justificar que es el prototipo de personaje resultante de esa nueva sociedad desvinculada de los valores morales de la religión, entregada a una ética sensualista. El Sobrino de Rameau es el crítico de mordaz de una cínica sociedad en la que se mueve con una soltura que apabulla:

⁸⁸ Un desarrollo elocuente de esta cuestión lo hallamos en la obra de Sharon Stanley (2012:169).

un tratamiento radical e irónico de la ética y de las convenciones sociales, como si las leyes universales sólo existieran para los estúpidos [...]. En el gran salón del conocimiento cínico los extremos se encuentran: Maquiavelo se encuentra con el sobrino de Rameau; [...] los empresarios sin escrúpulos se encuentran con los forasteros desilusionados; y los hastiados estrategas del sistema se encuentran con objetores de conciencia sin ideales. (Sloterdijk 39)

No puede ser definido con mayor lucidez: *El sobrino de Rameau* es un objetor de conciencia sin ideales, otra suerte de herma bifronte. Un análisis hermenéutico de los dos sujetos que se dan cita en el Café de la Regencia complica una cuestión que algunos resuelven rápidamente del siguiente modo: Yo es el ideal ilustrado, el bien y la razón, el cosmopolitismo y la crítica de los prejuicios; él, *el sobrino*, es un moderno cínico hipócrita y oportunista de baja moral renegado de toda ética que rechaza lúcidamente no sólo los viejos dogmas, sino también cualquier posición ética de forma nihilista y misántropa.

Una tarde estaba yo allí, mirando mucho, hablando poco y escuchando lo menos que podía, cuando se me acercó uno de los personajes más raros de este país en el que Dios ha querido que no escaseen. Él es un compuesto de altivez y de abyección, de buen sentido y de insensatez; indudable es que en su cabeza andan las ideas muy embrolladas (26).

En el personaje de Rameau se dan cita los íntimos pensamientos metailustrados de Diderot, una crítica autorreflexiva del proyecto que él mismo defiende y que presenta una doble cara, la Ilustración exitosa y la Ilustración fracasada, que observa escépticamente, desconfiada. Pero, ¿quién es el Sobrino de Rameau? Tal y como lo ha definido Sharon Stanley (2012), es la personificación del cínico ilustrado, de la primigenia protodemocracia liberal occidental. De hecho, la franqueza con la que puede expresarse es el fruto de un ambiente de floreciente libertad de expresión presente en esa República de las Letras. Pero la hipocresía con la actúa es el resultado lógico de una nueva sociedad basada en el dinero pero sin las ataduras de la moral cristiana. El sobrino es un cúmulo de grises. No se puede definir en términos absolutos: es un personaje sin poder sobre el que la Ilustración ha trabajado en éxito y en vano. Como en la sonriente muchacha tracia, ignorancia o sabiduría se activan dependiendo de quién mire esa sonrisa.

Lo expuesto hasta el momento no sólo da cabida a la recepción filológica y filosófica que exponen diversos autores ya citados, sino que cuadra perfectamente con los contextos lingüísticos y las fechas de los nuevos usos que nos aportan los diccionarios históricos. Pero aún nos queda por señalar la cuestión quizás más compleja: ¿Cómo se terminó de asumir la transformación del significado en su uso en el lenguaje? *The making of modern cynicism*, de David Mazella (2007), es de obligada lectura para entenderlo: Rousseau es un punto clave y la contrailustración otro. El desprecio intelectual *ad hominem* del que fue objeto Rousseau sirvió como punto de partida para que los críticos conservadores de la Ilustración como Burke se tomaran en armas contra Diógenes y el propio Rousseau. De acuerdo con el relato de Niehues-Pröbsting en su capítulo sobre la Ilustración, el pensamiento y actitud social de Rousseau habían sido asociados a la figura del Sinopense por no pocos pensadores contemporáneos a él. Tal y como pensaba Joseph de Maistre en territorio francés de Voltaire, en Inglaterra, Rousseau era un representante de esa desvergüenza y falta de honestidad que también Diógenes había exhibido (*Recepción* 452). Si durante buena parte del siglo XVIII el ginebrino había sido alabado por sus contemporáneos anglosajones por su *Discurso sobre las desigualdades*, estas críticas positivas se tornaron en réplicas de carácter reaccionario por parte de escritores conservadores a raíz de la publicación de su *Emilio*. En territorio inglés, la campaña de difamación llevada a cabo por el Gobierno contra su obra y persona fue atroz⁸⁹. Los medios escritos se cebaron y trazaron un plan con el objetivo de generar nuevas opiniones; según cuenta Mazella, puede que se trate de una de las primeras campañas periodísticas de difamación tal y como las entendemos hoy. Crearon la imagen de Rousseau como un “filósofo fraudulento”, revisando la comprensión del cínico en términos del fracaso de los filósofos y la desesperanza del hombre (Mazella 144). Pero, en el fondo, explica Mazella, el poder reaccionario sentía pavor ante la posibilidad de que las clases sociales menos ilustradas empezaran a tomar unas ideas que podrían desembocar en una revolución. Asimismo, la crítica ilustrada de los prejuicios aterraba a Burke, para quien esos mismos prejuicios eran los que mantenían la unión, el orden y la grandeza de una nación. Esos mismos prejuicios suponen además el mantenimiento de la decencia como concepto que nos une bajo una

⁸⁹ El Gobierno británico de Pitt gastó 5000 libras al año en esta campaña (cf. Mazella 147).

misma bandera. Burke, entre otros, se hicieron eco de esos ataques personales contra Rousseau en el propio seno de la Ilustración, creando un objetivo sobre el que verter y canalizar todo el contenido conservador contrarrevolucionario. A través de Rousseau, se crea la opinión de que la subversión de los prejuicios y las reformas políticas no llevarían a la mejora de las condiciones de existencia humanas; esta decepción que conduce a la moderna definición política de cinismo como sinónimo de desesperanza:

el cinismo moderno no es producto de los escritos y la carrera de Rousseau, sino de la reacción a largo plazo a su imagen pública en una cultura británica posterior a 1789, que se definió a la defensiva contra una Ilustración jacobina cosmopolita con ambiciones políticas (Mazella 169 s.)

ÚLTIMO MOMENTO CÍNICO DE LA ILUSTRACIÓN: EL CÍNICO MODERNO, EL FRACASO DE LA FILOSOFÍA

La llegada de la crítica contrarrevolucionaria es el momento más determinante a la hora de intentar dilucidar cuándo se produjo el desdoblamiento del término *cínico*. En ella no hubo espacio para la duda a la hora de hacer un uso de Diógenes como arma afilada contra los propios ilustrados.

La figura del filósofo ilustrado se asimila al fracaso del progreso con el fin de ensalzar los valores conservadores y nacionalistas. Es una forma de cinismo del poder antiglobalista, contra el internacionalismo de las luchas sociales.

La subversión de los valores tradicionales defendidos por los conservadores europeos (religión, patria y familia) había sido un éxito en la formación de un nuevo hombre despierto. Sin embargo, el Progreso y la Razón habían creado un espíritu, ahora hipercrítico, que convirtió al hombre occidental en un descreído. En ese momento, en Inglaterra, la propaganda conservadora emprenderá una dura guerra mediática contra personajes como Rousseau, que serán juzgados como responsables de la desesperanza y la descreencia de la sociedad. Así pues, el movimiento contrarrevolucionario definirá este incipiente nihilismo como el fracaso de la filosofía y conseguirá relacionar la debacle moral con los filósofos ilustrados. Para ello, el movimiento contrarrevolucionario se hace eco de las descalificaciones contra Rousseau de los propios ilustrados, provocando una asimilación difusa del cinismo como fracaso de la filosofía progresista. Justo esa acepción es la que hoy ocupa los diccionarios ingleses y el uso social y académico del término

El siglo XIX⁹⁰ termina de asentar el carácter eminentemente negativo del término. La reacción no se hace esperar: Diógenes y Rousseau (la figura del filósofo) se convierten en un “desecho de la ciudad”, peligroso para el orden y en un problema de su propia época (Herding, 1988: 9) . El poder consigue asimilar el cinismo al fracaso de los movimientos de cambio, por lo que se convierte en sinónimo de rebelión estéril: esto supone el fracaso definitivo de la filosofía y, por qué no, el fin del filósofo tal y como lo entendemos. El poder retoma el adjetivo dándole el sentido opuesto con el fin de preservar los viejos valores de la fe y la patria. Esto genera a su vez otra respuesta en los estudios de filosofía: en adelante la filosofía no será nunca más una actitud vital, sino síntoma de escritura y erudición. Bajo este nuevo enfoque, Diógenes aparece en las historias de la filosofía decimonónicas como un estorbo antisistemático sin relevancia alguna, justo como Hegel lo plantea.

Durante el siglo XX, en conclusión, la actitud crítica del cinismo, su potencial contestatario, su perseverancia a la hora de señalar la arbitrariedad del poder o de los valores socialmente aceptados, será rebautizada con el mismo adjetivo. Pero en adelante será objeto de crítica por la descreencia generalizada que ha provocado. Como veremos, durante el siglo XX, a raíz de la *Crítica* de Sloterdijk, el cinismo será entendido en términos netamente negativos por opiniones de todo tipo y espectro político, desde la izquierda marxista hasta el conservadurismo más reaccionario: el corrosivo cinismo ha provocado la desesperanza en torno a todo tipo de valor y proyecto social. Sin embargo, los estudios a los que hemos hecho alusión —Shea, Stanley, Mazella o Small— partirán precisamente del contexto actual de libertad y prosperidad democrática con el objetivo de observar que esa figura del cínico no es más que un extremo radical de la necesaria práctica ilustrada que condujo a dicha libertad: el cínico moderno, como Diógenes, es el director de un coro que da la nota más alta para que el resto cojamos el tono. En estos autores, el Diógenes ilustrado del siglo XXI es un marcador de salud democrática y libertad de expresión.

⁹⁰ Mazella indaga en los significados tradicionales, los nuevos y los emergentes. El *dandy* decimonónico es un ejemplo de los nuevos pensamientos misántropos, sarcásticos y burlones. En este punto, el cinismo es rescatado para multitud de causas, por lo que la controversia alrededor de Diógenes crece: aparece Stirner y Jeannot, para quien Diógenes es el nuevo “anarquista que lucha contra el dogmatismo y los funcionarios”.; pero también es objeto de apropiación por parte de los *Sans-culottes* de la revolución de París de 1848 (Herding, 1982: 7-8) y durante la Comuna de 1871 con el nuevo *Chiffonier*.

8.3. La tradición alemana contemporánea hasta Peter Sloterdijk

*Wieland — Goethe — Schlegel — Schopenhauer —
Nietzsche — Tillich — Heinrich — Gehlen —
Fetscher*

El sendero recorrido por Diógenes en la cultura alemana contemporánea es largo pero también muy controvertido como consecuencia de la terrorífica experiencia del nazismo. En sus inicios, entra en los debates, como en su contrapartida francesa, mediante su idealización: en la floreciente conciencia ilustrada de la burguesía europea, Diógenes tiene cabida como crítica, pero atemperando su pasión y purgando su contenido escandaloso.

1. Primer momento: *Aufklärung*, la Ilustración alemana

CRISTOPH WIELAND⁹¹ [1733-1813] adecuenta a Diógenes para convertirlo en un personaje decoroso para el refinado ambiente de conversación racional de la Ilustración alemana; en su Diógenes se “ajusta el concepto cínico de virtud a su propio ideal de humanidad ilustrada” (*Recepción* 436): es un cosmopolita, crítico de los vicios que ostenta todas las virtudes de la autonomía y la expresión de nobles ideales. Asimismo, la rudeza queda atemperada en pro de la “cortesía y el civismo” que el propio autor cree necesarios en un hombre ilustrado.

2. Segundo momento: la crítica romántica de la Ilustración, correlato alemán de la crítica metailustrada francesa

El joven JOHANN WOLFGANG GOETHE [1749-1832] era un apasionado de las lecturas de Wieland⁹², considerado uno de los más grandes hombres de letras

⁹¹ Su obra sobre Diógenes, titulada *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* fue publicada en el año 1770 en lengua alemana. Si recordamos lo dicho, el Diógenes de Wieland se caracterizó por la idealización, por ser una apropiación individual o autoproyectada del autor.

⁹² Goethe era tan admirador del trabajo de Wieland que algunas de sus obras las conocía de memoria (Hilliard, 2017: 165).

alemanes. Los primeros contactos de Goethe con Diógenes fueron a través de su novela: el joven Goethe quedará prendado. Sin embargo, con la lectura personal del material cínico, esa primera opinión fue virando hacia un descontento con la idealización y supresión de los elementos radicales⁹³. El Diógenes de Wieland era un crítico religioso y social, pero había sido amansado sobremanera. Goethe quería saber cuánto de radical podía ser la actitud o doctrina cínica para dar un paso más allá de su instrumentalización ilustrada. En la segunda mitad de su vida, Goethe expresa un renovado y frecuente interés. Tanto es así que a medida que envejece, explica Niehues-Pröbsting, Goethe va creando “un símbolo de sí mismo” (N-P 282). Un reciente estudio llevado a cabo por la Sociedad Inglesa de Goethe expone que algunas de sus obras son un claro exponente del “compromiso de Goethe con el cinismo”: el Diógenes de Goethe regía el carácter de sus obras⁹⁴, pero a diferencia del de Wieland, “había recuperado sus colmillos” (Hilliard, 2017: 167).

Goethe nunca utilizó la palabra *cínico* para referirse a Diógenes, por “afinidad espiritual” prefirió hablar de *Diogenismo*. Lo cierto es que evitó ese uso por parecerle demasiado peyorativo a causa de la acción del cristianismo sobre ella (*ibid.* 282). Su invención del concepto *diogenismo* revela entonces un sentimiento que ya se deja ver en su *Prometeo*: los dioses deben dejar a los hombres ser hombres. El nuevo hombre debe emanciparse de los dioses, y lo ha hecho; pero en su camino ha encontrado el sinsentido. Como en *Fausto*, Diógenes aparece en Goethe como un nuevo modelo de reflexión a la luz de la Ilustración. La preocupación última de Goethe se produce a la luz de los resultados del proceso ilustrado: existe una tensión existencial en el paso de una pretérita actitud irreflexiva acrítica hacia un desgarramiento de la relación con la naturaleza como consecuencia del progreso. En el centro de este debate encontramos a Fausto, el ejemplo del conocimiento no consolatorio. La reflexión en torno al *Fausto* sugiere una pregunta vital: ¿Y si el conocimiento es incapaz de satisfacer los deseos? En

⁹³ Tras haber reflexionado sobre la obra de Wieland, Goethe sentencia que éste es presentado al lector de una manera demasiado “rococó, refinado en exceso, demasiado no-griego, y demasiado atento a los modales cortesanos” (N-P 282).

⁹⁴ Por supuesto, encontramos *Fausto*, de la que Sloterdijk da buena cuenta en su *Crítica*; pero también *Satyros* (1773) o *Dioses, Héroe y Wieland* (1774).

Fausto se dan cita los generalizados pensamientos metalustrados propios un romanticismo alemán que se atribuye a sí mismo el propósito de resolver el vacío que había dejado la Ilustración en el hombre como consecuencia de ese conocimiento no consolatorio. En contra del nuevo velo impuesto por el progresismo, el hombre no es capaz de aprehender la naturaleza mediante el conocimiento, por lo que sufre una constante frustración ante la imposibilidad de satisfacer sus íntimos deseos de dominación. La filosofía diogénica aparece entonces para resolver esa tensión entre el hombre crítico que busca dominar la naturaleza y la naturaleza misma en todo su esplendor contemplativo: la solución es abandonar esa idea de someterla y utilizar la razón despierta de forma irracionalista. El hombre debe aliviar esa tensión con la naturaleza, con el control de sus propias pasiones naturales y encontrar un equilibrio: vivir en armonía con el mundo sin tratar de aferrarlo⁹⁵, dejando aflorar la irracional pasión que el Diógenes de Wieland se ofusca en templar.

3. Tercer momento: el cinismo actitud existencialista, parte I: Schlegel y la ironía

En **FRIEDRICH SCHLEGEL**⁹⁶ (1772-1829), como en Nietzsche, el cinismo aparecerá escrito bajo su forma latina *Cynismus* por una misma causa: la filosofía diogénica tiene en ellos fines universalistas, por lo que se proponen superar los límites de la historicidad para convertirlo en una figura transhistórica de pensamiento⁹⁷. En ambos filósofos encontramos a Diógenes como “una forma universal de intelectualidad” (302) que ha quedado fielmente representado en la literatura como sublimación de ese carácter transhistórico, pero que va mucho más allá de esa forma puramente literaria. Esa forma literaria en la que Diógenes aparece lúcidamente para Schlegel es la ironía, tan presente siempre entre sus preocupaciones; el cinismo representa la gran “oscilación entre la moral y el ingenio” (N-P 303). En términos generales, la recuperación de la

⁹⁵ Los resuelve el arte: en Casper Friedrich el hombre la aprehende desde su observación. El panteísmo romántico es esa síntesis entre naturaleza y hombre despierto incapaz de aprehenderla.

⁹⁶ Escritor y filósofo, además de filólogo, historiador o traductor.

⁹⁷ Según Niehues-Pröbsting, “con esta concepción intelectual del cinismo y la expansión del concepto, se está realizando el concepto moderno de cinismo” (1988: 300 s.).

ironía en el Romanticismo schlegeliano es bimodal: por una parte es retórica, y por otra filosófica; pero pocas mentes tienen la capacidad de abarcar ambas esferas. La oscilación entre una y otra es la que precisamente Schlegel ve en Diógenes: es una mente vulgar, plebeya, con agudeza e ingenio; pero también es una ironía trascendental, “cognoscitiva”⁹⁸. La parte ingeniosa es la crítica, el moderno cinismo ilustrado del desvelo; la parte moral es la que trasciende, la que actúa con honestidad a través de ese conocimiento emancipador. En resumen, el cinismo diogénico schlegeliano es una expresión de moral e ingenio cuya manifestación es literaria, pero que contiene una forma universal de intelectualidad que identifica con sus propias intenciones intelectuales de sapiencia universal (*ibid.*).

4. Cuarto momento: Schopenhauer y la lucha estéril contra el inexorable sufrimiento

La relación de **ARTHUR SCHOPENHAUER** [1788-1860], maestro de Nietzsche, con el cinismo diogénico se entiende a través de sus más grandes reflexiones filosóficas: “la tensión entre pesimismo y eudemonismo” (N-P 321)⁹⁹. Para Schopenhauer el cinismo antiguo se entiende como un manual práctico hecho teoría a través de los filósofos estoicos (Chevitaressé, 2012: 24)¹⁰⁰. Diversos trabajos publicados demuestran que su evocación de los cínicos va más allá de algunas referencias sueltas al movimiento¹⁰¹; creyó firmemente que se podían extraer importantes enseñanzas transhistóricas de su filosofía¹⁰²: “el objetivo principal de la práctica cínica es acercarse

⁹⁸ En este sentido, “la ironía romántica contiene un rasgo evaluativo de conocimientos y, también, es una especie de puesta en escena en la que se ejecuta ese acto evaluativo”. Para el Schlegel romántico: “La ironía es la clara conciencia de la eterna agilidad, de la plenitud infinita del caos” (Mancera Alba, 2014: 24-25).

⁹⁹ Sobre esta cuestión, v. Artículo Niehues-Pröbsting “Pesimismo en la antigua Grecia”.

¹⁰⁰ Chevitaressé observa los comentarios de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.

¹⁰¹ Sobre el cinismo en Nietzsche, v. Niehues-Pröbsting (1980; 1988: 306 s.), Small (2020: 40 s.).

¹⁰² El texto de Chevitaressé (2012) va a contrastar la eudemonología del filósofo con el cinismo. Asimismo, Chevitaressé escribió su tesis sobre la ética en Schopenhauer (2005).

a una vida que evite el dolor en la medida de lo posible, es decir, una vida tan feliz como sea posible para nosotros” (*ibid.*).

Si los seres humanos somos la voluntad de vivir —la supervivencia biológica—, la voluntad de existir como propuesta filosófica responde a nuestra necesidad de ser menos infelices para poder continuar con nuestra vida. Ningún proyecto nos va a proporcionar satisfacción, de modo que la renuncia a través de la razón para gobernar la voluntad tiene que ser la respuesta, y los cínicos nos ofrecen precisamente eso: la felicidad diogénica es una práctica vital que *hace la vida menos infeliz*. En Schopenhauer, el ascetismo cínico es un ejercicio de esfuerzo, de coraje, por mantener una concordancia entre nuestra vida y nuestra naturaleza (*ibid.* 28): la eudemonología del cinismo te otorga la libertad de ser lo que eres¹⁰³.

La voluntad de existir se revela en Schopenhauer a través de filosofías de la reducción antropológica como el budismo, el cinismo o el estoicismo; y es así porque todas ellas tienen como elemento característico común su oposición resignada al inevitable sufrimiento humano.

5. Quinto momento: Nietzsche y el cinismo como voluntad de poder

Para **FRIEDRICH NIETZSCHE** [1844-1900]¹⁰⁴, la voluntad de vivir de Schopenhauer es en realidad voluntad de poder. Esa voluntad de poder es el impulso que nos guía para estar en el lugar que cada uno creemos que nos corresponde: es una energía creativa, encarnada en el *Superhombre*, que genera un sistema de valores que surge a la misma vez de esa voluntad de poder como voluntad de autoafirmación¹⁰⁵. Para Nietzsche, lo bueno es aquello que se considera propio de esa voluntad de poder. Pero un sistema de valores precisa del derrocamiento del antiguo, la vieja figura zoomorfa del león. El nihilismo del *León* es metodológico, es un medio para llegar a un

¹⁰³ Cf. Chevitaresse (2005).

¹⁰⁴ Sobre Nietzsche y su relación con la Antigüedad, v. Bishop (2004).

¹⁰⁵ En la genealogía posterior de esta tradición alemana, la autoafirmación del sujeto como parte de la voluntad de poder será clave para entender a los autores que se ocuparon del cinismo a través del estudio del cinismo diogénico.

fin: la creación de nuevos valores (el *niño* y el *cínico*), al contrario que el nihilismo pasivo (Occidente y del cinismo moderno). En Nietzsche la Ilustración se ha convertido en ese sapiente pasivo que no busca la voluntad de poder porque ha creado otro velo aún más atroz: el velo burgués¹⁰⁶ de la razón que niega nuestros instintos más primarios de autoafirmación. La razón ilustrada es una negación de la voluntad de poder a través de ese racionalismo: su crítica, su nihilismo metodológico, está encaminado a consagrar valores intersubjetivos que sólo oprimen al *Superhombre*, al hombre que busca su autoafirmación precisamente en ese impulso por hacer valer un nuevo sistema ético en cuya cúspide sólo considera como bueno aquello que lo hace situarse en el lugar donde siente que debe estar. La moral impuesta por la razón ilustrada burguesa es aquello que Nietzsche denomina la moral de esclavo. Así pues, a la luz de la voluntad de poder, el cinismo en Nietzsche es un tema central de su filosofía, y así lo expresa Sloterdijk:

Nietzsche intenta socavar vitalistamente el idealismo burgués (...) La decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de «cínico». [...] En el «cinismo» de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de «decir la verdad»: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza (2003: 14-16).

Si como dijo el propio Nietzsche, se puede reducir el sistema o pensamiento de un autor, en tres anécdotas, podemos intentar describir de esta manera su relación con el cinismo; esta posibilidad se hace más factible si cabe al observar los modos literarios en los que trabajaba. El autor de *Zaratustra* repudió la filosofía sistemática y optó por formas estéticamente abiertas que experimentaran formas abiertas e incluso contradictorias de pensamiento; son rasgos esenciales de su quehacer filosófico¹⁰⁷. Los tres pasajes del neocínico Nietzsche que vamos a tomar se pueden convocar a través de

¹⁰⁶ La crítica de la moral burguesa ha sido analizada por Pütz (2001) a propósito de Nietzsche y la teoría crítica.

¹⁰⁷ “Para Nietzsche, una anécdota bien compuesta no era solo una obra de arte literario, sino también una forma estimada de articular la filosofía, resaltando en ella lo filosóficamente esencial y, además, permitiendo ver al hombre detrás del sistema teórico” (Carvalho, 2012: 4).

tres fórmulas muy operativas en la historia del cinismo: 1) autodeterminación como cínico, 2) denominación de cínico por terceros y 3) vivir como Diógenes.

1. Autodeterminación como cínico

Acudimos sobre el pasaje sobradamente conocido situado en *Ecce Homo*, una forma heterodoxa de autobiografía en la que analiza su obra y su pensamiento en un tono íntimo, autorreflexivo.

Conozco hasta cierto punto mis privilegios como escritor; en algunos casos también he sido testigo de cuánto la habituación a mis escritos 'estropea' el sabor. Uno simplemente no puede soportar otros libros, y menos aún los filosóficos, porque vengo de alturas que ningún pájaro ha alcanzado, conozco abismos en los que ningún pie se ha desviado. Me han dicho que no es posible quitarme uno de mis libros de las manos, incluso me perturbó el sueño. No hay un tipo de libro más orgulloso y refinado: aquí y allá alcanza lo más alto que se puede lograr en la tierra, el cinismo. (Nietzsche, 2007: 80-81)

A lo largo de su obra, las referencias explícitas de Nietzsche al cinismo son abundantes¹⁰⁸. Su primera aproximación fue literaria: los cínicos llegaron al Nietzsche filólogo a través de su lectura del texto laerciano y de las fuentes antiguas. Aunque su reflexión fue mucho más allá: Nietzsche estudió el cinismo como forma literaria innovadora y experimental. Un examen literario que está motivado por la observación en los cínicos de una notable mezcla de estilos que satiriza los géneros socrático-platónicos. Así, surge la excelsa catalogación de cínicos como “los humoristas de la Antigüedad”. En este punto hallamos un primer paralelo: la experimentación en los géneros literarios tan apreciable en su dilatada obra; la forma en que Nietzsche desarrolla su filosofía es rica en figuras de pensamiento metafórico, aforístico y con delicadas referencias al arte griego. Como humoristas de la Antigüedad, los cínicos ofrecieron a Nietzsche una posibilidad de identificación literaria que se hace tangible al observar cómo se define a sí mismo: *soy un bufón, un sátiro científico*.

¹⁰⁸ Sobre los usos de la palabra en Nietzsche, v. Kulawik (1994).

En su conocimiento filológico del cinismo, tal y como demuestran diferentes estudios, Nietzsche se decantó por usar el término latino *Cynismus* y no los desdoblados términos ya vigentes en el siglo XIX. De esta manera, Nietzsche nos señala una continuidad con el cinismo histórico que, al mismo tiempo, abandona esa esfera contextualizada con intenciones universalistas y transhistóricas. Como bien apuntó Branham, su inclinación a usar *Cynismus* sólo puede ser entendida a través de Schlegel (Branham, 2004): el cínico aparece en la literatura, pero ha de analizarse también como una actitud intelectual no sujeta a su propia historia, sino imperecedera. La moral cínica perceptible en los textos es una unidad entre la solemne filosofía y el plebeyo ingenio. Pero no deben analizarse bajo los estrictos marcos de la literatura subversiva, sino que son directamente extrapolables a una actitud vital: el cínico mezcla de forma celestial conocimiento y descaro; emerge el *sátiro científico*.

Asimismo, esta bella figura del *sátiro científico* se alza imponente contra la Ilustración. Con Kant, la Ilustración se inaugura y al mismo tiempo parece prematuramente: el ser humano se muestra incapaz de aprehender la naturaleza en los términos en los que percibe esa realidad, mediante la razón. Si, para Goethe, el racionalismo absoluto impide al hombre encontrar su esencia, en Nietzsche, la razón ilustrada somete al hombre en tanto que ya no puede materializar su voluntad de poder: crear su propio sistema de valores en consonancia con su conquista del mundo como conocimiento y como pasión. La pasión, lo *dionisiaco* y lo jovial son elementos que se encuentran en el arte; el arte, como tal, es la manifestación de esa voluntad de poder. La intersubjetividad de la razón ilustrada aplasta, tiraniza el necesario surgimiento del *Superhombre*. Sus libros, su pensamiento, vienen de las alturas que ningún pájaro ha visitado, son la realización de lo más grande nunca visto en la tierra: son cínicos. Se manifiestan como la materialización de una moral nunca antes vista que se fundamenta en una concepción del mundo como *ciencia jovial*, sapiente y satírica. Nietzsche se autodetermina cínico en virtud de haber sido capaz de crear una forma de ética que puede aprobar el minucioso examen del eterno retorno: en una vida que se repite infinitas veces, las acciones que llevamos a cabo, nuestro sistema ético, ha de ser validado sean cuales sean las coyunturas que lo envuelven. Esta es la sustancial

diferencia entre el *Superhombre* y el nihilista occidental ilustrado (que bien podría llamarse cínico moderno): la pulsión de autodeterminación, la voluntad de poder.

Por otro lado, este impulso creativo inherente a la voluntad de poder sólo se puede entender desde la experiencia vital; es congénito a ella. El diogenismo, como filosofía de la adaptación, crea su doctrina en base a su práctica cotidiana, a su vida: el cinismo es *vitalista*. Para Nietzsche, Schopenhauer estaba equivocado en su idea del estoicismo como doctrina teórica del cinismo: un cínico nunca aprobaría el soberano y virtuoso remedio estoico del suicidio:

el cínico se aferra a la vida más que los demás filósofos: El camino más corto hacia la felicidad no es otra cosa que el amor a la vida en sí, y la total ausencia de necesidades respecto a otros bienes (N-P 464).

2. Denominación de cínico por terceros

La anécdota reza así: un contemporáneo de Nietzsche, Ludwig Stein¹⁰⁹, conocido filósofo, sociólogo y periodista alemán de renombre, lo descalificó públicamente como *neocínico*¹¹⁰. El término está usado en un sentido netamente peyorativo. A ojos de Stein, Nietzsche carecía de un enfoque sistemático y no se podía considerar un filósofo o un profesor de filosofía, sino simplemente un poeta o aforista (N-P 307 s.). Carácter retórico-polémico del episodio es tan revelador como habitual en la historia de la recepción cínica. Por otro lado, como es obvio, esta detracción u opinión negativa se explica directamente a través de los comentarios que Hegel hizo a propósito de la filosofía cínica: son poco más que una panda de desvergonzados que disfrutaban molestando a los teóricos serios. La ausencia de una doctrina teórica hacía que el cinismo no dejara de ser un mero modo de vida, siendo generosos. En consecuencia, el comentario de Stein se puede entender como una nota al pie de los comentarios

¹⁰⁹ Asimismo, Stein publicó una obra en 1893 titulada *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren: Ein kritisches Essay*, traducido como *La visión del mundo de Friedrich Nietzsche y sus consecuencias*.

¹¹⁰ Es bastante plausible que Peter Sloterdijk tomara este capítulo de la obra de Niehues-Pröbsting. Justo del mismo modo catalogó él a Nietzsche en su *Crítica*, aunque esta vez para tomarlo como el ejemplo de la práctica quínica de la voluntad de poder como actividad filosófica.

hegelianos dirigidos ahora contra Nietzsche. De hecho, como ya hemos apuntado anteriormente, las formas filosóficas empleadas por Nietzsche son poco comunes en la filosofía occidental contemporánea. Aquí encontramos otro paralelo extraordinario con Diógenes: en su recepción, hay tantas versiones de la filosofía nietzscheana como lectores de ella. Es plausible pensar que Nietzsche no estaría ni mucho menos desencantado con la afirmación de Stein; todo lo dicho hasta ahora da buena cuenta de ello: la experimentación con los géneros, su autodesignación como bufón, su observación del cinismo como encarnación literaria de la voluntad de poder y, como veremos en nuestro último punto, su devoción por la rudimentaria y vitalista doctrina.

3. Vivir como Diógenes: Nietzsche *Neo-Cyniker*¹¹¹

No hay duda de que en este momento mi hermano intentó imitar a Diógenes en el barril. Quería saber con lo poco que podía sobrevivir un filósofo.

Elisabeth Förster-Nietzsche¹¹²
Der einsame Nietzsche, 1914.

Los problemas de salud y el dolor físico condicionaron la producción filosófica durante toda su vida. Desde niño, Nietzsche estuvo aquejado de fuertes migrañas y padeció indigestiones severas. Aquejaba problemas de vista que llegaban a derivar en períodos intermitentes de ceguera¹¹³. Con apenas veinte años, contrajo la sífilis. Tiempo después, quedó indispuesto de una pierna por una caída. Su frágil estado de salud lo obligó a abandonar su puesto en la Universidad de Basilea para viajar en busca de un

¹¹¹ Niehues-Pröbsting (N-P 306 s.). De otra parte Hayes no considera que Nietzsche sea el primer cínico moderno, tal y como dice Niehues-Pröbsting. Recordemos que este trabajo rastrea ambos conceptos (K y Z) en la Ilustración y el siglo XIX; para ella, no se encuentra ese cinismo moderno en Nietzsche, sino una forma de “nihilismo de valor, como en Rameau, pero en su forma más completa” (2016: 297)

¹¹² El fragmento es señalado por Anthony Jensen en el capítulo “Fragmentos inéditos de Nietzsche sobre el cinismo antiguo: la primera noche de Diógenes”. Pertenece a la obra de Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche* (1925: 81).

¹¹³ El propio Nietzsche narró en su todas sus afecciones en *Ecce Homo* (1, 1).

clima favorable para sus afecciones. Se convirtió así en un filósofo exiliado, como Diógenes (Carvalho, 2012): se situó al margen de cualquier nación, practicando el nomadismo apátrida.

Según el propio Nietzsche, la búsqueda de los lugares y los climas más afines son búsquedas que se encuentran en nuestra naturaleza: son una forma autodefensiva y de autoconservación (2, 8) que nacen de la necesidad de evitar un gasto de energía provocado por el rechazo a todo lo que nos rodea.

Muchas cosas no oír las, no dejar que se nos acerquen—Primera sensatez, primera prueba de necesidad. [...]. Su imperativo no sólo manda decir no ahí donde el sí sería un signo de desinterés, sino también decir no lo menos posible. (Ecce Homo, 2. 8.)

Otra forma de sensatez y autodefensa consiste en reaccionar tan rara vez como sea posible y evitar situaciones y condiciones en las que se estaría condenado a suspender, por así decirlo, la propia «libertad», la propia iniciativa, y a convertirse en un mero reactivo. (Ecce Homo 2. 8.)¹¹⁴

Finalmente, acabó por instalarse en Turín, donde disfrutó de una década de buena actividad literaria. Se había retirado a una vida solitaria y tomó una ascética rutina. Comía poco y sin privilegios. Se despertaba muy temprano para escribir. Sus problemas de vista le impedían leer demasiado, así que daba largos paseos por la tarde e iba a la cama temprano. La cuestión sobre los paseos era muy importante para él; de hecho, afirmaba que “no debemos dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y moviéndonos en libertad” (2. 1.). En este período de tiempo, además, Nietzsche tuvo tiempo de reflexionar a fondo sobre la salud y el vitalismo; aceptó su enfermedad determinación meridiana. Su referencia a Buda¹¹⁵ como el más grande de los fisiólogos

¹¹⁴ Estas ideas expresadas en *Ecce Homo* serán de gran importancia para el ensayo de Klaus Heinrich.

¹¹⁵ Esta idea se desarrolla en torno a su relación vital con la enfermedad. Buda fue un notable fisiólogo al afirmar que “no se supera la enemistad con enemistad, sino con amistad. El resentimiento es lo prohibido para el enfermo” (*Ecce Homo*, 1, 6)

hace notar la extrema relación que otorga a las figuras del filósofo y el médico. En su pensamiento, su naturaleza convaleciente es una moneda de dos caras: la parte negativa es la debilidad física; la parte positiva es el acceso al conocimiento de formas de resistencia al indigno valor del resentimiento (1. 6.).

En definitiva, como bien informó su hermana Elisabeth, Nietzsche se esforzó de veras en practicar la autodisciplina, en conocer los límites de su independencia: el autogobierno consistió en intentar vivir como Diógenes, en reducir las necesidades. Todo ello, con objeto de conocer y perseguir “las exigencias naturales del cuerpo” (Carvalho, 2012: 12). Pero también emerge, como él mismo cuenta, de una necesidad autodefensiva de huir de la amenaza de un entorno que te obliga a estar pendiente de él para negarlo, convirtiéndote en un ser reactivo, privado de la libertad para ser. Fueron los últimos momentos del Nietzsche escritor. En 1889 sufrió un colapso nervioso, a propósito de lo cual se pregunta Niehues-Pröbsting si no fue esa práctica ascética la que desencadenó su caída definitiva (N-P 306).

4. Coda: la linterna de Nietzsche en los siglo XX y XXI

Antes de buscar al hombre, hay que haber encontrado la linterna. ¿Tendrá que ser la linterna del cínico?».

Humano, demasiado humano (II, 2, 18)

En relación con todo lo dicho anteriormente, la transvaloración de los valores nietscheana toma sentido en torno al lema cínico *paracharattein to nomisma*. Al invocar ese lema, lo que pretendía Diógenes no era cambiar los valores, sino precisamente reacuñarlos: poner en su verdadero valor los valores imperantes. Para ello, se sirvió de un *ethos*, que servía como tara en una necesaria operación de pesaje: confrontar su comportamiento con el de los ciudadanos con el fin de hacerles entender el sinsentido de sus ocupaciones y preocupaciones. Del mismo modo, Nietzsche defendió la transvaloración, una ruptura con la genealogía de la moral a través de la autoafirmación de la voluntad de poder.

Esta primera tradición alemana del diecinueve tiene que ser entendida a través y en contra de la Ilustración. Sus arqueologías comunes tienen como objetivo demostrar la tiranía de la razón, el desprecio de la relación entre hombre y naturaleza y la necesidad de una ética que armonice conocimiento y pasión.

El eslabón que une la tradición ilustrada y contrailustrada y que originó la entrada del cinismo filosófico en el siglo XX fue Nietzsche. En adelante, el cinismo será estudiado en términos nietzscheanos: recogido y transportado a través de la genealogía hasta Peter Sloterdijk, cuyo libro no sólo va a recoger toda la tradición alemana anterior a él, sino que además va a ofrecer un despliegue exhaustivo del entendimiento del cinismo a la luz del nihilismo occidental burgués estudiado e interpretado a través de Nietzsche.

En Sloterdijk, se van a mostrar dos figuras: el quínico y el cínico. El primero es una síntesis del escándalo cínico y la voluntad de poder. En el segundo, es la razón ilustrada opresora del quínico, del Superhombre; y no sólo la razón ilustrada, sino toda una genealogía moral con base platónica que oprime desde tiempos inmemoriales todo intento de alzamiento quínico. Para Nietzsche, definir el concepto de cinismo moderno es una cuestión innecesaria porque ya ha encontrado un término que lo designe: el nihilismo pasivo es la degeneración de la moral europea burguesa y capitalista. Los alemanes de posguerra sí harán uso de él; pero, en realidad, lo hacen para defender la necesidad de estar dotados de una postura ética férrea que por una parte explique el horroroso fenómeno nazi, y por otra impida el resurgimiento de sucesos similares.

Cinismo de posguerra: existencialismo nietzscheano y preocupación por el nazismo.

En la tradición alemana, el estudio del cinismo entra en un estado de latencia hasta la recuperación precisamente de Nietzsche. En 1927, Kurt Von Fritz¹¹⁶ publica su estudio académico sobre Diógenes en clave histórica: determinar al personaje contrastando las veracidad de ellas y buscando cohesión y veracidad en el desarrollo biográfico. Asimismo, el cinismo filosófico es recuperado tiempo después, en un momento de crisis existencial de la sociedad alemana: están intentando buscar una explicación al nazismo¹¹⁷, pero también quieren evitar que vuelva a surgir. Para ello, van a utilizar la fórmula de la reacuñación: contrastar la ética social con la filosofía diogénica. Comienza el cinismo de posguerra ¹¹⁸.

Los escritos de Nietzsche se hacen notar en la obra de Paul Tillich desde su mismo título. Este autor alemán es uno de los productores de literatura cínica en el período de posguerra y, por supuesto, post-nazismo. El nazismo, como es lógico, se encuentra en el centro de muchos de los análisis de diversos autores. Su recurrencia es notoria a la hora de tratar el actual cinismo moderno, negativo, algo que precisa de un diagnóstico, un trastorno o afección social. El desencanto generalizado asociado al cinismo (*Zynismus*) desemboca en situaciones como la sucedida en Europa el pasado siglo.

¹¹⁶ *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope* (1926).

¹¹⁷ Sloterdijk, lector de estos textos, buscará las causas en los momentos previos al nazismo. La crítica de la razón cínica de Sloterdijk ocupa su segunda parte por completo a holístico análisis de la República de Weimar que precedió al nazismo.

¹¹⁸ La relevancia de esta tradición alemana de posguerra será relevante en Sloterdijk y también en el desarrollo de las conferencias foucaultianas que dieron origen a *El Coraje de la Verdad*. De hecho, según Freitas, la obra de Foucault, parte de su lectura de Gehlen, Heinrich y Tillich, de las deficiencias de sus exposiciones y se propone subsanarlas (2019: 279).

En líneas generales, los estudios de **PAUL TILlich** (1886-1965) se centran en la fe como preocupación última. Para el autor germano-estadounidense¹¹⁹, la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión. En la cultura y las artes, es donde el estudioso podía sacar conclusiones de carácter religioso. El *ser* tiene un gran valor que se especifica mediante ejemplos de expresión que ofrecen una imagen de esa preocupación íntima espiritual. Así, lo que Tillich buscaba en los textos es la cuestión existencial sobre una búsqueda de significación.

La obra de Tillich tiene que ser entendida desde el nazismo, pero por encima de otra cosa desde la reivindicación o no de una voluntad de poder nietzscheana. Su texto dedicado al cinismo es *Der Mut zum Sein —El coraje de existir—*, de 1954. Dentro de él, la temática cínica es tratada en el capítulo V de esa obra, un subapartado titulado “El valor de la desesperación en la actitud existencialista no creativa” (v. 1969: 144). De esta forma va a definir Tillich al cinismo moderno: desesperado, existencialista y no creativo. El planteamiento es puramente binario, al igual que Heinrich, que veremos en páginas siguientes, y más adelante de Sloterdijk. Tillich es uno de los primeros autores en plantear la distinción *zynisch/kiniker*, que será tan aclamada en la recepción de finales de siglo. Bajo esta perspectiva comienza la descripción, no muy extensa, de ambos cinismos: son una actitud existencialista de autoafirmación, que sólo van a distinguirse en la creatividad como valor característico en los antiguos y como valor ausente en los modernos.

El cínico moderno es una forma de expresión y valor de ser uno mismo de una forma en la que no sigue con ese proceso de crear y seguir creándose como proyecto existencial, como ser que busca su significado en el mundo, sino que ya ha alcanzado esa posición. Esa posición es, evidentemente el nihilismo (Chaves, 2012: 52). Pero para ser más completos, aportamos un añadido; es el *nihilismo pasivo*: el león que no llega nunca a ser niño y carga violentamente contra él. La autoafirmación existencial en el cínico moderno es una posición de negación permanente de todo lo que lo rodea. De

¹¹⁹ Tuvo que exiliarse debido a la persecución que sufrió por el régimen nazi. Como apunte biográfico y, a pesar de que muchos quieran restar importancia al dato, tuvo que abandonar su puesto en la Universidad de Fráncfort debido a la persecución intelectual y violenta que sufrió por parte del nazismo. Su puesto lo ocuparía Arnold Gehlen, que sí estuvo militando en el NSDAP desde 1933.

este modo, su *ethos* deja de crear sentido sobre sí y en el mundo. El personaje que nos enseña Tillich es una suerte de Proyecto de superhombre *non finito*.

Pero para desvelar este nihilista, Tillich necesita ponerlo delante de un espejo: los cínicos arriban para completar la obra del *Superhombre* nietzscheano. Para Tillich, Diógenes es un *racionalista revolucionario*, un mesías de la ley natural que ejerce una crítica de la cultura sobre la base de la razón,¹²⁰. Esa crítica, bajo el paraguas de la autoafirmación ética; en otras palabras, la crítica encaminada encaminada a demostrar que su modo de existir es el mejor de los posibles, el nihilismo se convierte en él en voluntad de poder. La voluntad de poder es la energía creativa del *Superhombre*. El cínico tiene el coraje de existir por cuanto quiere ser más que un mero espectador inquisitivo del mundo. Es un mesías por encarnar los valores que predica.

Por contra, el moderno cínico es un desesperanzado crítico que sólo haya la libertad en el hecho de negar. Están faltos de significado, no encuentran su expresión en el mundo: el cínico moderno tiene una doble *Angst* existencialista, por un lado tiene miedo a ser libre por completo, por otro sólo se crea sí mismo en términos reactivos: negando a todos. Sólo puede afirmarse a través de la reactividad, una forma de existencialismo que si bien es útil, sólo existe como forma no creativa: como autoafirmación obligatoria, pasiva; un tema de gran importancia en la obra nietzscheana. De esta sublime manera, el cinismo termina explicando la facilidad con la que el nazismo se consolidó. En el fondo de su sino, el cínico moderno tiene una necesidad puramente intacta: su sentimiento de pertenencia. Ese sentimiento tan humano lo llevará a dar el abrupto paso de una negación constante a una extrema *autoentrega fanática*.

Gran parte de la autoafirmación obligatoria y de la autoentrega fanática son expresiones de valor no creativo de ser como uno mismo.
(Tillich, 1969:144)

¹²⁰ Sus intereses académicos se centraron en la figura de Sócrates.

El texto de **KLAUS HEINRICH** (1927-2020)¹²¹ dedicado al cinismo es “Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart” dentro de la obra *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, publicado en Fráncfort (Suhrkamp) en 1966¹²².

Para entender el texto de Heinrich tenemos que retroceder hasta Nietzsche y algunos de los conceptos tratados: amenaza, sensatez y autodefensa. Asimismo, el ensayo parte directamente del texto de Tillich, del *Coraje de ser*; así lo hace saber él mismo (Heinrich 155), pero va a ofrecer un análisis más profundo de ambos *ethos*; quiere construir ambos cinismos con mayor precisión, para luego abordar las diferencias.

Su Diógenes procede de la lectura de las anécdotas; por ello, las fuentes que cita son el texto laerciano y los comentarios de Von Fritz y Dudley. ¿Por qué? Porque va a poner el énfasis en la reducción antropológica del hombre a la animalidad, cuyas anécdotas forman la tradición sofística radicalizada de naturaleza como espacio sin salvaguarda: Diógenes se sitúa en los márgenes de la ciudad. Ni la polis ni la filosofía idealista son capaces de dar respuesta a la pérdida de sentido; no son capaces de dar soluciones al ciudadano antiguo frente a su aciago destino, lo dejan indefenso y ha de tomar el camino de la naturaleza. Por ello, las anécdotas de las que se sirve Heinrich para su exposición son todas aquellas que tienen que ver con lo salvaje, con lo natural (ratón, rana, arenque...). El cinismo se convierte así, en una expresión existencialista de animalidad como forma de autorrealización, de búsqueda de la felicidad a través de una forma ascética de repliegue sobre sí mismo, reduciendo las necesidades y la complejidad asociada a ellas. Las dos caras del cinismo antiguo en Heinrich son, por lo tanto, (1) una afilada y rebelde crítica de la polis y la filosofía esencialista no materialista y (2) la elaboración de una forma de filosofía existencialista ascética que le permita autorrealizarse en ese contexto de indefensión. Pero la explicación también

¹²¹ De origen alemán, sus estudios se centraron en la filosofía de la religión y el psicoanálisis; fue Premio Sigmund Freud en 2002.

¹²² El texto que usamos para este trabajo es la traducción al italiano de 1988 editada por Massimo De Carolis en la que el capítulo del Heinrich queda traducido como “Gli antichi cinici e il cinismo del presente” (1988: 141-165).

puede hacerse desde el sentido inverso, pues la ascesis cínica es a la vez (1) una crítica de todos esos “movimientos” que se presentan como respuesta para encontrar sentido la vida (y no lo consiguen) y (2) una propuesta existencialista de vida creativa que sea eficaz, cosa que no son capaces de lograr ni la polis como institución política ni la filosofía esencialista como actividad filosófica. La respuesta autodefensiva va a tomar, por tanto, el modelo animal de la supervivencia. Este modelo es agresivo y autárquico, pero no en el sentido de la autosuficiencia, porque en ese caso, explica Heinrich, quedaría invalidada su rebeldía arrogante, una filosofía ofensiva contra la polis, social, pedagógica. El cinismo antiguo es una doctrina de salvación frente al desmoronamiento de la polis. Ese escenario de desolación deja al sujeto desnudo. La polis ya no es capaz de aportarle proyectos de realización personal y el hombre busca maneras de autoafirmarse. Entonces, como en el caso de Tillich, el cinismo antiguo es una forma de autoafirmación del sujeto.

Pero lo que más interesa a Heinrich es la posible relación que pueda existir entre ambos cinismos, una filiación. Quiere contrastar el cinismo antiguo con el cinismo del presente a través de la figura de Diógenes y de su vida para explicar una situación “que es nueva y diversa”. Esa reducción a la que se somete el cínico se va a producir en el cinismo antiguo como filosofía y en el cinismo moderno como desfiguración. Como en el caso de Tillich, el cinismo moderno es una forma de existencialismo no creativo que es, a su vez, terreno fértil para ideologías totalitarias violentas y consecuencia directa de ellas. El punto en común entre ambos cinismos es el hecho de que para ellos “no existe nada serio, ni venerable, ni sagrado” (Heinrich 156). Para Heinrich, ambos cinismos son una forma de *reducción autodefensiva* ante la angustia de la pérdida de sentido y de la identidad, contra la insensatez.

Desde este punto de partida, la gran aportación novedosa, de la que después se hará eco Sloterdijk, es la exégesis de la tipología de cinismos modernos a través de tres acepciones del fenómeno. Según empieza Heinrich, el ambiguo cinismo del presente sólo es comprensible si se tiene presente, por un lado, “el cinismo antiguo y, por otro, el existencialismo contemporáneo” (*ibid.*). Ambos cinismo son reducciones autodefensivas, pero si en el cinismo antiguo esa reducción (animal) tenía como objetivo la

autorrealización a través de una ética autárquica, en el cinismo moderno se ha resignado y no tiene interés alguno en autoafirmarse.

Si recordamos a Nietzsche, el rasgo común de la sensatez humana nos ofrece la poderosa arma de alejarnos de aquello que no nos gusta: nos defendemos. Recuperemos ese fragmento de *Ecce Homo*

Otra forma de sensatez y autodefensa consiste en reaccionar tan rara vez como sea posible y evitar situaciones y condiciones en las que se estaría condenado a suspender, por así decirlo, la propia «libertad», la propia iniciativa, y a convertirse en un mero reactivo. (2, 8)

La amenaza a la que se enfrenta el cínico moderno ahora es la existencia de valores éticos. Sloterdijk dirá que el cínico es la conciencia ilustrada oponiéndose al quínico y encuentra aquí su precedente. El cínico moderno de Heinrich está permanentemente amenazado por la crítica: por el conocimiento de la realidad, que le hace ser consciente de su impotencia para autoafirmarse. De este proceso surge la primera definición.

1. Es “sinónimo de un conocimiento no consolador” (Heinrich 157)

Veamos, si decíamos que el cinismo, tanto antiguo como moderno, eran una reducción autodefensiva frente a una amenaza. ¿Cuál es esa amenaza para uno y otro cínico? En el caso del antiguo, es el destino; en el caso del cinismo moderno, la amenaza es todo aquello que lo haga sentirse falto de sentido. Pero ahora, esa amenaza está representada por la propia crítica, núcleo del cinismo filosófico. La crítica se vuelve contra la crítica por el hecho de que desenmascara los fantasmas que dan sentido a la vida de los sujetos alienados. El cinismo es, entonces una repulsa del conocimiento de como autodefensa y, por ello, carga contra los movimientos que la desenmascaran. Esta primera definición da paso a una segunda:

2. Es una “resignación frente a una amenaza reconocida como tal” (*ibid.* 158). Como resignación, ha renunciado a la autorrealización que sí que se proponía Diógenes a través de la ascesis.

Así, renunciando a la crítica, también renuncia a una nueva forma de autorrealización. Pero, en su fuero interno, sigue sin encontrar sentido a su vida. Entonces se resigna. En este punto, señala Heinrich, “podremos distinguir tantas formas de cinismo contemporáneo como formas posibles de resignación dentro del movimiento existencialista” (Heinrich 159). La contracrítica ya no se muestra sólo como actividad a priori reaccionaria, sino también como la actitud de aquel que no quiere seguir reflexionando sobre sus contradicciones y prejuicios porque ha perdido la esperanza de la emancipación; aquí se abre un paralelo con la crítica metailustrada, con el nihilismo pasivo. Siguiendo con la progresión, Heinrich establece tres posibles ejemplos con los que trabajar:

Uno, la resignación “confesada”, “una figura amable que exhibe la renuncia a la autorrealización con admirable franqueza” (*ibid.* 160.) En esto, difiere del antiguo cinismo precisamente en eso, en la renuncia a la autorrealización.

Dos, “en otros casos, la resignación puede asumir el aspecto del fanatismo” (*ibid.*). Esta expresión de la resignación sería, una forma de resignación no confesada .

Tres, el cinismo “puede vestir los ropajes de la indiferencia” (*ibid.*). No se trata, en cualquier caso, de una indiferencia en el sentido antiguo, en su forma ascética de desinterés como forma de gobierno de sí mismo, sino como una indiferencia que se ha resignado a realizarse y que tampoco encuentra protección en ello; de modo que continúa con la cotidianidad de sus tareas carentes de sentido.

Estas dos últimas definiciones terminan por traducirse en la “perenne disponibilidad a hacerse cómplice de cualquier cosa a cualquier precio”. Y el vínculo con el nazismo ya está trazado.

Es por esto por lo que un sistema político abiertamente inhumano ha podido consolidarse no sólo gracias a la violencia y al terror, sino también gracias al tejido cínico que ha envuelto conjuntamente a todos sus cómplices (ibid. 160)

En ese momento, el existencialismo que era una autodefensa que había renunciado a la autorrealización se “autotraiciona” y vuelve a caer en esa desilusión. Llegado a este

punto, y sobre esta base, es cuando plantea la tercera acepción de cinismo. Heinrich observa que está aún por afirmar su pertinencia, pero que es la más característica y significativa, y que deja entrever que se trata de una consecuencia directa del nazismo. Autotraicionado, ya no se muestra inmune a esta desilusión. Y como resultado de la experiencia nazi, el hombre dejará de buscar confrontar esa falta de sentido y simplemente se mostrará indiferente ante todo como forma de conseguirse invulnerable y, a la vez, transmitir en forma de enseñanza dicha posición cínica. De modo que su actitud es la de constante “oscilación” (Heinrich 164): un proceso existencial que repite constantemente el proceso de desengaño.

3. Es “el yo individual que ahora ha demostrado que ya no es inmune a la desilusión” y, por tanto, se niega a confrontarse con la falta de sentido. Es ésta una posición, indica, de “posición extrema en el proceso de resignación del existencialismo” (*ibid.* 163).

Así, el ciudadano medio, en una “sapiante mudez”, muy cercana al *Sobrino de Rameau*, permanece absorto en sus tareas consumistas. Pero Heinrich también hace alusión al teórico que, mientras se ocupa de sus tareas cotidianas, oscila entre la ilusión momentánea de esas abstracciones que le ocupan y la chocante realidad que cada día le da muestras constantes de la verdad de esa desilusión.

En resumen, Heinrich plantea una forma binaria de análisis de la relación entre el cinismo antiguo y el moderno (*Coraje* 190 s.). Opone el cinismo antiguo como forma de existencialismo creativo al cinismo de su época como una forma lógica de evolución del existencialismo cuyo origen es una autodefensa frente a la amenaza de su sinsentido. Encontraríamos entonces, por una parte, una forma transhistórica de existencialismo combativo enfocado a la autorrealización (buscando un sentido a su vida), una crítica que se ejerce de manera constante y que pretende desenmascarar todo. Y, por otra parte, un cinismo moderno que evoluciona desde una primigenia y simple forma de contracrítica a esa antigua voluntad combativa, que representa una amenaza a su forma de entender la vida y la felicidad. El cinismo moderno es un impulso defensivo no frente a la realidad, sino frente a aquél que viene a desenmascarar la falsedad de esa realidad, amenazando el sentido que él ha otorgado a su vida. Este apartado dedicado a Heinrich tiene gran relevancia en la historia de la recepción del cinismo en gran parte

por su detallada descripción filosófica y psicológica del cínico moderno. Dicha descripción servirá de inspiración a la triple definición de Peter Sloterdijk en su *Crítica* de 1983.

En el texto de **ARNOLD GEHLEN (1904-1976)** la preocupación por el nazismo también va a ser el tema central. Gehlen fue un sociólogo y antropólogo alemán cuyos estudios estuvieron consagrados a la antropobiología. Fue un referente absoluto del neoconservadurismo en el siglo XX, cuestión que es determinante para comprender el texto que nos ocupa.

En este autor se plantea un primer debate desde su propia biografía. Fue militante del partido nazi desde 1933 e incluso combatió en las fuerzas de defensa del ejército alemán en el año 1943. Pero sin duda, lo más controvertido es que ocupó la plaza de profesor de Paul Tillich en la Universidad de Fráncfort en el año 1933; Tillich había tenido que exiliarse. Se suele incidir en que nada tienen que ver los estudios de “juventud”¹²³ con el análisis de su obra posterior, ya que se había sometido al famoso proceso de “desnazificación” de los años cuarenta. Algunos analistas encuentran en Gehlen a un oportunista político, ya que nunca escribió textos que denotaran una afiliación al totalitarismo, al contrario que Heidegger, por poner un ejemplo¹²⁴.

El texto que traemos a colación es *Moral e Hipermoral*, de 1969, compuesta por una serie de conferencias impartidas en Aquisgrán en las que se propuso la tarea de “combinar la antropología, la investigación conductual y la sociología de tal manera que pudieran exponerse empíricamente cuatro formas de *ethos* no deducibles” (Rehberg,

¹²³ En 1933, Gehlen tenía treinta años.

¹²⁴ En cualquier caso, un trabajo que se ocupa del cinismo antiguo y de su recuperación no debe ser ajeno (y sí al menos simpatizante) al método historiográfico doxográfico de Laercio, donde la filosofía es la propia vida, ya que dice más del filósofo que cualquier otra cosa. La historia de la filosofía que se propone Laercio es una narración de las teorías a través de la biografías de los pensadores. Y caminar sobre los libros de Gehlen o Heidegger sin tener en cuenta su afiliación con el régimen más inhumano y brutal que ha existido es ser demasiado generosos. De modo que creemos necesario no perder de vista su vida. Citando a Michel Onfray, respecto a Heidegger, “existencialista de día, nazi de noche o viceversa; el filósofo lo es veinticuatro horas al día, incluso cuando hace la lista de la lavandería antes de retomar el argumento habitual...” (*Fuerza* 68).

2000: VIII). De entre toda la obra, los dos primeros capítulos son los que nos interesan; el primero está dedicado a Antístenes, como padre del cinismo; el segundo a Zenón de Citio, el Estoico, cuyo movimiento es una articulación política del primero.

El carácter ultraconservador de Gehlen es un punto clave a la hora de analizar su ensayo. En su texto no existe una contraposición entre dos cinismos; y tampoco se hace mención alguna al cinismo moderno; no hace falta: el cínico moderno se explica a través del antiguo; de hecho, se trata de una reencarnación moderna de la antigua doctrina antisténica degenerada en Diógenes y en el resto de seguidores posteriores. De modo que su denuncia se produce de forma indirecta. El trabajo de Gehlen en *Moral e Hipermoral* va encaminada al reaccionario objetivo de elaborar una dura crítica los movimientos contraculturales de finales de los sesenta. Así, *grosso modo*, Gehlen va a equiparar la degeneración moral del cinismo antiguo posterior a Antístenes con los movimientos contraculturales y va a reprobarlos con el objetivo de demostrar que sus actitudes son “preparadoras” de un terreno óptimo para el asentamiento de los regímenes autoritarios.

Tal y como ha explicado Chaves (2012), para Gehlen, el cinismo antiguo se resume en cuatro puntos: 1) Responder a la decadencia de la polis. 2) Es una autoafirmación del sujeto. 3) Un individualismo ascético extremo. 4) Una reducción de antropológica denominada en el autor “primitivización”. En efecto, esto es así, pero también es extrapolable a la sugerido por Heinrich. De modo que podemos añadir algunos elementos más: 4) El cinismo antiguo es una filosofía plebeya, y no en el sentido schlegeliano, si no en su forma más deplorable. 5) Es una filosofía cuyo objetivo es eludir de la responsabilidad ciudadana; y esto es muy relevante para entender el final de su argumentación. Y 5) esa forma de degeneración plebeya tiene un carácter eminentemente humanitarista. Gehlen era un crítico acérrimo del cosmopolitismo humanitarista como actitud filosófica y política por las razones que ahora observaremos.

Según el autor, el contexto histórico y social en el que surge el cinismo de Antístenes es la crisis política provocada por la Guerra de Peloponeso. Sobre ese ambiente de crisis, la preocupación filosófica deja de observar la vida pública para inclinarse sobre posturas filosóficas que parten de las preocupaciones del ciudadano. De modo que emerge una floreciente ética del individuo. Dentro de estas novedosas

corrientes, el cinismo antisténico, en primer término, es una autoafirmación del sujeto dentro de ese contexto político a través de una reducción ascética individual hacia la primitivización: una suerte de distanciamiento social. Asimismo, a ojos de Gehlen, ese distanciamiento es un intento de liberación de la propaganda de la polis y una elusión cobarde de la responsabilidad y del sacrificio que debe llevar consigo una actitud ciudadana comprometida. Por decirlo de otro modo, es una sofisticada y existencialista forma de moral plebeya que sólo es útil a través de una diligencia en la práctica.

Es significativo que use el término plebeyo, porque éstos eran aquellos que no tenían casta reconocida; de hecho, en Roma se los denominaba así por no tener un nexo en común con sus fundadores Rómulo y Remo. Pero también es elocuente por su parte si observamos que significa literalmente los hijos de la tierra. Sloterdijk reivindicará el carácter plebeyo del quínico, al igual que Schlegel. Aunque para éstos últimos el carácter plebeyo estará asociado a ese cosmopolitismo en sentido positivo; mientras que en Gehlen, defensor a ultranza de los valores conservadores patrióticos, tanto ser cosmopolita como ser plebeyo, serán elementos despreciativos.

Como decíamos, el cinismo de Antístenes se mantiene con firmeza y disciplinado moral a esa reducción ascética. Pero el resto de “plebeyos” son más laxos en su práctica y acaban por abandonar la responsabilidad sin desarrollar esa diligencia moral, razón por la cual acaban convirtiéndose en “parásitos”. ¿Cuáles son las consecuencias de ello? Ese parasitismo sin determinación moral degrada las instituciones democráticas y establece un fértil terreno para el surgimiento de la tiranía. De modo que la definición del cinismo moderno queda trazada; es una irresponsabilidad plebeya.

En Diógenes sin embargo, el cinismo adquiere un cariz político que lo diferencia de Antístenes: quiere explotar políticamente su pensamiento a través de una propaganda que se manifiesta en su desvergüenza e impudicia exageradas. Por otro lado, el capítulo segundo se ocupa de Zenón, una forma pragmática de aplicación política muy eficaz de la filosofía de Antístenes: el estoico pone en marcha una muy refinada técnica de “conquista del conquistador” (Gehlen, 2016: 24). El mundo posterior a Alejandro, donde la polis griega es un mero tótem, será el terreno idóneo para que el cosmopolitismo antisténico de los estoicos crezca en la correlación de fuerzas. Así, el estoicismo es capaz de desenmascarar al poder, por lo que éste procede a ponerlo de su

parte. El estoico pasa así a ser, según Gehlen un colaboracionista del tirano y un legitimador de su actividad totalitaria¹²⁵.

Podemos terminar este capítulo con el breve texto de **IRING FETSCHER** (1922-2014). Como hegeliano confeso, Fetscher, justo al contrario que Gehlen no se va a ocupar del cinismo antiguo, sino del moderno; así, se adhiere al desdoblamiento tipográfico y usa el término *zynisch*. El texto se titula *Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit*, y se publica en 1975.

Su punto de partida es la honestidad, que al parecer es la una virtud que el cínico moderno ha dejado intacta; está claro que el cinismo al que se refiere es el de corte anglosajón. Esa honestidad del cínico queda representada en el hecho de que, mientras el hipócrita aún tiene que fingir la existencia de valores universales; él se niega a hacerlo. Según Fetscher, el cínico no carece de una moral probada, sino que en esa negación demuestra una capacidad de autoafirmación sobre los demás. Su nihilismo es una forma de superioridad absoluta en una sociedad que él cree ingenua. En su exposición, aparecen conceptos comunes a los autores anteriores como son el caso de la decepción y la resignación. Al renunciar a admitir esa superior posición moral que le es propia, el cínico moderno se consume a sí mismo; se “autodestruye”. Por último, Fetscher opina que dicha actitud se ha extendido sobremanera en su época, y termina definiéndola como una “enfermedad cancerosa”.

La genealogía alemana del siglo XX continuará con la publicación en el año 1979 de Niehues-Pröbsting, la obra quizás más completa sobre el cinismo en el pasado siglo. Pocos años después, en 1983, llegará a las librerías el aclamado libro de Sloterdijk, en el que se observará toda esta genealogía anterior proveniente del rudimentario Diógenes de Nietzsche, esa forma de *Superhombre* que se acierta a ver en unos cuantos aforismos sueltos.

¹²⁵ Esta legitimación del poder por parte del filósofo es un elemento transhistórico

8.4. Excurso: Contracultura

¿Existe relación entre ambos fenómenos: hippies y cínicos? — Sobre el hippiedom — Estudios académicos sobre la relación Cynic-hippie

I. ¿Existe relación entre ambos fenómenos?

Los antiguos cínicos son un fenómeno recurrente en tiempos de crisis y descontento social por su potencial subversivo y contestatario. El estudioso de la Antigüedad Carles Miralles los denominó “una contracultura en el mundo antiguo” (Miralles, 1970), pero también han sido catalogados como los *hippies* de la Antigüedad. Durante los años sesenta, una década de profunda crisis de legitimidad, aparece precisamente el fenómeno *hippie* en Estados Unidos; es la llamada época del *Gran rechazo*¹²⁶. Su surgimiento está íntimamente relacionado con sus precursores los *beatniks*, a partir de los cuales se produce una radicalización y popularización de la propuesta de vida nómada, austera, experimental e irreverente con todos los valores y convenciones tradicionales de la sociedad americana. Los cínicos formaron parte de las reflexiones sobre los *hippies* durante los años sesenta y setenta, tal y como atestigua la diversa bibliografía¹²⁷. A pesar de ello, la relación entre ambos movimientos ha sido en cierta manera pasada por alto. Vamos a hacer un sondeo por los debates que se produjeron en torno a este binomio tan llamativo; para ello, abordaremos el estudio de

¹²⁶ En Marcuse representa una subjetividad que no es capaz de tolerar la injusticia y se opone políticamente al dominio.

¹²⁷ Bibliografía esencial: Shmueli (1970), Díaz-Platja (1971); Penner (1971), Windt Jr. (1972), Dambaska (1973), Xenakis (1973), Hochkeppel (1980), Sloterdijk (2003), Foucault (2010). Sobre las apropiaciones del cinismo en los *hippies*, véase el reciente artículo de Fernando Notario Pacheco (2019).

Asimismo, algunos de los grandes eruditos españoles han realizado comentarios sobre la cuestión. En una línea de pensamiento que niega la relación entre ambos movimientos aparecen comentarios como el de Fuentes González: “al abordar el estudio de este cinismo antiguo, debemos, pues, permanecer en alerta contra toda fácil asimilación basada en la evocación del cínico moderno, como, en general, en las basadas en otras figuras de nuestro tiempo que también han sido propuestas —me refiero, por ejemplo, a los *hippies*, comparados con los cínicos en los años 1970” (Fuentes González, 2002: 204); una línea compartida, por ejemplo, por Luis Navia (1996: 5).

las fuentes y la bibliografía desde dos dimensiones: en primer lugar, desde dentro del movimiento *hippie*, valoraremos algunas referencias o menciones explícitas a los cínicos; en ellas se observará un posicionamiento vital que se presenta como diferente del modelo de vida normalizado. En segundo lugar, abordaremos la relación con los cínicos desde el punto de vista de los observadores académicos externos y coetáneos al movimiento *hippie*. Entre los textos de estos autores, encontramos una fuerte polarización entre la afirmación de asimilación de un movimiento al otro y la negación; mientras que algunos de consideraron a los *hippies* como parte de la tradición y pervivencia del cinismo en la cultura occidental, otros rechazaron la relación entre ambos movimientos señalando la superioridad del cinismo como filosofía. De hecho, esa discrepancia se deja notar aún entre los breves comentarios realizados por los eruditos en nuestros días¹²⁸. El tema de la diferencia cínica está muy presente en alguno de esos textos y comentarios.

II. Sobre el *hippiedom*

En líneas generales, se podría decir que, dentro de la heterogeneidad de figuras que aglutinó el movimiento *hippie*, este se presentó como una filosofía de vida vagabunda, frugal, antiteórica y opuesta a los valores y normas establecidos. Como Diógenes, el *hippie* corporizó la crítica antisistema desde su manera de vivir, mediante una transformación radical en su forma de ser, un filosofar como acto existencial.

No obstante, el calificativo *hippie* (también *hippy*, plural *hippies* y para el movimiento *hippiedom*) nunca terminó de agradar a los que se consideraban parte del fenómeno; ellos preferían ser llamados *flower children* o *beautiful people* (Stone, 2000: 5). De hecho, y aquí encontramos un paralelo extraordinario con el cinismo de principios del primer milenio, el término «*hippie*» proviene de la expresión *slang* (de la jerga americana) *hip*, que se puede interpretar como “consciente” (*aware*) o como “informado”, “a la moda”. El término lo empezaron a usar los *Beatniks*—autores y

¹²⁸ Otro comentario que pone ambos fenómenos en conexión es el de García Gual, “se parecen a los *hippies* y a los *beatniks* más que a los *clochards*” (García Gual, 1987: 23). Además, v. López Cruces (2015: 1), Desmond (2008: 209); Crossan (1991: 421); Beyer (2014: 4); Roca Ferrer (en Mancera, 2014: 62) [“hay algo de ellos”].

simpatizantes de la *Beat Generation*—(Stone, 2000: 8) para referirse a la gente que frecuentaba su ambiente y formas de expresión culturales: se autodenominaron *hipsters*. Era una mueca entre colegas que no sólo servía para definirse como gente *cool*, sino que servía para ridiculizar la cultura dominante, *square* [en la jerga, ‘aburrido’]. Los *Beatniks*¹²⁹ y *hipsters* fueron los precursores del *hippiedom*. El *hip* se autoafirma como un sujeto consciente de lo ridículas que son las convenciones sociales y se opone a la cultura dominante. Lo hace desde su forma de vestir, su contestación a las normas, la música que escucha o, incluso, a través del consumo de drogas. Después, la palabra ha servido para hablar de forma general y abstracta —habitualmente en sentido peyorativo— de un fenómeno muy heterogéneo que surgió durante los sesenta como resultado de la apertura y relajación de la vida del artista experimental, bohemio y *Beat*¹³⁰ que se popularizó y, después, se masificó durante esta década.

Se hace necesario atender a la historia de su surgimiento para hablar del fenómeno sin caer en la generalización reductora. El contexto de la Generación *Beat* —los *hipsters* —, precursores de los *hippies*, fueron los cincuenta, “la última década en la que los blancos protestantes dominarían la cultura” (Rorabaugh, 2015: 15). Los cincuenta habían sido profundamente patrióticos. La población consumía alegremente, la producción de automóviles estaba disparada y casi todos los bienes se producían en la propia nación, lo que se traducía en salarios altos y aumento de la natalidad. Debajo de la cultura dominante y en paralelo con ella—de ahí la denominación de subcultura o cultura *underground*—, aparecen nuevas formas expresivas aburridas y cansadas de aquella. La subcultura *hipster* tenía de novedoso la creación de una conciencia contracultural despierta, alerta y enfrentada a la cultura dominante. Sus representantes expresaron un sentimiento de brecha generacional a través de sus textos literarios con los que crearon modos de vida de artista que eran imitados por una nueva generación de jóvenes. Los *beatniks* consumían drogas, eran nómadas, experimentales en el modo de vida y promovían la libertad sexual. El concepto *hip* (‘despierto’), usado por los

¹²⁹ Otros posibles vínculos etimológicos los unen más aún a los *Beat*. Por ejemplo, por todos es sabido su gusto por el jazz, el cual encontraban como una manifestación sublime de la cultura *underground*, su fusión, su origen étnico, etc. Se encuentra un término referido al Jazz que se conoce como *Hepcat* y que se define como aficionado al estilo. Si atendemos al vocablo, es la unión de Hep (=Hip), ‘conocedor’, ‘consciente’ con *Cat*, que es otro término *slang* equivalente a *dude* (=tío, del tipo *man*=hombre).

¹³⁰ V. McDarrah y McDarrah (1996); Rorabaugh (2019: 15 s.).

beatniks, no sólo va a dar el nombre a los *hippies*, sino también es el nexo de unión de los precursores con los futuros *hippies*, cuya presencia aumentaría a lo largo de los sesenta sin atención pública, para después acaparar la animadversión de la sociedad.

Durante los sesenta, tiempos convulsos, la boyante economía productiva dio paso a la deslocalización e importación de automóviles y textiles, que habían sido pilares de la economía estadounidense. De modo que “los *babyboomers* se agolparon pidiendo empleo y abarrotaron las universidades” (Rorabaugh, 2019: 20). A todo esto se sumó el cansancio por la política de la Guerra Fría, la guerra de Vietnam, las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos y el declive de la religión; una situación que ha sido descrita como una “crisis de legitimidad” (Ruiz, 2007). En este contexto, el estilo de vida de las figuras míticas contestatarias *Beat*—u otros como los Merry Prankster¹³¹— empezó a convertirse en una conducta muy atractiva digna de imitación. Surgieron nuevos núcleos *beatniks* en la costa oeste que empezaron a tomar cierta autonomía con respecto a sus precursores. Los *Beat* habían expresado una adaptación a su tiempo del modo de existencia del artista bohemio adaptado. Los *beatniks* de la costa oeste llevarían la cuestión un poco más allá; relajaron la posición aristocrática del artista y crearon un modelo de apertura popular atractivo para cualquier joven desencantado con los valores de posguerra.

El *hippie*, por tanto, fue un modelo individual abierto a sincretismo como consecuencia de la asimilación de contenidos de tradiciones distintas, muchas de ellas antisistema, razón por la cual es tan difícil de clasificar. Sin embargo, podemos individuar, atendiendo a diversa bibliografía, una serie de tendencias o rasgos no forzosamente excluyentes que permiten caracterizar al movimiento en su conjunto: (1) tuvieron formación académica, muchos de ellos eran personajes muy leídos, aunque renegaron de las instituciones y se mostraron abiertamente críticos con ellas. (2) Se presentaron como protestatarios, defensores de los derechos civiles, y antibélicos como reacción a la Guerra Fría y la participación directa en la guerra de Vietnam; esto último fue común a todas las tipologías. (3). Tomó elementos de la filosofía oriental como la protesta pacífica o la renuncia material budista; también del budismo primitivo y el

¹³¹ Grupo de artistas (Ken Kesey, el autor de *Alguien voló sobre el nido del cuco*; Neal Cassady, el escritor *Beat*; entre muchos otros) que recorrieron el país en un autobús coloridamente decorado, cargado de sustancias psicodélicas, v. Tom Wolfe (1968).

naturalismo adoptó las vestimenta, la alimentación, el comunalismo o la estética naturalista¹³² y colorida. (4) Profundizó en la experiencia psicodélica que preconizaron artistas de relieve como Ken Kesey y los *Merry Pranksters*, Timothy Leary, Aldous Huxley, etc.¹³³. (5) Se asociaron a géneros como la música folk y el rock, que usaron para “expresarse emocional, espiritual y políticamente” (Stone, 2000: 86). (6). En relación con la música, el modo de vida que preconizaron buscó mantener un carácter festivo y despreocupado, que intentaron ejercer como provocación¹³⁴.

Todos estos rasgos, conocidos en mayor o menor medida por el gran público, se presentaron de forma cambiante dentro del universo que conformó el *hippiedom*; *Pranksters*, *Diggers*, *Yippies* o *People's Park* son sólo las más conocidas asociaciones libres dentro de un fenómeno compuesto por personalidades libres que aborrecían las etiquetas; y no hay ninguna más difusa que *hippie*¹³⁵. En cualquier caso, tanto el calificativo como su posterior censura serían resultado de la popularización y crecimiento del número de individuos que optaron por el modo de vida *hip*, despierto y enfrentado a la cultura dominante.

III. Estudios académicos sobre la relación *Cynic-hippie*

A juzgar por los variados artículos de investigación que se publicaron cuando el movimiento *hippie* estaba aún activo, podemos inferir que el debate recibiera especial atención desde finales de los sesenta hasta bien entrados los setenta. Tanto *hippies* como académicos andaban buscando las raíces europeas de un movimiento que ya se relacionaba íntimamente con la espiritualidad oriental.

¹³² Movimiento alemán caracterizado entre otras cosas por una exposición natural del cuerpo (desnudo) y la conducta.

¹³³ Los *Beat* fumaban marihuana, era casi una cuestión distintiva. Tras el descubrimiento del LSD, los *hippies* ampliaron la experiencia psicodélica a otros fármacos: “Si el uso de la marihuana alienta los pensamientos sobre Dios, y la mescalina es como ver o hablar con Dios, entonces un viaje con LSD es experimentar el mundo como Dios” (Stone, 2000: 24); v. además Escohotado (1996: 635 s.); Rorabaugh (2019: 49-90).

¹³⁴ V. Skip Stone (2000: 7-43); Rubin (1970); Rorabaugh (2019); Ruiz (2007:78).

¹³⁵ La definición de Timothy Leary de la palabra es bastante ilustrativa; “es una etiqueta establecida para un proceso evolutivo profundo, invisible y subterráneo” (1980: 65).

Por una parte, encontramos comentarios, algo breves, que van a señalar equivalencias habituales, casi del imaginario colectivo. Un ejemplo de ellos puede ser Peter Sloterdijk, quien traza una suerte de genealogía entre ambos fenómenos. Para el filósofo alemán, el cínico, como el *hippie*, es un personaje urbano y, a la vez, salvaje, ingenioso, astuto (Sloterdijk 249). El Diógenes de Sloterdijk es el primer *hippie*, un protobohemio y militante antiteórico que ha ayudado a acuñar “la tradición de vida inteligente” en Europa (*ibid.* 258). Y continúa advirtiendo que la imagen que evoca el *hippie* nos sirve para imaginarnos cómo era un cínico (*ibid.* 249). Su barba o la austeridad de sus ropajes se explica a través de la reducción de necesidades superfluas y se traduce en el rechazo total del consumismo, una línea de interpretación que ha señalado agudamente Izzydory Dambaska (1973). Para la autora ucraniana, tanto hippies como cínicos representan espíritus contestatarios que niegan el mundo de la civilización técnica y del consumo. Por otro lado, el ensayista español Díaz-Platja nos presenta un Diógenes precursor de un tipo de actitud *hippie* a lo largo de la historia: la ociosidad, la ausencia del trabajo productivo para conseguir tiempo libre que pueda ser destinado al enriquecimiento y crecimiento personal. En su Diógenes, esto se manifiesta “reduciendo al límite las necesidades y alojándose en un tonel” (1971: 49), enfatizando así su *áskēsis* en un sentido de autorrealización. Muy similar en sus planteamientos se presenta el trabajo de Wes Penner, que establece una línea genealógica que une a los cínicos con el budismo primitivo, los *beatniks* y, por supuesto, los *hippies*. Penner defiende un Sócrates y un Diógenes más divertidos y subversivos de como la tradición los presenta: ambos “hicieron su modo de vida de no ganarse la vida” (*ibid.* 264).

Sobre la actitud frente a la sociedad de ambos movimientos, hay consenso: los *hippies* rivalizan con los cínicos en el asalto a la moralidad de su época. Mostraron descaro y desvergüenza (Xenakis, 1973: 4), así como una conducta sexual impúdica con el objetivo de refutar las convenciones aceptadas. Willy Hochkeppel (1980) y posteriormente Sloterdijk ([1983] 2003) pusieron énfasis en la revolución cultural de carácter sexual llevada a cabo por antiguos y modernos a través de la refutación dialéctica de la separación entre lo privado y lo público; efectivamente, el ágora —o el Golden Gate Park— era un lugar tan válido como cualquier otro tanto para las obras de Deméter como para las de Afrodita (D.L. VI 69).

Por otra parte, además de observaciones puntuales de este tipo, en el primer lustro de los años setenta se publican estudios algo más profundos y polémicos, que gozaron de cierta atención en años posteriores entre los eruditos españoles de la época. Son los trabajos de Otto Windt Jr. (1972), Jason Xenakis (1973) y Effraim Shmueli (1970).

En primer lugar, el trabajo de Otto Windt Jr. (1972) es muy conciso en su formulación: aborda el género de la diatriba en Diógenes y los *yippies*¹³⁶. Siente gran atracción por ambos movimientos, por lo que se interesa desde el principio por construir un Diógenes cercano a la propuesta *yippie*. Para ello, parte directamente de los estudios de Donald Dudley y, sobre todo, de Farrand Sayre. De ellos se interesa sobre todo por las anécdotas pero redefine su desvergüenza, sin la percepción negativa de Sayre, en términos positivos por su capacidad de captar la atención pública a través de la crítica descarada. El cínico de Windt Jr. es un libertario que celebra la hermandad de la humanidad, y su crítica frontal a los valores tiene un objetivo abiertamente humanista. En este sentido, su estrategia retórica fue la diatriba, entendida como un “sermón improvisado o una escenificación moral” que buscaba confrontar su *ethos* con el de su audiencia (*ibid.* 7) mediante una satirización del diálogo socrático. Esta concepción de diatriba está basada en la tradición filológica de finales del siglo XIX, definida tiempo después como “diatribomanía”¹³⁷, que tiende a usar el concepto de “diatriba cínico-estoica” de forma vaga y general para referirse a cualquier texto de carácter moral, con indiferencia de su procedencia filosófica. Este uso impreciso del concepto ha sido recurrente durante el siglo XX, pese a ser refutado en distintos momentos de ese mismo siglo¹³⁸. Bajo ese paraguas, se entendió como diatriba cualquier discurso popular moralista que creara la impresión de diálogo por medio de la intromisión de un adversario ficticio (*ibid.* 75), tal y como lo entiende Windt (1972: 8). Esta cuestión es disculpable en su trabajo si atendemos al año en que lo escribe, 1973, cuando todavía no habían sido publicados los trabajos de Stowers (1981) y Schmeller (1987), que definían

¹³⁶ Ambos movimientos utilizaron estrategias de protesta inusuales (Windt Jr., 1972: 3).

¹³⁷ Término acuñado por Th. Sinko (1916); v. Fuentes González (2007: 74).

¹³⁸ V. Fuentes González (2007: 74 s). A principios de siglo Halbauer (1911) y Sinko (1916). En los años ochenta Stowers (1981) y Schmeller (1987).

el concepto “dentro de unos márgenes más aceptables”¹³⁹. El uso que hace Windt Jr. del término, sin embargo, se encuadra en esa tradición decimonónica que lo emparenta con la propaganda de masas (*ibid.* 77). El autor americano defiende la “resurrección” del cinismo antiguo en las figuras de Jerry Rubin y Abbie Hoffman —fundadores del *Youth International Party (YIP)*— y las masivas protestas contra los mitos americanos (*ibid.* 10). Rechazaron las soluciones propuestas por los movimientos políticos habituales y afrontaron la cuestión con humanismo individualista y humor¹⁴⁰: “*write your own slogan, protest your own issue*” (*ibid.* 11). La diatriba *yippie* se puede apreciar, señala Windt Jr., en la obra *Do It!* de Jerry Rubin, una forma de “retórica cínica” puesta en marcha a partir de actos simbólicos de “moralismo estridente” que “contribuyeron a la aceptación de la crítica tradicional de la guerra y fomentaron el espíritu crítico de aquellos que ocupaban posiciones de poder” (*ibid.* 14).

En segundo lugar, Jason Xenakis (1973) publica un estudio comparativo. Su intención es indicar qué cosas *no* son los cínicos en relación con los *hippies*; con esa premisa, comienza a tomar supuestos elementos de cada movimiento para contrastarlos. Como ocurrirá con Shmueli, su lectura del cinismo se cimienta en la tradición anecdótica laerciana así como en su visión de la enseñanza de la virtud socrática-antisténica, por lo que acaba presentándonos un cinismo estoizado que pierde radicalidad respecto a los *hippies*. Sobre estos últimos, pese a señalar la variedad de caracteres presentes en él, acaba por usar distintos ejemplos bastante alejados en sus posturas y sin atender a la herencia filosófica *Beat* a la que tanto debió el movimiento. De modo que convierte dos movimientos muy variopintos en una suerte de abstracción totalizadora para después compararlos. La conclusión extraída por Xenakis ofrece variadas similitudes, pero éstas son mucho menores que las notables diferencias entre ambos fenómenos (Navia, 1996: 5). Aparecen, a su juicio, cuatro puntos disruptivos insoslayables: —1. Drogas e independencia: los cínicos no tomaron drogas, daban

¹³⁹ V. Fuentes González (2007: 80). En definitiva, estos estudios científicos más precisos definen la diatriba como un tipo de literatura pedagógica que no tenía que estar supeditada a temas morales (Fuentes González, 2015). Simplemente eran las lecciones de un maestro a sus discípulos (Brancacci, 1977).

¹⁴⁰ Nos dejaron la gran anécdota de Pigasus, el intento *Yippie* de presentar un cerdo como candidato al partido Demócrata. El cerdo fue requisado por la policía (Rorabaugh, 215:153). Recientemente ha salido a la luz un retrato cinematográfico (algo ficcionalizado) donde aparecen Rubin y Hoffman valioso para conocer a estos dos personajes. Se titula *The Trial of the Chicago 7* (Sorkin, 2020).

prioridad a la independencia y renegaban de cualquier cosa que causara adicción o debilitara el cuerpo. —2. Participación social y *Drop-out*: según Xenakis, los cínicos nunca desertaron de la sociedad, como los *hippies*, sino que se demostraron preocupación por sus semejantes, una apreciación discutible. —3. La revolución: su reflexión sobre este tema constituye un ejemplo de la manera ambigua en que acomete el análisis de ambos fenómenos en algunas partes de su trabajo. Los cínicos, según el autor, no se presentaron como revolucionarios violentos, al contrario que, por ejemplo, ciertos subgrupos *hippies* como los *yippies* u otras corrientes contraculturales. —4. La organización: a diferencia de los *hippies*, los cínicos nunca conformaron un movimiento colectivo organizado.

Se observan dos problemas metodológicos en la propuesta comparativa de Xenakis. Por una parte, una definición difusa y abstracta de ambos movimientos. Esta es una problemática que, por ejemplo, Windt Jr., pese a las imprecisiones ya señaladas, consigue salvar siendo más preciso en la formulación al hablar, por un lado, del cinismo diogénico y, por otro, de la propuesta *Yippie* de Rubin y Hoffman. Si miramos con atención los aspectos discordantes propuestos por Xenakis (formas de organización, la deserción o las propuestas revolucionarias), dentro del amplio corolario de personalidades que conformaron ambos movimientos, se observaron grandes matices. Dentro del cinismo, *grosso modo*, podemos encontrar desde la labor política de Cércidas, hasta Onesícrito como mano derecha de Alejandro, pasando por Demetrio, fuertemente apegado a la aristocracia romana e, incluso, los matices místicos y revolucionarios de Peregrino, además de muchos otros. En los *hippies* ocurre del mismo modo: muchos de ellos nunca abandonaron las protestas pacíficas, otros se mostraron desencantados con el activismo social y se centraron en la experimentación personal, aparecieron los *diggers* urbanos, también los *yippies* —a veces partidarios de la confrontación con la policía— y también los hubo, sí, que prefirieron comenzar las llamadas experiencias comunales —*neorruralismo*— como respuesta al acoso policial. De modo que no todos los *hippies* abandonaron el activismo, ni fueron violentos y, por supuesto, no todos desertaron, tal y como se suele señalar definiendo la realidad del momento en términos que, desde el punto de vista histórico del *hippiedom*, son bastante inexactos.

Por otra parte, el trabajo de Xenakis tampoco parece mostrar especial atención a la distancia crítica, que se percibe necesaria para una comparación de temas en contextos con más de dos milenios entre ellos¹⁴¹. Si tuviéramos esto en cuenta, podríamos interpretar, por ejemplo, el uso de drogas (que se suele plantear como una discordancia insuperable) como una fuerte insurrección dentro del contexto de recepción del moralismo puritano americano, lo que explica la enérgica represión policial con la que se castigó su uso. En este sentido, sería bastante plausible pensar que, si la sociedad hubiera avalado el uso de esas drogas recreativas, hubieran perdido su potencial crítico y contestatario. Se puede trazar un paralelo interesante al respecto a partir de los estudios de Dawson y la *República* diogénica: el cínico defiende ciertas prácticas aberrantes (antropofagia, incesto...) en la medida en que estas son tabúes dentro de la sociedad.

Para concluir con el repaso a los estudios académicos, en tercer y último lugar, encontramos el artículo de Efrain Shmueli “Modern hippies and ancient Cynics”, de 1970. El planteamiento es metodológicamente más sólido; su trabajo está avalado por una nutrida lectura del cinismo antiguo (desde Diógenes hasta la Roma imperial), también conoce el texto de Dudley, aunque su posición se basa en la tradición laerciana; es decir, parte de la premisa de un cinismo como filosofía que pretende la enseñanza de la virtud a través del retorno a una vida más simple (1970: 495 s.). Su completa exposición de los elementos doctrinales del cinismo está encaminada en todo momento a una posterior crítica de los *hippies*; por tanto, necesita construir un cinismo noble y loable. Shmueli, además, pone especial énfasis en algunas cuestiones que luego le van a servir para confrontar con los *hippies*: su nominalismo, su carácter antiteórico, la censura de las formas de existencia comunales, así como el individualismo extremo y el rechazo de los placeres. Según el autor israelí, ambos se entienden a través del

¹⁴¹ Tanto el trabajo de Xenakis como el de Shmueli plantean la cuestión como una marcha a las comunas donde seguir llevando a cabo su propuesta de drogas y amor libre sin ningún propósito y que para nada tiene que ver con la autonomía o la crítica social. Según Shmueli, el cínico salía a la calle a contrastar con la sociedad. ¿Y no es eso lo que hicieron? La historia del fenómeno explica que este fue su desenlace tras la hostilidad desatada por la policía a partir del verano del amor y el *Be-In*, donde estaban precisamente en la calle, y más de 10.000. El *hippiedom* fue un fenómeno urbano desalojado que se puede entender abordando un mínimo cuadro histórico del fenómeno que permita subsanar ciertos problemas, incluso, de definición. Como explica Escotado, las autoridades emprendieron una feroz batalla contra los usuarios de marihuana, *haschisch* y LSD, “que de 391 detenidos en 1969 pasan a 1.280 en 1973” (1998: 645).

individualismo pero con notables diferencias epistemológicas: el cinismo sí mantiene un sistema de pensamiento detrás de su eminente carácter antiteórico, al contrario que los modernos *hippies*. Además, mientras que el concepto de naturaleza y el relativismo otorga a los cínicos una respuesta contra el pensamiento metafísico, los *hippies* tratan simplemente de construir un mundo sin absolutos a partir de su desencanto (*ibid.* 507). A diferencia de otros estudios, la exposición de los *hippies* que nos propone es bastante concisa; sabe de la heterogeneidad del movimiento, pero consigue extraer elementos comunes para su propósito. En cualquier caso, el artículo al completo es una dura reprobación a los *flower-hippies* (el autor usa esa terminología, lo que denota cierto conocimiento de la complejidad del tema), casi parece un pretexto. Según el autor, el *hippie* es poco más que un solitario desesperado, a diferencia del cínico, de ahí su constante necesidad de comunicarse ardientemente para llamar la atención. El núcleo de la filosofía *hippie*, explica, son las ideas de independencia, amor y éxtasis, pero todas ellas entran en contradicción por la falta de un trasfondo filosófico serio; los cínicos se hubieran indignado por el “hedonismo extremo y sensualista *hippie*” (*ibid.* 508). El concepto *hippie* de la individualidad está distorsionado y es bastante borroso, algo que los ha abocado a callejones sin salida (*ibid.* 511). No tienen intención de comunicarse y sus formas de expresión, como el uso de las drogas o su vocabulario, así lo indican. Asimismo, la principal objeción de Shmueli tiene que ver con la relación con la sociedad o su postura frente al conocimiento científico y la investigación. Detesta su irreflexividad y el inexistente escrutinio de sus ideas. En definitiva, y con esto podemos concluir el análisis del artículo, para Shmueli, los *hippies* no representan ningún descubrimiento interesante para la historia de la filosofía y el debate de las ideas, sino simplemente un solipsismo patológico que no puede avanzar como movimiento debido a su insalvable ensimismamiento.

Haciendo acopio de lo visto, la bibliografía consultada revela, en primer lugar, que existen numerosos paralelos más o menos superficiales que han sido destacados por diversos autores. Como botón de muestra, los dos grandes autores sobre el cinismo filosófico en el siglo XX —Sloterdijk y Foucault— hicieron referencias a la conexión entre Diógenes y las propuestas existenciales de la contracultura, los *hippies* y los

*beatniks*¹⁴². Por otro lado, encontramos dos extensos trabajos que destacan por su refutación de la conexión *cínico-hippie* y que son la base que subyace a posteriores conclusiones expuestas entre los eruditos que han realizado comentarios sobre el tema: es una asimilación fácil y sin fundamentos filosóficos¹⁴³. Asimismo, hemos observado, entre esos estudios, algunas deficiencias relevantes: (1) ausencia de distancia crítica en la comparación; (2) la desconsideración del cinismo como un fenómeno de recepción con distintas peculiaridades que lo hace presentarse en personajes muy heterogéneos, una cuestión que se observa también entre los *hippies*; (3) en el caso del movimiento *hippie*, desatención a su historia. Como consecuencia de estos dos últimos problemas, se produce (4) abstracción e idealización en las definiciones. En definitiva, una vez expuesta parte de la documentación, las preguntas que nos abordan parecen ser las mismas: ¿son fenómenos asimilables? ¿Forman parte los *hippies*, como Sloterdijk indica, de una genealogía de vida occidental despierta? No podemos afirmarlo con exactitud; quizás tampoco negarlo. El hecho de que existan trabajos contemporáneos a la contracultura que se afanan en negar la relación indica que algo de debate hubo de haber. Asimismo, trabajos como el inventariado de evocaciones elaborado por Notario Pacheco (2019) demuestra que la relación no se produjo sólo mediante la observación externa, sino que los propios *hippies* lo tomaron, en cierta manera, como modelo de conducta desvergonzada y opuesta a la cultura dominante.

¹⁴² V. Sloterdijk (2003: 249 s.) y Foucault (2010: 199 s.).

¹⁴³ “Los manifestantes sociales de los últimos tiempos no parecen tener los fundamentos filosóficos sobre los que se apoyaba el cinismo clásico” (Navia, 1996: 5).

8.5. La vida *Otra*: Sloterdijk y Foucault

Precedentes y enfoques — Sloterdijk — Crítica de la razón cínica — Foucault — El coraje de la verdad — ¿Un diálogo Sloterdijk-Foucault? — Crítica de la razón sloterdijkiana (y foucaultiana)

La obra de Niehues-Pröbsting influyó en mayor o menor medida en los posteriores textos de Sloterdijk y Foucault. En 1979, cuando Niehues-Pröbsting publicaba su *Diógenes*, Sloterdijk andaba en Puna (India) bajo la influencia de Baghwan; en 1983, publicaría su monumental obra en dos volúmenes *Kritik der zynischen Vernunft*¹⁴⁴ en la conocida editorial Suhrkamp¹⁴⁵. Por otro lado, Foucault estaba impartiendo sus conferencias sobre *Biopolítica* en el *Collège de France*. Menos de tres años antes, la inspiración de sus muy hedonistas experiencias viajeras en California habían obsequiado al mundo con su *Historia de la Sexualidad*. En 1984, imparte las conferencias que darían como resultado *El Coraje de la verdad*.

Como el propio Foucault indica, era sabedor de la existencia del libro de Sloterdijk en 1984, pero reconoce no haber leído la obra. ¿Qué llevó a estos autores a elaborar retratos tan sofisticados del impulso cínico al mismo tiempo y sin conocerse? ¿Cuáles fueron los motivos? En primer lugar, el contexto: el desvanecimiento de esos movimientos que venían a representar algún tipo de cambio y terminaron con el fortalecimiento de las estructuras de poder y un giro hacia el capitalismo más conservador. Pero lo más relevante es el contexto de pensamiento filosófico. Dos años antes, Habermas había publicado su *teoría de la acción comunicativa*: una teoría crítica de la modernidad que se propone establecer las bases para el acceso consensuado a la verdad. Pero además tenemos que atender a otras dos obras: *La Dialéctica negativa* de

¹⁴⁴ Traducción: *Crítica de la razón cínica*.

¹⁴⁵ Esta es la editorial donde solía publicar Adorno. El libro comienza precisamente con la anécdota de las estudiantes que mostraron sus senos momentos antes de su conferencia en 1969, en el fragor de los movimientos estudiantiles.

Adorno, publicada en 1966 y, por último, el marco filosófico global, que se retrotrae aún más: *La Dialéctica de la Ilustración* [1947] publicada por Horkheimer y Adorno, que supuso una dura crítica a la razón ilustrada, aunque sin perder nunca la fe en ella.

Horkheimer y Adorno partieron de la conocida formulación *saber es poder* para determinar que Ilustración y dominación han acabado por darse la mano: las pretensiones emancipadoras de la razón han sido sustituidas por la nueva máscara de la razón instrumental. En ese contexto, la teoría crítica no quiere renunciar al proyecto ilustrado de emancipación universal y emprende una crítica del postestructuralismo (renegado de toda intersubjetividad): la Dialéctica negativa de Adorno (que será invertida quínicamente en Sloterdijk) surge entonces como un método de oposición dialéctica para alcanzar la verdad, pero omitiendo la ingenua fantasía de alcanzar una síntesis superadora; se trata de confrontar una tesis con el fin de dejar a la vista sus contradicciones: revelar la realidad de las cosas. Por tanto, la dialéctica negativa se instituye 1) como crítica de ese subjetivismo que ha dado prioridad al individuo por encima de la verdad y la colectividad, y 2) como intento desesperado de recuperación de la comunicación entre sujetos como proyecto común de acceso a la verdad. Por otra parte, Habermas busca combatir el subjetivismo moderno: las personas se han colocado por encima de las cosas; la intersubjetividad ha desaparecido y hemos de hacer un esfuerzo por alcanzar puntos en común a través de un acuerdo tácito de transparencia, de comunicación no ocultada (*alétheia*). Por tanto, las propuestas de Adorno y Habermas persiguen el objetivo ilustrado de alcanzar una razón comunicativa que supere el ensimismamiento del sujeto contemporáneo.

En ese momento de estancamiento del debate, hacen irrupción en escena Sloterdijk y Foucault: hay que revitalizar el sujeto como transparentación de la verdad. Ya no se trata de *razón* o de *progreso*, sino de *ethos* (Shea 145 s.): la expresión de una conducta veraz excede las palabras, los consensos y los discursos. El Diógenes de ambos autores no se sitúa ni en la ingenuidad de la acción comunicativa ni en la inexistencia de la intersubjetividad. La verdad no ha de ser revelada, está ahí y se puede enseñar a los ojos de todos: la retórica solemne tiene que dejar paso al gesto desvelador. De este modo, la dialéctica negativa de Adorno (discursiva y colectiva) da paso al quinismo (conductual e individual). La moralista izquierda académica (en connivencia

con el poder y viceversa) quiere crear nuevos marcos para seguir oprimiendo al sujeto que se autoafirma fuera de los límites aceptados por esa intersubjetividad. Así, Sloterdijk retomará ese concepto de dialéctica negativa precisamente desde el sujeto para establecer una polaridad (cínico-quínico) que no converse con el poder o la maquinaria moral académica, sino que la ridiculice. El principal objetivo de Sloterdijk es arrebatarse al poder y la moral su carácter solemne y serio que le otorga esas credenciales en la sociedad. Tanto en uno como en otro, Diógenes es la autoafirmación del sujeto con pretensiones de verdad incontestables, transparentes. Al mismo tiempo, se ofrecen como espíritus en constante construcción: no paran de buscar nuevas maneras de autoafirmarse como sujetos en oposición a toda moral que intente oprimirlos. Y aquí se activa Nietzsche: la cultura occidental oprime la jovial voluntad de poder. Poder y moralismo académico establecen un diálogo (de sordos) sin acercamiento real cuyo único éxito es la opresión del sujeto situado fuera de sus límites. Acordando los límites de la radicalidad, todo lo que se salga de ellos queda oprimido como manifestación.

La propuesta de teoría crítica de la modernidad en Sloterdijk y Foucault será Diógenes. Bajo el manto (*ethos*) del Perro, las pretensiones de establecer un marco de opresión de la individualidad quedan en evidencia. El proyecto diogénico en ambos autores responde a una ética individual donde el gesto cínico responde al impulso de revelar (y esto es bastante ilustrado) a través de la preservación absoluta de la autonomía como sujeto. Así pues, En uno se muestra el *drop-out* que se distancia del juego intersubjetivo a través de la broma (con ironía y sarcasmo); en otro, la estética de la existencia veraz, valiente, ocupada en sí mismo y en la humanidad.

Los contactos previos con el cinismo pueden aportarnos algo más de claridad para entender su recuperación en cada uno. Se hace evidente en la lectura de sus textos que confieren a Diógenes un carácter muy personal. En Foucault ya se había producido un primer estudio en 1978 a propósito del control de la política; en ese momento, el cínico representaba una forma de *parrhesía* capaz de ejercer de cortapisas del poder para limitarlo. Esos estudios dentro de una propuesta de arqueología del sujeto, de hermenéutica del sujeto en los textos antiguos, son recuperados esta vez no sólo como una forma de contrapoder, sino como una propuesta existencialista ecléctica, una forma de existencia completa y *transhistórica* presente a lo largo de la historia de Occidente.

Asimismo, el trabajo de Foucault es deudor más que de otra del trabajo de Pierre Hadot, quien entendió la filosofía antigua como una revolución personal para ser mejores. Por otro lado, Sloterdijk sí coloca directamente su trabajo en el centro de este debate anteriormente citado. Pero entra en él como un elefante en una cacharrería. La irrupción de su Diógenes, si en Foucault recuerda a la elegancia y el sosiego de Hadot, en Sloterdijk lo hace satíricamente montada en un Rolls Royce, como Baghwan¹⁴⁶.

En definitiva, ambas lecturas e interpretaciones del cinismo marcan, a nuestro parecer, la línea personal del trabajo y pensamiento de estos filósofos de talento incalculable. En ellos dos, el rostro de Jano de Diógenes adquiere mayor significación. En él se dan cita, a través de ambos filósofos, múltiples tradiciones de recepción y rostros, de modo que deviene una figura proteica. Esa primera tradición sofística y socrática, crítica por un lado, y veraz, ética y pedagógica por otro. Pero también atestiguan ese doble rostro: bufón y noble filósofo. Para Sloterdijk, el cinismo opera mediante la burla y la insolencia del sátiro; para Foucault, el cínico es un paradigma sin igual del filósofo preocupado de sí y, por ende, de los demás.

¹⁴⁶ Osho es un punto clave para entender la obra de Sloterdijk: el orientalismo de Buda y Lao-Tse, la crítica y ruptura con la filosofía alemana y occidental o el *dropt-out* y la erotización. Veremos después cómo quizás pudo ser una de las fuentes de donde Sloterdijk extrajera a Diógenes.

8.5.1. Peter Sloterdijk

La gran popularidad como filósofo de Peter Sloterdijk [1947-] en Alemania se entiende sobre todo a través de la publicación de la obra que nos ocupa. En un momento de franca desilusión de la juventud alemana, su Diógenes supo posicionarse para generar la su simpatía. Sloterdijk es un filósofo mediático, sus apariciones en televisión dan buena fe de ello. Su peculiar estilo literario, así como su capacidad para crear polémicas con otros filósofos, le ha granjeado tan buena opinión pública como desdén entre la comunidad académica tradicional. Por mucho que le pese, Sloterdijk es heredero de su tradición, la alemana, sobre todo de la Escuela de Fráncfort y el freudomarxismo. Aunque, aún así, considera “sus maestros” a personajes tan variopintos como Lacan, Baghwan (Osho), Bloch o el poeta Paul Valéry.

En cuanto al cinismo, su principal texto es la obra en dos volúmenes titulada *Kritik der zynischen Vernunft*, cuyo título en español es *Crítica de la razón cínica*¹⁴⁷. Para muchos, se trata de la mejor obra sobre cinismo escrita en el siglo XX.

1. Contexto de aparición

Su publicación fue un “bombazo”, un éxito en ventas que “golpeó como un rayo a la izquierda” (Heinrich, 2009)¹⁴⁸. La obra se publicó en Alemania en 1983, en la conocida editorial Suhrkamp, donde solía publicar Adorno. El primer martillazo dentro de las páginas del libro va para el propio Adorno, utilizando la más que conocida anécdota de las estudiantes que mostraron sus senos al filósofo momentos antes de su conferencia en 1969, en el fragor de los movimientos estudiantiles. Ya en el prólogo, deja notar quién es el principal destinatario de su crítica: Sí, el *quinismo* diogénico carga

¹⁴⁷ La obra que nosotros usamos aquí, en la traducción al español de la editorial Siruela realizada por Vega (Sloterdijk, 2003).

¹⁴⁸ Se traduce al inglés como *Critique of cynical reason* en el año 1987, aunque ya en 1984 aparece una traducción de los capítulos uno y dos donde el autor presenta la teoría que luego va a exponer en el libro. El nombre de esa traducción, llevada a cabo en la Universidad de Duke, donde ya se advierte que se está elaborando una traducción completa de la obra, es el del primer capítulo: “El ocaso de la falsa conciencia”. La traducción completa de 1987 influyó en una gran cantidad de obras posteriores sobre el cinismo como actitud en el mundo angloparlante entre los años 90 y el 2020. V. en este mismo trabajo, “los nuevos enfoques sobre el cinismo en el mundo anglosajón” (Cap. 8.7.).

insolentemente contra el poder económico y político, pero es que esa izquierda crítica moralista de la Alemania académica, dogmática y teórica está, según Sloterdijk, copando la Academia y los medios. La identificación de esa izquierda alineada con el poder (al parecer, involuntariamente) la traza en su “gabinete de cínicos” (con “Z”): aparecen Diógenes, Fausto, El Gran Inquisidor y Luciano.

El contexto de aparición de la obra es ya de por sí interesante: Sloterdijk escribe su crítica cuando se cumplen exactamente dos siglos de la publicación de *La crítica de la razón pura* de Kant; el título se muestra tan insolente como el contenido, todo es una declaración de intenciones. Como filósofo que ha bebido directamente de la Escuela de Fráncfort, Sloterdijk plantea una crítica de la Ilustración como un proyecto inacabado cuyos resultados han degenerado, después de un derrocamiento de los prejuicios y las formas veladas, en otras nuevas máscaras aún más potentes y sofisticadas. Su obra es una crítica del iluminismo, pero también pretende recuperar y actualizar ese proyecto de búsqueda del conocimiento, pero ahora desde el punto de vista del sujeto que denuncia toda forma de ideología por cuanto supone una forma de falsa conciencia. De ahí su definición de cinismo como falsa conciencia ilustrada: la ideología de la Ilustración, una forma de pensar crítico que, en lugar de ayudar a su emancipación, se ha encaminado a la opresión del sujeto.

Otro aspecto que rodea a la creación de la obra es su situación personal. Sloterdijk publica su crítica justo después de regresar de la India; esto se produce alrededor de 1980. El filósofo había estado en Pune, en el *áshram*¹⁴⁹ de Bhagwan Shree Rajneesh, a quienes muchos conocerán como Osho, nombre con el que firma sus numerosos libros. Una gran aportación a la hora de conocer profundamente al personaje de Osho la ha realizado la productora Netflix, que en 2018 puso bajo demanda la serie documental *Wild Wild Country*¹⁵⁰. La serie expone los testimonios de personas cercanas y externas al

¹⁴⁹ Un *áshram* es un lugar de aprendizaje y meditación. En el caso de Baghwan, adquiere connotaciones más complejas, ya que se mezclaban la meditación junto con los *trips* con drogas y prácticas sexuales tántricas grupales.

¹⁵⁰ La serie se centra principalmente en la época en que el grupo de Bhagwan se traslada desde Pune hasta el condado de Wasco, en Oregón, Estados Unidos. El asentamiento, que provocó como en el caso de Pune muchas peregrinaciones, estuvo seguido de importantes disputas con los habitantes del condado.

grupo de Baghwan, considerado por muchos como una secta¹⁵¹. La influencia de Bhagwan sobre Sloterdijk, señalan diversas voces, provocó el replanteamiento y crítica de la filosofía alemana que se observa en la obra. La pertenencia al grupo es algo que han señalado diversos críticos del filósofo como Niehues-Pröbsting¹⁵², Habermas¹⁵³ o Honneth. La estancia de Sloterdijk al *ashram* de Puna¹⁵⁴, así como la más que probable lectura de los libros de Osho, está presente en su pensamiento y exposiciones filosóficas: eugenesia, erotización, perspectiva orientalista de la política, etc. En los estudios sobre el cinismo en Sloterdijk, no se ha prestado especial atención a esta cuestión. Una indagación en la obra de Osho nos permite encontrar un libro muy interesante: *El libro del hombre* ([1969] 2010). Se trata de una de las primeras obras de Bhagwan, una propuesta de genealogía del hombre (desde Adán) que busca recuperar y enfatizar los aspectos positivos y creativos del ser humano. Dentro de tal empresa, encontramos un capítulo titulado “El Mendigo”. Si bien alude a Diógenes como un ser espiritual, Osho no está de acuerdo con ciertas prácticas públicas del cínico —como el atuendo de mendigo, o la desnudez—; sólo está buscando atención, explica Osho; algo que, por otra parte, puede que fuera así, algunos opinarán que por vanidad, otros que por pedagogía. En cualquier caso, y dado que Osho vuelve a incluir a Diógenes en su *Tarot* (1986), podríamos hipotetizar que Osho, en alguna charla o debate, pudiera inspirar a Sloterdijk a usar al personaje. En ese *Tarot* de 1986, la carta dedicada a Diógenes se titula “La postergación”, y empieza diciendo “Diógenes, el místico griego, es uno de los raros florecimientos de la conciencia humana”. Relata el encuentro con Alejandro con un gran añadido: Diógenes, tras decirle Alejandro “si tengo otra oportunidad de venir a la tierra, le pediré a Dios que, en vez de hacerme nuevamente Alejandro, me haga

¹⁵¹ Como apunte, Baghwan conducía un Rolls Royce y fue detenido en la frontera norteamericana con 500.000 dólares.

¹⁵² La crítica de Niehues-Pröbsting se puede hallar en su ensayo “Diógenes y la Ilustración” (2000), donde el autor exhibe un sublime ejercicio de estudio de la recepción de Diógenes en ese período con el objetivo de ejercer una crítica a la obra de Sloterdijk.

¹⁵³ Cf. Habermas (citado por Korf, 2019: 195).

¹⁵⁴ El *movimiento Rajnísh* tuvo seguidores en todo el mundo que peregrinaban a ver al maestro Bhagwan. Abogaban por la actualización de las técnicas del yo hindúes como la meditación, el *tantra*, el yoga y la simultánea crítica y rechazo de la filosofía e ideología occidentales (y también la subversión de la tradición hindú).

Diógenes”, le insta a hacerlo ahora mismo, a abandonarlo todo, a descansar. Diógenes le advierte de que “todos morimos a mitad de camino”. Y en efecto, así fue, ambos murieron. De camino a Dios, ambos se volvieron a encontrar:

Se sorprendió (scil. Alejandro) y sintió vergüenza. Intentando ocultarla, le dijo: 'De modo que volvemos a encontrarnos, el emperador y el mendigo'. Y Diógenes le dijo: 'Es verdad. Pero no estás entendiendo, no sabes quién es el mendigo y quién es el emperador. Como yo he vivido mi vida plenamente, la he gozado, puedo enfrentar a Dios. Tú no podrás enfrentarlo, porque puedo verlo: ni siquiera puedes enfrentarme a mí, no puedes mirarme a los ojos. Toda tu vida ha sido en vano' (Osho, Neo-Tarot, carta 45: la Postergación).

Apreciamos aquí al Diógenes eurotaoísta de Sloterdijk con su *Drop-out* político, del que hablaremos más tarde. Sloterdijk da un paso más allá y entra de lleno en uno de los personajes de ese *Libro de la Vida* oshiano; esa figura le viene como anillo al dedo, pues el cinismo, además, en un ejercicio retórico de gran astucia, le sirve (en su acepción moderna) para el diagnóstico del malestar de la cultura. Al contraponerlo dialécticamente —una dialéctica negativa—, Sloterdijk tiene a sus culpables y también presenta al guerrero que va a desenmascarar sus velos postilustrados.

En cuanto a sus lecturas previas sobre el cinismo, la recuperación sloterdijkiana de Diógenes (el quinismo —*Kynismus*—) debe mucho a la tradición alemana de la que fue tan crítico. Sloterdijk parte de Niehues-Pröbsting y de su énfasis en la comedia como elemento primordial del quinismo¹⁵⁵. De Tillich recupera la proposición binaria de carácter existencialista; de Klaus Heinrich (1988 [1962]), esa definición tripartita de cinismo moderno que le será muy útil para describir el fenómeno. Pero en general, *Crítica de la razón cínica* es la expresión más sublime de los pensamientos nietzscheanos sobre el cinismo no revelados en ningún libro. Sloterdijk se propone enfrentar la *voluntad de poder* y el *nihilismo pasivo*, el *Superhombre* y la razón ilustrada. Analizar la obra de Sloterdijk es revisar la relación de admiración del *ethos* quínico como expresión de la autoafirmación universal y transhistórica. Ese impulso ha sido además oprimido transhistóricamente por el impulso cínico que se opone a él con los mismos métodos pero sin verdad, con objetivos ocultos.

¹⁵⁵ Cf. Niehues-Pröbsting (1988: 206 s.).

2. *Crítica de la razón cínica: estructura.*

Atendiendo a la obra en cuestión, a su análisis formal, la estructura ofrece dos grandes partes. En la primera, hace una presentación bastante elocuente de lo que es el cinismo en su forma moderna, “la falsa conciencia ilustrada”. La Ilustración ha trabajado sobre la conciencia con éxito y en vano atacando las viejas construcciones ideológicas, pero sin tener en cuenta que se han creado otras nuevas que, para más inri, ahora están reflexionadas desde la propia crítica ilustrada. Se presentan en esa primera parte, por tanto, los desenmascaramientos que pretendió la Ilustración y la posterior “autonegación” del proyecto. La solución: la oposición tiene que producirse a través de la insolencia perdida, la que puede luchar dialécticamente contra las nuevas máscaras que ha engendrado.

La segunda parte nos presenta la tipología del héroe. El “quinismo” (*Kynismus*) es, ante todo, materialista y vitalista. Sus métodos se expresan a través del cuerpo, esas partes y gestos que son desvergonzados e insolentes ante el resto (la lengua, la carcajada, el culo, el pedo o los genitales). Esa fisionomía del quínico nos da paso a las tipologías tanto quínica como cínica. Allí nos presenta cinco figuras: Diógenes, Luciano, Mefistófeles, El Gran Inquisidor y el “Ser” como concepto de la filosofía de Heidegger en su obra *El ser y el tiempo*.

Tras presentar los sujetos, nos aporta los escenarios donde se enfrentan: los “cinismos cardinales”, espacios de batalla ideológica (militar, estatal, sexual, medicina, religión y saber) donde el cinismo y el insolente quinismo se muestran como son y se oponen. Finalmente, propone un acercamiento histórico a la República de Weimar como momento histórico donde confluyen los modelos de conciencia de la modernidad alemana.

3. El cinismo moderno: una (triple) definición del fenómeno

El (z)cinismo, en el sentido moderno y peyorativo de la palabra, es fruto de la Ilustración, es *la falsa conciencia ilustrada*.

Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección

sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna crítica (Sloterdijk 40-41).

La conciencia cínica está autoreflexionada, es inmune a la crítica porque ya la ha hecho sobre sí misma, ha sido pensada quínicamente.

Cuando los poderosos empiezan a pensar quínicamente; cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo (ibid. 177).

Sloterdijk describió su momento como un tiempo cínico, un momento de crisis, como lo había sido la República de Weimar, un estado proclive al surgimiento de una actitud vital reinante, el cinismo moderno —*Zynismus*—, un estado generalizado de prepotencia desvergonzada del poder y conocimiento desconsolado de las masas, a saber, la seriedad y la falsa autorreflexión de los nuevos discursos.

Para su definición del moderno cinismo, Sloterdijk parte de Klaus Heinrich (1988 [1962]), hecho poco señalado entre los trabajos dedicados a esta cuestión. Se nutre bastante de su triple definición de cinismo moderno —*Zynisch*—: el cinismo es conocimiento no consolatorio. Sin embargo, lo que a todos fascina de Sloterdijk es la capacidad de unir esta definición no sólo con la Ilustración, sino con todos los estratos de la sociedad para conseguir presentar el fenómeno como un diagnóstico muy efectivo de su momento: el cinismo es el resultado de la Ilustración fracasada y exitosa al mismo tiempo; y con Ilustración nos referimos al desvelo, al conocimiento crítico de la realidad. A continuación veremos cómo las tres definiciones que nos ofrece el filósofo alemán revelan las operaciones de la conciencia, primero de la sociedad, después del poder y finalmente de la anquilosada izquierda progresista de su momento.

Primero, el cinismo es el conocimiento no consolatorio, ese que se topa a diario con el optimismo provocando la decepción constante de aquel que ahora es capaz de observar las cosas tal y como son. Esta neurosis se apodera de la sociedad trabajadora, que es capaz, sin embargo, de acudir a diario a sus trabajos, experimentando a diario esa decepción. Segundo, el poder —los *cynical masters*— han aprendido algo muy valioso

del proceso ilustrado: *el saber es poder*, de modo que son conscientes de la falsedad de sus proposiciones y discursos, pero aun así continúan con su farsa. Ahora, sabedores de las estrategias de la crítica, las emplean para oprimir la conciencia quínica; así completan “la definición perfecta de (z)cinismo” (2003: 177).

Pero aún nos queda una última definición, porque la tercera forma de cinismo se extiende, en palabras de Hayes, “a nociones más generales de la resistencia al poder y la represión” (2016: 85). Este es el ataque frontal al anquilosamiento revolucionario, a los *tótems* de la izquierda y a los académicos que conviven en armonía con el poder. Para Sloterdijk, la estructura de partidos políticos provoca la intersubjetividad de la mentira, el acuerdo en torno a ella. La mentira y el error ya tienen máscara y, a través de ella, se produce la legitimación acordada de la opresión. El cinismo de la izquierda, por tanto, se caracteriza por hacer el juego al poder a través de esa intersubjetividad; en otras palabras, al instituirse crean una nueva máscara de la mentira a través de la una legitimación acordada de esa opresión del quínico, de la fuerza desvergonzada emancipatoria que pretende desenmascararlos. La falsa conciencia ilustrada es entendible entonces como ideología ilustradamente amortiguada contra la crítica, una estrategia defensiva pensada desde la propia crítica y que hace uso de sus armas: la cultura dominante piensa quínicamente para someter al quínico.

Como paradigmas de su exposición del (z)inismo, Sloterdijk toma tres ejemplos: Luciano, *El Gran Inquisidor* y *Fausto*.

Luciano, “la insolencia que cambió de bando”: para Sloterdijk, esta figura representa de forma preclara una insolencia quínica y plebeya que había surgido como crítica de la cultura dominante que se ha tornado en una manifestación reaccionaria y conservadora de la opresión del impulso quínico. Luciano y sus duras críticas de Peregrino y los cínicos callejeros de época imperial son la muestra fehaciente de que el poder usa las armas de la subversión para mantener y legitimar su posición. La retórica lucianesca queda definida por el filósofo alemán como una “sátira señorial” (Sloterdijk 274)¹⁵⁶.

¹⁵⁶ V. Catálogo de cínicos: el cínico prepotente.

En la figura del *Gran Inquisidor* de Dostoievski, se activa una forma institucionalizada del cinismo moderno “próximo a figuras como Hitler, Goebbels, Stalin o Beria” (Sloterdijk 286), que comprende su ascenso al poder como una forma de sacrificio, una misión divina (*ibid.* 288). El poder es una responsabilidad para él que los demás no somos capaces de asumir. De modo que la opresión sobre el quínico está a su vez quínicamente reflexionada, partiendo precisamente de la crítica: lo que hace está mal y lo sabe, pero es necesario¹⁵⁷.

En cuanto a Fausto, se presenta como el saber aburrido, un estudioso absorbido y abocado por el saber teórico que ha perdido el impulso quínico de divertirse aprendiendo. Desea conocer, pero sólo con el objetivo de dominar el mundo¹⁵⁸. El conocimiento es conocimiento en la medida en que es un objeto para el progreso: una cuestión que provoca un consenso social entre clases.

De este modo terminan por unirse las tres definiciones de cinismo: izquierda, derecha, sociedad y poder conviven cínicamente en un espacio de opresión en el que sólo la desvergonzada micción del quínico Diógenes es capaz de romper la baraja. La respuesta sloterdijkiana al cinismo es el contrapoder materialista radical: tomar una distancia crítica e insolente, siempre atenta, una reconquista de la insolencia y el escarnio que arrebatte la seriedad a estos prototipos antes descritos.

4. El quínismo de Diógenes

A ese cinismo moderno le sale al paso el quínismo — con *K*—¹⁵⁹: la pulsión de la subversión plebeya, una tensión cuya manifestación más clara sería el propio Diógenes de Sinope (Sloterdijk 249 s.). Su oposición es dialéctica, una “dialéctica negativa”, concepto filosófico desarrollado por Adorno que se explica por la oposición antitética sin una síntesis superior, pero dejando las contradicciones al descubierto. Diógenes se

¹⁵⁷ V. Catálogo de cínicos: el cínico paternalista.

¹⁵⁸ V. Catálogo de cínicos: el cínico intelectual.

¹⁵⁹ Como ha señalado Baquero (2018), la influencia de los estudios filológicos de la primera parte del siglo XX en Sloterdijk se hacen notar, por ejemplo, en el hecho de que tome aquella distinción propia de la lengua germana de usar dos términos distintos en el uso de la *K* (para el antiguo cinismo) y la *Z* (para la actitud moderna). Su estilo es descarado y estéticamente atractivo.

caracteriza por ser un mordedor más que un soñador idílico en el que la teoría y la praxis “están entrelazadas de manera incalculable”.

Este Diógenes resalta por una relación *quid pro quo* con prostitutas que los demás no pueden llegar a entender: es un asceta, pero eliminando toda relación con el cristianismo; se trata de un ascetismo de la autoayuda a través del “distanciamiento e ironización de las necesidades, cuya satisfacción la mayoría de los hombres pagan con su libertad” (*ibid.* 251); es una mezcla de felicidad, ausencia de necesidades e inteligencia cuya tradición, instaurada por Diógenes en la filosofía occidental, ha permanecido entre nosotros gracias a figuras como el *hippy*. La cita que mejor explica la relación química con el ascetismo es “si él pudiera ser acaudalado sin sacrificar su indiferencia, entonces no encontraría nada que objetar” (*ibid.*). Sloterdijk enfatiza, como después hará Onfray, la vida inteligente y autárquica no necesariamente unida a la pobreza, una forma de vida alegre y jovial del disfrute de placeres sencillos. Se trata de un químico hedonizado en su justa medida, que mantiene intacta su independencia; por tanto, atiende poco o nada a las anécdotas que hablan de la mortificación del cuerpo.

El protoquímico tampoco se siente atraído por la escritura¹⁶⁰, y huye de las etiquetas del existencialismo moderno (como ateísmo). El rasgo más significativo del Diógenes de Sloterdijk es su carácter antiteórico y, por tanto, materialista radical, un sádico. La negación de la retórica y la comunicación institucional es primordial en su quimismo: así, el autor sublima a través del personaje su sentimiento frente a la Academia para ejercer la crítica.

También es antidogmático y antiescolástico, un precedente claro, señala, de Montaigne, Voltaire, Nietzsche y Feyerabend (*ibid.* 254). Sloterdijk no pierde de vista en ningún momento el punto de mira de su aguijón: carga constantemente contra la ciencia que ha dejado de ser jovial, alegre y creativa. Como Blumenberg, se muestra partidario de la muchacha tracia más que de Platón. Su forma filosófica, la anécdota, no puede ser más pertinente para la crítica de la actitud teórica, una forma de *ciencia triste*. Diógenes es la respuesta, una ciencia jovial (nietzschiana) que se opone a toda actividad

¹⁶⁰ Sloterdijk, de forma somera, cuestiona indirectamente que Diógenes escribiera alguna línea, quizás por influjo de Sayre, que es quien más radicalmente ha sostenido en tiempos modernos la atésis de las obras diogénicas establecida en la Antigüedad por Sosícrates de Rodas y Sátiro de Calatis (D.L. VI 80 = fr. 177 Giann.).

en la que las instituciones se sientan cómodas. La Academia ha perdido el impulso alegre de conocer las cosas, de saber. Su análisis del encuentro con Alejandro en Corinto lo deja aún más claro. De hecho, esta anécdota es una prueba fehaciente de lo que tanto Sloterdijk como Foucault quieren de Diógenes. En Foucault, el encuentro con Alejandro es una muestra de la limitación que sobre el poderoso estadista puede ejercer una estética de la existencia libre y consecuente con esa libertad. Para Sloterdijk, esta anécdota supone la oposición antitética del intelectual moderno ansioso de ambición, desesperado por tener algo de reconocimiento o fama, con Diógenes, el intelectual emancipado (*ibid.* 255).

El método quínico de la voluntad de poder, cuya dimensión ilimitada se halla en la anécdota como forma marginal e ilimitada de filosofía, es la *performance*, la *pantomima materialista*. Así, cuando analiza la anécdota del candil en pleno día, no se preocupa en exceso por su carácter más o menos filantrópico, sino por su elemento popular y plebeyo: es el payaso de la Antigüedad y su papel es el de médico de la sociedad (*ibid.* 256 s.). Diógenes quiere mostrar a los demás cómo se debe llevar una vida desvelada. Con el fin de unir Diógenes con su tiempo y con la República de Weimar, el contexto en el que presenta al cinismo antiguo es el de una polis ateniense en crisis, la “decadencia de la comunidad urbana ateniense” (*ibid.* 258 s.). Ese contexto, como en Heinrich, provoca que los ciudadanos empiecen a dejar de verse sólo como tales y empiecen a pensarse más como individuos. Sobre estas condiciones se presenta el apotegma *Soy un ciudadano del mundo* (D.L. VI 63). Esa forma de “razón apátrida” tiene para Sloterdijk un cariz utópico y sobre él trabajan sus pantomimas escénicas. Ese nueva idea de humanidad, la *cosmópolis*, no se encuentra apenas realizada; hasta entonces, “su papel es el de un perturbador” (*ibid.* 260).

El texto de Sloterdijk refleja la tradición alemana de posguerra en la reducción antropológica animal que le costó su descalificación como perro que “él hizo tragarse a los atenienses” (*ibid.*). Diógenes se rige por la leyes de la naturaleza que van “contra la ideología del domicilio agradable de la alienación confortable” (*ibid.* 261). Es un “desposeído” que se define tomando el lenguaje marxista moderno como alguien que niega totalmente la superestructura (*ibid.* 262). Este Diógenes, surgido de los

decepcionados movimientos contestatarios de los sesenta, además de usar un lenguaje marxista, es también hijo bastardo del psicoanálisis y de la teoría crítica.

La articulación de todo lo dicho tiene su punta de lanza política. Sloterdijk toma el *zoon politikon* para plantear una “antipolítica existencial”. Esa reducción antropológica es la propuesta para combatir el malestar de la cultura; y su arma principal es la desvergüenza: el decoro es “la más íntima atadura social que nos liga”; “el animal político quiebra la política de la vergüenza” (*ibid.* 264). Atendiendo al mito fundacional de Zeus-Prometeo y la *aidós*, la tradición sofística en Diógenes se deja ver a través del énfasis en el repliegue, la desvergüenza y la comedia¹⁶¹. Una desvergüenza que se muestra, como señala Sloterdijk, en el ataque frontal a toda política familiar mediante la independencia. Como hijo de la contracultura, Sloterdijk pone especial atención a las anécdotas de la emancipación sexual. Este comportamiento, que desde una perspectiva puritana es desvergonzado, supone para el autor (que conoció en las ceremonias orgiásticas de Baghwan en Puna) una identificación con el personaje que lo acompaña con una visión laxa y creativa del psicoanálisis.

Sloterdijk nos obsequia con un quínico actualizado pero sin perder su esencia y tampoco la perspectiva y el contexto. Como apuesto descendiente de la lectura de Niehues-Pröbsting y Heinrich, conserva la pulsión irónica, la burla y la comedia. Por otro lado, en las antípodas de los Diógenes descritos por Höistad y por Sayre, Sloterdijk pone el énfasis precisamente en la desvergüenza. Y como materialista radical, las anécdotas que elige son las que tienen que ver con lo escatológico e indecente, las anécdotas corpóreas e inmanentes: mear, defecar, peerse, masturbarse o escupir. En cuanto al proyecto quínico, la propuesta es el método: es la retirada burlona, una ética del dejar ir, una forma de *Eurotaoísmo*¹⁶² donde no solo está trabajando Diógenes, sino también Lao-Tse (cf. Korf, 2019: 195). El poder presenta el mundo como un estado constante de cambio y avance; frente a eso, el eurotaoísta quínico se presenta inalterable ante los acontecimientos: distante pero sapiente. El quínico es un apático guerrero que, como en el maestro *Zen*, su existencia despierta es una forma de enseñanza.

¹⁶¹ V. Heinrich (1988), Niehues-Pröbsting (1988), Rudnick (2014).

¹⁶² En 2001 publicó una obra titulada *Eurotaoismo*. Su temática es la crítica del poder como forma de progreso y movimiento en perpetuo progreso.

Sintetizando, el quínico es 1) insolente; 2) antiteórico; 3) un vitalista nietzscheano, que expresa la voluntad de poder antiplatónica de la transvaloración de los valores, pero también un existencialista heideggeriano que plantea una existencia consciente de la muerte que no la rechace o, más bien, que no la aparte de forma cobarde de su inherente relación con la vida; 4) autosuficiente; 5) un materialista radical y, por ende, antiplatónico; 6) un satírico, hiriente y burlón: un cómico dialéctico. Pero esa metodología dialéctica se ofrece en sentido negativo, sin pretender una síntesis superior donde la primera parte esté contenida.

5. Quinismo vs. cinismo (y viceversa)

El retrato maniqueísta que nos ofrece Sloterdijk surge en un período de desencanto y decaimiento debido al desvanecimiento de la contracultura. Asimismo, la oposición binaria entre un cinismo y otro ofrece un lugar muy cómodo para la identificación de un lector que rápidamente se coloca de un lado asintiendo quínicamente. Sin embargo, dicho planteamiento conlleva una serie de dificultades que le han sido reprochadas por distintos comentaristas de la obra. En primer lugar, para Niehues-Pröbsting la proposición dialéctica o polarizada de la cuestión no es novedosa. Esa distinción entre un cinismo bueno y otro malo (*diferencia cínica*) es tan antigua como la misma figura de Diógenes. En otras palabras, entendiendo el cinismo diogénico como un fenómeno de la recepción, la historia del cinismo, insiste, “no aporta medida alguna para semejante distinción, [...] parece depender de una valoración que se atiene a principios externos” (*ibid.*). La apropiación sloterdijkiana, apunta, descansa sobre “esta cómoda y totalizadora dicotomía en la que el cinismo se convierte en una apuesta atractiva para identificarse” (2000: 472-474).

No obstante, la crítica más relevante a su obra viene de la mano de la propia teoría crítica: el Diógenes de Sloterdijk, dice Habermas¹⁶³, está “obsesionado con la negación y las virtudes pasivas de dejar ir” y el *drop-out* (Habermas, 1985: 124). Elude el discurso retórico y, así, termina por vivir “como un parásito de los reclamos de los demás” volviéndose dependiente de la productividad intelectual de sus oponentes (*ibid.*). Esta preocupación la vimos anteriormente en Nietzsche: una postura que asuma

¹⁶³ Habermas (1985).

un carácter reactivo corre el riesgo de perder su libertad de actuar. Hayes también observa esta paradoja: el cínico y el quínico se necesitan el uno al otro al ser el segundo una respuesta inherentemente unida al primero (2016: 84). De modo que —y ahí es donde entran en juego las cosmovisiones taoístas que hemos señalado— el quinismo de Sloterdijk parece presentarse como una respuesta conservadora a todo cambio planteado retóricamente. Precisamente esa catalogación, la de conservador¹⁶⁴, es la que muchos pensadores alemanes han señalado en el filósofo posthumanista.

Finalmente, podemos añadir otra cuestión sobre el tratamiento de la verdad y el desvelo, que es lo que tenemos aquí en juego. Como apuntábamos al principio del capítulo, la preocupación que había imbuido a la teoría crítica en las última décadas era el acceso y tratamiento de la verdad y la intersubjetividad en relación con la razón ilustrada. Las obras de Habermas o Adorno llegaron para atenuar el subjetivismo postestructuralista e intentar poner el énfasis en el intercambio como forma de acceso al conocimiento. Sobre ese marco, Sloterdijk propone romper la baraja por completo: no quiere entrar en ese juego y apuesta por la retirada irónica. El quínico no quiere retórica ni planteamientos provisionales para el debate: su método es el gesto. Ahora bien —y volvemos a acudir sobre Heidegger— como filósofo que ama la revelación de lo oculto, ¿es el método quínico el mejor para acceder a la verdad y al conocimiento? ¿O se trata, como ya han indicado otros autores, de un gesto ensimismado que carece del escepticismo necesario para revelar —*Entbergung*— lo que está oculto? Estas cuestiones, que se relaciona además con el texto de Foucault, las abordaremos al final de este capítulo.

¹⁶⁴ Honneth, discípulo de la Escuela de Fráncfort, a raíz del artículo que Sloterdijk publicó en el diario conservador *Fränkforter Allgemeine Zeitung* en 2009 un artículo titulado “la revolución de la mano dadivosa” en el que calificaba al Estado social alemán de, “cleptocracia institucionalizada” y proponía la abolición del IRPF. Para Honneth, se trata de la “traducción filosófico-mediática” del eslogan electoral del Partido Liberal (FDP) “más libertad y menos Estado para los acomodados” (Poch, 2009).

8.5.2. Michel Foucault

Antes de nada, tenemos que hacer notar la existencia de brillantes trabajos que se han dedicado exclusivamente a la relación entre Foucault [1925-1984] y el cinismo antiguo¹⁶⁵. Nosotros vamos a enriquecer nuestro trabajo con sus estudios e intentaremos destacar diversas cuestiones relevantes para nuestro cuadro histórico y sus posterioridades.

Michel Foucault nació en 1925 en Poitiers, Francia, y murió en París en 1984 a causa del SIDA que había contraído años antes. Precisamente ese año estaba ocupado en sus conferencias en el *Collège de France*, en las que se produce su principal estudio y reflexión sobre el cinismo antiguo. Durante esas clases, ya avisa de que el curso ha empezado más tarde porque se encontraba “realmente enfermo”. De hecho, es muy consciente de la gravedad de su estado de salud, lo que hace que tomen especial relevancia los temas del *cuidado del sí*.

En primer lugar, existen varios textos o trabajos de Foucault dedicados al cinismo. El más importante de entre ellos son los cursos impartidos durante 1984 —murió en junio de ese mismo año—, transcritos y publicados bajo el título *El coraje de la verdad*¹⁶⁶. La primera vez que habló de los cínicos fue en una conferencia en Tokio en 1978, titulada *La filosofía analítica de la política*. En ella, el filósofo francés, a través del prisma de la escuela analítica anglosajona, habla de tres formas de *parrhesía* que son capaces de enfrentar al poder “excesivamente” acumulado: el consejero valeroso, la ironía socrática y la *parrhesía* cínica; justo desde ese punto va a partir su investigación sobre el cinismo. En los años posteriores a este 1978, Foucault hará referencia al cinismo en diferentes ocasiones¹⁶⁷. Nosotros, sin embargo, nos centraremos de su obra principal *El coraje de la verdad*.

Foucault ha sido uno de los grandes filósofos del siglo pasado, no sólo por su gran producción literaria, sino por haberse dedicado a reflexionar sobre la existencia humana y a buscar fórmulas para vivir mejor; de ese método de indagación sobre *autoprácticas*

¹⁶⁵ Chaves (2012), Freitas (2019).

¹⁶⁶ La edición que manejamos es la traducción de Pons, Foucault (2010).

¹⁶⁷ Para esta cuestión, v. Freitas (2019: cap. 3)

de la existencia surge su interés por el cinismo antiguo. Sus estudios se centraron en el triángulo conocimiento-poder-sujeto que nunca perdió de vista¹⁶⁸, aunque existe contraste de opiniones: existe un acalorado debate en torno a la última producción investigadora de Foucault; de hecho, debemos comenzar nuestra exposición por el llamado debate del *último Foucault*. En el centro de la disputa se encuentran principalmente sus últimos cursos en el *Collège de France*, precisamente donde se ocupa del cinismo de una manera más profunda. *Grosso modo*, dentro de esa discusión encontramos, de una parte, los que piensan que el filósofo francés decidió llevar a cabo un “retorno” —una huída del presente— a los griegos e incluso una ruptura con sus objetivos anteriores: la búsqueda y la práctica de la libertad. Esos análisis observaron una ruptura entre el Foucault temprano y el tardío. De otra parte, encontramos autores que defienden los nuevos estudios en torno a las *estética de la existencia* como una continuidad de esa tensión saber-poder que orientó a Foucault durante toda su vida. Para Freitas, verdad, poder y moral cierran la triangular inquietud siempre que se siempre presentó en su carrera (2019: 538). De modo que volver la vista a los antiguos no es sólo un intento de “búsqueda de materiales y propuestas que puedan facilitar la resolución de nuestras más acuciantes preguntas” (Lópiz, 2008: 52), sino que ese interés práctico forma parte de una indagación y preocupación por la verdad y la libertad en un intento de elaborar una *genealogía del activismo político y el sujeto*; las afirmaciones de Foucault sobre la veracidad de los cínicos son un antídoto contra el poder.

Así las cosas, el estudio de Foucault sobre el cinismo antiguo se inscribe dentro de la búsqueda e indagación sobre el *sujeto*: trazar una genealogía del sujeto mediante el análisis de las *autoprácticas*, de las *técnicas de sí —tecnologías del yo—*. Como observa Gros, Foucault no presenta las *autoprácticas* como una innovación conceptual, sino más bien como principio organizativo de toda su obra y como hilo conductor de sus primeros escritos (2004: 627; Saar, 2007: 236). En este contexto, es posible señalar, como ha sugerido Korf, que Foucault otorga a los cínicos un papel central en sus últimas conferencias: el cinismo hace de su existencia *una aleturgia, una manifestación de la verdad*. Esas tecnologías del yo, por tanto, no son otra cosa que un conjunto de ejercicios éticos aplicados sobre uno mismo con el fin de “transformarse y descubrirse”,

¹⁶⁸ Sobre esta cuestión, v. Flynn (1987).

que “son rastreables en la literatura clásica” —he aquí la hermenéutica del sujeto— y que “dejan al descubierto una cierta subjetividad” (Freitas, 2019: 539)—. En este sentido, hay que reivindicar la figura de Heidegger y su tratamiento de la *alétheia* —lo que no está oculto—. Frédéric Gros, editor de *El Coraje de la verdad*, señala la relación entre ambos autores a partir de esta noción griega de verdad: “es un diálogo secreto” entre ellos. En Heidegger, la *alétheia* funciona como una forma de reivindicación del acceso al conocimiento como acto de descubrimiento de algo que está oculto. Así, el ideal de filósofo que boceta Heidegger es aquel que siempre camina en la dirección de revelar, de buscar claros en el bosque que desvelen (convierta en no-oculto) la verdad no conocida. Foucault retomará esta noción de verdad para desarrollar el concepto de *vida verdadera* desprendiendo la tradición metafísica heideggeriana para desarrollarla como estética de la existencia —desde el cuerpo—.

Por otro lado, este interés en los cínicos, o más bien ese interés en las autoprácticas filosóficas, tiene un inspirador de gran categoría: el excelente trabajo filosófico —en toda su dimensión teórica y práctica— de Pierre Hadot, titulado precisamente *Ejercicios espirituales*¹⁶⁹, deja de manifiesto algo que también compartía Foucault: la Grecia postclásica y helenística es la época de oro de las prácticas del sí mismo. El libro de Hadot es un cambio de paradigma en la comprensión de la filosofía antigua: su labor no es otra que tomar la filosofía antigua como una fuente inagotable de formas filosóficas que pueden ayudar al sujeto a mejorar como persona. Y sobre esta fórmula acomete Foucault el estudio de Diógenes y el cinismo. Tal y como ha señalado acertadamente Freitas, en los cínicos se observa que el ejercicio —*áskēsis*— y el resultado se entrelazan llevando a una posición más extrema de la propuesta socrática: ponen en marcha la vida filosófica corporizada. No se distingue el ejercicio y el progreso vital, se produce una extrema vinculación entre discurso y acto parresiástico; la *parrhesía* cínica es lo que Freitas ha denominado “homofonía cínica” (2019: 131 s.).

Por último, en referencia al contexto de creación de las conferencias en el *Collège*, debemos señalar, como en el caso de Sloterdijk, los debates en torno a la Ilustración. El Diógenes de Foucault, como el del alemán, bosqueja un proyecto ilustrado en su crítica

¹⁶⁹ Sobre la aplicación de la filosofía práctica de raíz helenística en nuestro tiempo, v. Pià Comella y Senard (2020).

de los velos en pro de la emancipación. Sin embargo, la transformación que propone es subjetiva, existencial y sólo a partir de ella transpone a su elemento filantrópico, la enseñanza del vivir bien: el cuidado del otro. Ese *Otro* es el que asume aquí objeto de la crítica; en Foucault no vamos a encontrar una descripción del cinismo moderno. Tampoco nos va a explicar cómo ser un cínico hoy, eso lo harán otros seguidores intelectuales de su trabajo, como Onfray. Foucault busca genealogías del sujeto, ejemplos y estrategias de resistencia rebelde. Así, como señala Lópiz, las lecturas de la Ilustración que realiza Foucault deben ser comprendidas “a raíz de la revelación cínica” (2008: 60).

1. *El coraje de la verdad*

Bien, hay algo que debemos señalar antes de continuar, al leer la obra, nos percatamos rápidamente que va avanzando en su investigación a medida que dicta sus conferencias, algo muy habitual en los seminarios franceses. Por poner un ejemplo, en su clase del 29 de febrero, habla sobre algunas lecturas como la de Gehlen, Tillich, y cita de pasada a Sloterdijk —admite no haber leído su *Crítica de la razón cínica*—; sin embargo, en su siguiente clase del 7 de marzo, comienza hablando de la obra de Niehues-Pröbsting, y señala que está mejor formada y documentada que las anteriores. Él era conocedor del potencial del cinismo antiguo para sus estudios. Pero, a medida que avanza en su nueva investigación de las fuentes, fuera del marco de los grandes estudios del siglo XX, va entusiasmándose por momentos. En *El Coraje de la verdad* hallamos un valioso documento: una forma de guía de investigación sobre el cinismo antiguo y de cómo el filósofo francés va avanzando en el desarrollo de su propia concepción de cinismo. Como decíamos, él sabe de su potencial, queda demostrado en ese primer trabajo de 1978, pero su visión de ellos, como ocurre durante sus cursos en Berkeley, está limitada por los pocos textos de que dispone. Ese primer cinismo está influido genealógicamente por el texto de Farrand Sayre¹⁷⁰, una cuestión que por otra parte constriñe esa visión más creativa del parresiasta que sí es palpable en el curso del *Collège*¹⁷¹. Sus conferencias anteriores, formadas principalmente a través de la lectura

¹⁷⁰ Pero que, por otra parte, le aporta la idea de que la tradición socrática.

¹⁷¹ V. Freitas, apartado 2.

de los estudios y no de las fuentes, adolecen de la amplia visión que otorga la consulta directa de las fuentes.

2. Las tradiciones presentes en el Diógenes de Foucault

El Diógenes de *El coraje de la verdad* presenta un claro signo socrático, pues su punto de partida de la hermenéutica de los textos platónicos. Su *parrhesía* es la franqueza socrática radicalizada, una *aleurgia*, una expresión vital verdadera donde palabra, acto y verdad confluyen y se difuminan dando luz un personaje filosóficamente único. En esa suerte de herma bifronte, el Diógenes foucaultiano es un filántropo, un enseñante cuyo método es mostrarse sin máscaras, desposeído, social. Si en Sloterdijk ese rostro sería el de bufón hiriente, objetor de conciencia pero también un desertor de la vida política, en Foucault es un “funcionario público de la humanidad y de la universalidad ética” (*Coraje* 314): es un filósofo militante, un paradigma de la vida filosófica comprometida.

Como para Hadot, la recuperación foucaultiana de la noción de filosofía antigua responde a la simple pero inaprensible pregunta ¿cómo puedo vivir mejor? Ser mejor persona pasa por ser más honesto. En este punto encontramos la verdadera preocupación de Foucault, la razón por la que se dedica al tema: la cuestión de la *Otra vida* posible, una vida honesta y transparente que se presente como alternativa (no)ideológica a la Ilustración. A su parecer, la historia de la filosofía occidental contiene dos grandes debates fundadores: 1) la tradición metafísica: el tema del *Otro mundo*, deducible del texto socrático del *Alcibíades* y el de por qué debe ocuparse de sí. Y 2) la tradición estética-existencial presente en el tema de la *Otra vida*, que se entiende a través del texto del *Laques* socrático y el cuidado del sí mismo. El cinismo se inscribe en la tradición de la estética de la existencia, de las tecnologías del yo. Tanto es así que encuentra esta forma de propuesta existencial como una forma de “categoría transhistórica” que atraviesa la historia de Occidente. Esta cuestión ha sido vista e interpretada así por pensadores posteriores como su tocayo y compatriota Michel Onfray, quien puso en marcha su famosa y controvertida *Contrahistoria de la*

*filosofía*¹⁷². Esta obra es entendible a través del autor que nos ocupa, Foucault. En su clase del 29 de febrero, apunta que el cínico es una *categoría transhistórica* “que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. Hay un cinismo que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales” (*Coraje* 187). Esta categoría se puede rastrear en, “al menos”—y esto es importante puesto que nos da pistas para continuar—“tres soportes de transferencia”: el ascetismo cristiano, la militancia en los movimientos revolucionarios y la vida del artista. Todos ellos se contemplan así como formas de existencia que mantienen un nexo doctrinal relevante con la actitud cínica.

Siguiendo con Foucault, dentro su terminología, Diógenes se inscribe dentro de esa tradición estética-existencial. Esta visión se observa con claridad a partir de la crítica que él mismo efectúa sobre los textos alemanes de posguerra en su clase de 29 de febrero: según Foucault, el excesivo énfasis en la autoafirmación individualista extrema hace que aquellos dejen de lado el aspecto más reseñable de su filosofía, la relación con la verdad y cómo ésta se imbrica en un compromiso de cuidado del otro. Si recordamos el contexto de debate en el que se inscribían Sloterdijk/Foucault, era precisamente el de la crítica de la ideología como ciencia que pretende un acceso colectivo a la verdad. Para el filósofo francés, sin embargo, sólo a partir del autogobierno parresiasta (*tecnologías de yo*) se puede proceder al cuidado del otro (elemento filantrópico): Sócrates, tras mucho indagar, admite no haber llegado al conocimiento, aportando un *ethos* digno de elogio, ejemplar para sus interlocutores y, en ese momento, aprendices. Sólo de ese modo, el maestro de Platón es capaz de completar su proceso de enseñanza: la asunción sincera de su ignorancia.

3. El cínico de Foucault

En *El Coraje de la verdad*, el cínico tiene una empresa filosófica noble: es un abanderado de la verdad, un parresiasta. Así que las indagaciones filosóficas que

¹⁷² Tres volúmenes de esa *Contrahistoria* de Onfray a la que aludíamos que se esfuerzan por seguir esta línea de estudios son 1) *El cristianismo hedonista* (Libro II); 2) *Los libertinos barrocos* (Libro III); y 3) *Los ultras de las Luces* (Libro IV). Pero además, el Diógenes de Onfray se planteará como un dadaísta filosófico cuya obra de arte es la puesta en práctica de su vida de filósofo, v. Onfray (2008).

conducen a esta resolución tienen que partir necesariamente de la antigua noción de *parrhesía*: ¿cuál puede ser la forma de vida que sea tal que se practique el decir veraz? (*Coraje* 246).

En palabras de Foucault, la *parrhesía* se define como la práctica del hablar con franqueza (*Coraje* 26): “decir la verdad sin disimulación, ni reserva, ni cláusula de escusa, ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla” (*ibid.* 29). Pero, ¿qué es la verdad, *alétheia* y *alethés* (lo verdadero)? Entonces comienza a desentrañar el concepto de verdad en Platón¹⁷³. Foucault indaga en los textos y determina que existen cuatro elementos determinantes de lo verdadero: en primer lugar, algo verdadero es algo que “no está oculto, que no está disimulado”; en segundo lugar, lo verdadero es algo “sin adición ni complemento”; tercero, la verdad es recta, sin desvíos ni repliegues que la disimulen; y cuarto, algo verdadero tiene que poder mantenerse más allá de todo cambio (*Coraje* 232 s.)¹⁷⁴.

Así las cosas, y teniendo Foucault como propósito el hallar paradigmas de valentía en torno a esa noción de estética de la existencia, su siguiente paso es el de determinar qué es una vida verdadera —*Alethés bíos*—. A partir de la definición de verdad, extrae su definición: 1) una vida no disimulada, transparente, sin sombras; 2) no mezclada, no ambivalente (unas veces ociosa, otras ocupada; unas veces recta, otras viciosa); 3) una vida recta, acorde a los principios que la rigen; y 4) en relación con el punto anterior, esa vida debe escapar a la perturbación, al cambio, debe mostrarse impávida a las coyunturas de su entorno.

Determinados ya los conceptos de verdad y vida verdadera, Foucault se percató de que *parrhesía*, verdad y vida verdadera van de la mano en los cínicos de una forma inusitada, muy paradigmática: el parresiasta tiene una relación vocacional con la verdad que se expone (se revela irrefutablemente verdadera) mediante su contexto de actuación. Michel Foucault describe tres momentos, tres tipos de *parrhesía*, que reflejan la verdad en tanto que colocan al parresiasta en una situación de vulnerabilidad para la que se precisa de un arrojo notable. Una primera *parrhesía*, de tipo político, está asociada a

¹⁷³ Recordábamos anteriormente la relación con las indagaciones heideggerianas en torno a la verdad en la Antigüedad.

¹⁷⁴ Aquí encontramos ese vínculo con Heidegger del que hablábamos.

consejeros, cortesanos o demócratas que se atreven a decir algo diferente de lo que el príncipe o la asamblea hayan dicho (*Coraje* 245). La segunda modalidad la denomina —”ironía socrática”—, y tiene que ver con la *mayéutica*, destinada a intentar hacer saber a los demás lo que no conocen (*ibid.*). Y, por último, y más importante, la valiente modalidad cínica —”escándalo”— consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios (*Coraje* 246). En ninguna de las circunstancias, el parresiasta consigue nada a cambio, salvo mantenerse firme en sus obligaciones con la verdad: es un funcionario de la humanidad; por contra, y como fruto de esa vocación, el parresiasta arriesga su vida. ¿En qué se diferencia, por tanto, la *parrhesía* cínica de las demás? En el elemento existencial; mientras los otros arriesgan su vida con sus palabras, el cínico lo hace exponiendo su vida misma (*ibid.*). En otras palabras, la *parrhesía* cínica consta de un trabajo previo de delimitación de la vida filosófica más sincera y honesta para después ponerla en marcha a través de la escenificación; el rasgo característico de la *parrhesía* cínica es la puesta en escena de una vida coherente con el pensamiento y con la palabra dada.

La gran tesis foucaultiana sobre el cinismo es simple y, a la vez, sumamente compleja y sutil: la *parrhesía* cínica se pone en marcha mediante la exposición veraz de la propia vida en concordancia absoluta con la palabra dada —“homofonía cínica” (Freitas, 2019: 131 s.)—.

A ojos de Foucault y su hermenéutica de los textos antiguos, la filosofía cínica se entiende a través de cuatro principios rectores: (1) un armazón, “una preparación para la vida”; (2) la regla del “ocúpate de ti mismo”; (3) la exclusiva preocupación por los conocimientos útiles, y (4) la vida conforme a los principios que se plantean. A esos principios base, el francés agrega ese quinto elemento descrito mediante el lema *parakharattein to nómisma* (*Coraje* 250 s.). Durante su progresiva exposición, se hacen notar las influyentes y brillantes lecturas de las que Foucault se nutre. Podemos leer entre líneas las ideas de Niehues-Pröbsting en la distinción de tradiciones y en la preocupación por este episodio de la vida de Diógenes. Foucault se decanta por tomar el sentido metafórico (aunque señala las diversas lecturas en otros lugares de su texto): alterar la moneda es “el principio más fundamental y característico de los

cínicos” (*ibid.*). Recordamos: una moneda que sirve para evaluar la moneda corriente, para reacuñarla; a saber, demostrar su verdadero valor. Desde el planteamiento cínico de la *Otra* vida, las filosofías imperantes y los comportamientos sociales aceptados quedan desnudos, susceptibles de ser objeto de crítica. La alteración de la moneda, la reacuñación, se entiende entonces como una continuidad carnavalesca: una forma de “eclecticismo invertido”, un espejo roto donde el resto de filosofías se reconocen con recelo; el cinismo es una guerra contra las filosofías (*Coraje* 246).

En este punto se presenta otra de las grandes tesis propuestas por Foucault: el cínico foucaultiano (de propósitos posmodernistas), se erige como una filosofía que nos permite desenmascarar a las demás. Dicho método funciona del mismo modo que, por ejemplo, el pensamiento *queer*: oponer con el fin de encontrar y señalar las contradicciones de lo que se asume como norma.

Desde este “eclecticismo invertido”, los caracteres del *bíos kynikós*, del perro, se explican a través de esa verdadera vida que no es sino la inversión (la reacuñación) de todos y cada uno de los cuatro requisitos del *alethès bíos* platónico presentes en las filosofías helenísticas. En su etología, el can muestra 1) una vida de impudor —*anaideia*—; 2) una vida indiferente —*adiaphorós*—; 3) una vida ladradora, de distinción y discriminación —*diakritikós*— y 4) una vida de servicio, de perro guardián —*phylaktikós*—.

Desde estos presupuestos, la *parrhesía* cínica se plantea como una continuación de la vida verdadera (a partir del concepto platónico de *alétheia*) pero aplicando sobre ella un *eclecticismo invertido*, reacuñando esos principios:

1) La vida verdadera es aquella que se lleva sin disimulo y, por tanto, no se ruboriza ante nada. La indagación foucaultiana en los textos antiguos determina que la vida no disimulada fue una temática trascendental en la Antigüedad¹⁷⁵. La transvaloración cínica de esta cuestión se produce a través de la dramatización; ya no se trata de un ideal, sino que se materializa, “es la puesta en escena de la vida en su realidad material cotidiana: bajo la mirada concreta de los otros, de todos los otros o, en

¹⁷⁵ Foucault señala otros ejemplos: Platón en el *Fedro* y el *Banquete*, Séneca y el *feedback* de la mirada amiga, Epícteto y el examen de la divinidad interior (cf. Foucault 263 s.).

todo caso, de la mayor cantidad posible” (*Coraje* 265)¹⁷⁶. En resumen, la inversión cínica dramatizada de la vida sin disimulo da como resultado la desvergüenza cínica — *anaideia*—. El cínico se muestra ante los demás tal y como es, no siente vergüenza y, por ende, no tiene que disimular o actuar de un modo distinto al que quisiera (disimulado).

2) El segundo aspecto de la vida verdadera que el cínico invierte es la *vida sin mezcla*, la pureza, libre de todo aquello que la perturba. En los cínicos, esta inversión tiene lugar mediante el principio de la indiferencia —*adiaphorós*— cuyo resultado es la total independencia. La inversión dramatizada y corporizada de esa imperturbabilidad da como resultado la pobreza física y material como forma de vida (*Coraje* 269 s.). Esa pobreza tiene un carácter, como ya hemos dicho, material y, por tanto, real; pero también es una pobreza activa e indefinida. Es real por cuanto se produce “un despojamiento de la existencia que se priva de los elementos materiales a los cuales está tradicionalmente ligada y de los que por lo común se cree que depende”: vestimenta, hábitat reducido, alimento y posesiones. Por otro lado, es activa porque no se conforma con la indiferencia, sino que se hace visible mediante la dramatización y exposición visible de esa pobreza: la pobreza es una conducta. Finalmente, esta pobreza es “infinita”, nunca encuentra un nivel de satisfacción total, “sigue buscando sin cesar despojamientos posibles”¹⁷⁷. A raíz de la estética de la pobreza, Foucault observa “efectos paradójicos” que serán de gran importancia. Por todo lo anterior, esa pobreza visual —representada, dramatizada— convierte la forma de vida del cínico en un exponente de “fealdad, dependencia y humillación”, introduciendo una ética y conducta cuyos valores son la fealdad y la desdicha (*Coraje* 272). Pero es que además esa incansable búsqueda los hace encontrarse a menudo con la esclavitud, por la que expresan una aceptación directa y positiva¹⁷⁸. Como se puede apreciar, Foucault es

¹⁷⁶ Foucault toma las anécdotas diogénicas de exhibicionismo público, por ejemplo, D.L. VI 69; y también del tebano Crates e Hiparquia, D.L. VI 96.

¹⁷⁷ En referencia a esta cuestión, Foucault cita la paradigmática anécdota de la escudilla (D.L. VI 37 = fr. 158 Giann.).

¹⁷⁸ Foucault cita la anécdota D.L. VI 29 (Foucault, 273). En textos como el de García González (1979), se presenta la actitud cínica sobre la esclavitud como un rechazo en el sentido de libertad negativa; esa situación no es capaz de limitar su soberanía, por ello se enfatizan las anécdotas de Manes y su condición de esclavo privilegiado.

capaz de enlazar todos los elementos propios de la actitud diogénica a través del hilo conductor del *alethès bíos*. La vida mendicante es la expresión de la pobreza llevada al extremo, una forma de vida que, unida a la dependencia y la pobreza, dieron como resultado el deshonor y la humillación —la *adoxia*—, mala fama y reputación¹⁷⁹. La inversión cínica de la independencia es la humillación, una forma dramatizada de la pobreza performativa, real y activa, expuesta y relacionada con el resto de habitantes del lugar.

3) El tercer elemento de la vida verdadera es la *vida recta*, en consonancia con los principios rectores de uno mismo. En el cínico, esos principios sólo se apoyan en la ley natural (*Coraje* 276) para rechazar todo aquello recubierto con el velo de la cultura. De modo que así consigue hablarnos de otro fundamento doctrinal del cinismo: el rechazo de las convenciones, leyes e instituciones griegas (matrimonio, familia, etc.) así como los tabúes, prácticas alimentarias y ritos. Aquí es donde Foucault pone en juego el concepto de animalidad que había encontrado en lecturas como las de Gehlen, Heinrich o Niehues-Pröbsting, una reducción antropológica. El animal se convierte en un modelo de conducta¹⁸⁰ que provoca la reflexión, la autocrítica y la constante búsqueda de distinción de la verdadera vida libre de incoherencias —la vida *Otra*—.

4) El último punto de inversión es el de la *vida inmutable*, que no está sujeta a cambios: la *vida soberana*: “una verdadera vida como ejercicio de la soberanía sobre sí que es, al mismo tiempo, beneficio para los otros” (*ibid.*). La dramatización de esta vertiente de la vida verdadera se define mediante la “afirmación arrogante de que el cínico es rey” (*ibid.* 286), un rey que se afirma ante los reyes terrenales —un *antirrey*¹⁸¹. La anécdota que trae a colación Foucault es, como no podía ser de otro modo, el dudosamente histórico y a la vez mítico¹⁸² encuentro Diógenes-Alejandro. La versión

¹⁷⁹ Foucault revisa el artículo de Daniel H. H. Ingalls (1962) “Cynics and Pasupatas: the seeking of Dishonor”. Señala la posible influencia oriental de este concepto de práctica del deshonor, como ya hiciera a propósito de las tesis de Sayre en otras conferencias anteriores (v.). El deshonor es una actitud opuesta de todo punto a la moral griega.

¹⁸⁰ Foucault recurre a las clásicas anécdotas usadas al respecto, v. D.L. VI 40; Pseudo-Diógenes, *Cartas* 16.

¹⁸¹ El cínico muestra cuánto de “ilusoria y precaria” es en realidad la posición de esos reyes “terrenales”.

¹⁸² Histórico en tanto que no hay pruebas de que no se produjera; y mítico por las diferentes y cambiantes versiones de dicho encuentro.

que toma es la del *Discurso IV Sobre la realeza* de Dión de Prusa¹⁸³. Desde esta perspectiva, Foucault va a conectar la cuestión primero con Heracles y, a partir de él, con los grandes emblemas que a su parecer expresan la filosofía y estética existencialista cínica en las posterioridades del cinismo: la *resistencia* y la *militancia*. Esta asimilación entre militancia y cinismo es creada a partir de la puntualización antitética de las diferencias entre ambos reyes, el rey terrenal Alejandro y el rey verdadero Diógenes: primero, la necesidad de un aparato represor *versus* la ausencia total de necesidades; segundo, la herencia patriarcal *versus* la herencia del propio Zeus, cuya legitimación es la propia naturaleza; y tercero, para que Alejandro sea rey debe prevalecer sobre sus adversarios *versus* Diógenes, que sólo debe vencer sobre sí mismo (*Coraje* 289 s.). Así nos damos cuenta de que el Sinopense es un rey “irrisorio”, ignorado y con la abnegación como blasón principal. A través de esa abnegación regia, el cínico adquiere, en el texto de Foucault, una misión combatiente y asistente a la vez. Aquí es donde el cuidado de *sí* mismo evoluciona por transposición en cuidado del *otro*. El rey cínico combate por sí y por toda la humanidad, tal y como hizo Heracles, el gran modelo cínico de rey: el hijo de Zeus “tiene que limpiar el mundo y, en cierto modo, carga a costas con la fealdad y con la infamia de la humanidad” (*ibid.* 294). Este funcionariado de la humanidad es el que representa la última inversión cínica de la vida soberana, la *militancia*, pero con una salvedad: mientras que la militancia propia no sólo de la actualidad política o la Antigüedad filosófica sectaria es cerrada, en el cinismo es “un militantismo abierto y universal” (*ibid.* 298). Diógenes es el perro guardián de la humanidad.

4. Aportación foucaultiana al cinismo contemporáneo

La recuperación foucaultiana de Diógenes parte del decepcionante resultado del movimiento contracultural: la consolidación de la intersubjetividad de la mentira como forma de actuación política occidental, de la razón instrumental. Inspirado en Hadot y conocedor de la cercanía de su muerte, Foucault decide continuar sus estudios sobre el poder desde la estética existencial contenida dentro de la pregunta ¿cómo ser mejor persona? Sus indagaciones hermenéuticas en los textos antiguos lo conducen a una

¹⁸³ V. *Discurso sobre la realeza*.

revisión del cinismo antiguo con fines postmodernos: Diógenes encarna una modalidad de *parrhesía* excepcional en la que palabra, verdad y vida confluyen. La filosofía cínica se entiende entonces como un paradigma de tecnologías del yo, de cuidado de sí mismo que, en su carácter social y expresivo, transpone a un cuidado del otro. El cínico no sólo expone su palabra a los demás, sino que al hacerlo está exponiendo una forma de vivir que está en completa consonancia con la palabra dada; Diógenes es un funcionario de la humanidad, un Sócrates performativo o, en términos etológicos, un perro guardián (*phylaktikós*). Asimismo, los caracteres de la filosofía cínica se presentan como un eclecticismo invertido del resto de filosofías, por lo que se muestra ante ellas como un espejo roto, un denunciante de sus contradicciones. Dicho de otro modo, al contener elementos doctrinales de otras filosofías helenísticas pero llevados al extremo, a la radical expresión de la verdad y la vida en el cinismo sirve a Foucault para el postmoderno propósito de subrayar las fallas en esos otros sistemas éticos o ideológicos que se presentan como verdaderos. En definitiva, esta forma de contrapoder ético vital encarnado es entendido por el filósofo postestructuralista como un fenómeno de dimensiones transhistóricas, una forma de pulsión universal no tan fácil de encontrar en la historia de Occidente. Esa catalogación del método cínico como transhistórico es otra de las grandes aportaciones de Foucault al cinismo contemporáneo.

8.5.3. ¿Un diálogo Sloterdijk-Foucault?

Como señalábamos más arriba, el hecho de que ambos autores, sin saber de sus respectivas investigaciones, se ocuparan del cinismo con esa sincronía es un hecho nada desdeñable. El filósofo alemán Benedikt Korf, en un ejercicio de necesaria imaginación, lanzó una pregunta al aire: “¿qué habría captado Foucault sobre Sloterdijk si lo hubiera leído en 1984? ¿Y qué habría hecho Sloterdijk influenciado por Foucault?” (2019: 197). Nunca podremos saberlo, Foucault murió ese mismo año 1984. Quién sabe si podría habernos dicho algo más tras esas últimas palabras con las que cerró el curso: “es demasiado tarde” (*Coraje* 348). En sentido inverso, la influencia de la recepción foucaultiana se dejó notar posteriormente en Sloterdijk, aunque no con la temática cínica de por medio. La obra publicada en 2009 *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*¹⁸⁴ [*Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica* (2012)], ya desde su mismo título, es una alusión clara a las aportaciones de Michel Foucault sobre el ejercicio filosófico de la estética de la existencia.

Podemos intentar entender cómo se relacionan ambos textos: ¿cómo puede mejorar un texto a través del otro? En el capítulo dedicado a Foucault, hablábamos de las dos grandes tradiciones filosóficas occidentales en Sócrates. Por un lado, se halla la tradición metafísica entendida a través de la metáfora del *Otro mundo*, de por qué se ha uno de ocupar de sí mismo de forma correcta. Por otro lado, se encuentra la tradición existencial de la *Otra vida*, de la que se ocupa la filosofía diogénica. Ambos textos se inscriben dentro de esta segunda tradición: el impulso cínico es una forma de transparentación afanada en exteriorizar una forma de vivir verdadera, una vida *Otra*. Al mismo tiempo, sus respectivos Diógenes no dejan de señalar esa otra vida no verdadera, denunciando sin ambages el carácter oculto de sus pretensiones no mediante la palabra, sino a través del gesto, de la praxis: de la encarnación de la propuesta. El bufón quínico practica la pantomima materialista; el funcionario de la verdad, la inversión teatralizada. La translucidez de sus propuestas está basada en una autoexposición que evidencia la mentira ajena: “comparten ese impulso cínico, la vida ‘real’, una vida que al cruzar los límites acaba rompiéndolos” (Korf, 2019: 197). En esa misma exposición estética-

¹⁸⁴ Publicada en 2009 en Fráncfort Suhrkamp.

existencial, el impulso cínico está arremetiendo contra toda imposición basada en una relación de poder que, a sus ojos, es irrisoria.

Con Foucault, [scil. Diógenes] es el filósofo que se enfrenta al hombre de poder político encarnado por Alejandro; en Sloterdijk, Diógenes representa al hombre libre que ignora las reglas de la sociedad civil del mismo modo que se niega a aceptar las limitaciones escolares de las escuelas filosóficas establecidas” (Lang, 2010: 175-176).

Por tanto, la relación entre saber y poder es lo que está aquí en juego, como también en todos los debates en los que subyace la razón ilustrada. La trayectoria filosófica de Foucault tiene como tema central la relación entre el saber y cómo usarlo. En la *Crítica* sloterdijkiana encontramos esa misma preocupación; el filósofo alemán define su libro como una “meditación sobre la máxima el saber es poder” (Sloterdijk 14). Es en este punto donde se puede concluir que un trabajo es más entendible a partir del otro y viceversa. El saber y la razón, como proyecto ilustrado, pretendían esa emancipación del ser humano, esa salida de la minoría de edad. En el cinismo, tal y como fue tomado por los ilustrados, Diógenes se convirtió en un emblema de esa actitud crítica emancipadora. Pero justo en ese momento, aparece la cuestión más determinante: ¿cómo actuar? Y la crítica debe tomar uno de dos caminos: (1) usar el conocimiento para seguir dominando, incluso apartándose de esa relación con la verdad, o (2) usar su conocimiento para convertirse en un *funcionario de la humanidad*, haciendo uso con valentía de esas verdades para sí y para los demás. Es en este escenario, como señala Hayes (2016), donde “la interacción del cínico con el poder sería el lugar de una ruptura dentro del concepto de cinismo [...], la observación comúnmente aceptada de que el cinismo (*Zynismus*) de la era actual proviene de una desilusión con los ideales de la Ilustración está efectivamente bien fundada” (*ibid.* 89). Así es en efecto: es desilusión y decepción social, pero también perversión asociada al poder y a la acumulación material. Y es justo en este punto donde emergen las recuperaciones diogénicas de ambos autores en todo su esplendor: (1) el bufón jovial y taoísta que se distancia socarronamente del poder evidenciando sobremanera la complicidad de la izquierda en la formación de la intersubjetividad de la injusticia, y (2) el noble filósofo filántropo cuya *parrhesía* es tan denunciante de las injusticias como pedagógica y emancipadora.

Las pretensiones del impulso cínico en Sloterdijk y Foucault son desvelar una mentira a través de una existencia verdadera como en todas las evocaciones que de ese impulso se hacen. Pero la cuestión es encontrar una forma de contrapoder que, a su vez, no pueda ser objeto de una nueva transparentación que lo invalide. La recuperación cínica puede ser entendida entonces a la luz de esta búsqueda universal de formas de existencia que ejerzan un contrapoder transparente que neutralice la posterior contracrítica. Ésta es la lectura principal que se ha de aprender del cinismo moderno: el cinismo moderno surge como un método de neutralización de la antipotencia. En palabras de Sloterdijk, cuando los poderosos piensan quínicamente, aún conociendo la verdad sobre sí mismos, actúan del mismo modo, están completando la definición de cinismo moderno: la ideología ya no surte efecto sobre esa razón cínica por cuanto no es una forma de contrapoder transparentado, sino una máscara que requiere de un pacto que el poder ya no está dispuesto a asumir. La teoría de la acción comunicativa, como alternativa, apela precisamente a la recuperación (o creación) de un pacto de ingenuidad que acerque posturas, lo requiere de un esfuerzo de relación con una *Otra* parte que ni el Diógenes de Sloterdijk ni el de Foucault están dispuestos a realizar. En contraposición a ese acercamiento, el impulso quínico pretende precisamente un distanciamiento irónico, combativo: una meada.

8.5.4. Crítica de la razón sloterdijkiana (y foucaultiana)

Hablábamos más arriba del impulso quínico como denuncia desde dos puntos: por una parte, como crítica de la ideología, a saber, como contrapoder (desvelo de la falsa conciencia); por otra parte, como oposición metodológica a otras críticas de la ideología, como por ejemplo la teoría de la acción comunicativa. El Diógenes de Sloterdijk y Foucault se niega a acercarse a unos y a otros: ambos forman parte de un juego que ha creado una intersubjetividad que oprime toda forma de vida alternativa. Pero, ¿y el impulso quínico? ¿Resiste toda contracrítica? O dicho de otro modo, ¿podría su interpretación de las cosas ser reemplazada por otra? (Korf, 2019: 197). Pues bien, una hermenéutica del sujeto en el cínico podría indicarnos que éste “reclama para sí una posición con un acceso especial a la verdad” (*ibid.* 195). De hecho, es bastante ilustrativo que Sloterdijk observe el cinismo moderno como la conciencia de los poderosos que ahora es capaz de pensar como el contrapoder. El (z)cínico conoce, y manda riendo. El (qu)cínico conoce, y se retira a carcajadas. La denuncia es mutua, y no hay consenso respecto a la verdad.

Si recuperamos una de las críticas elaboradas al texto sloterdijkiano (y, por ende, al de Foucault), el impulso quínico adolece de ser excesivamente reactivo: “está obsesionado con la negación”, apuntó Habermas. Ese solipsismo, como en el caso de su homónimo, el cínico moderno, puede conducir a una postura de estatismo existencial, pero también de dogmatismo: su forma de entender la verdad nunca admite que se discutan sus afirmaciones, opiniones o ideas. A este respecto, surge un planteamiento muy perspicaz: para Korf, “el gesto cínico carece del modo escéptico de vacilación” (*ibid.*). De modo que el autor comienza a contrastarlo (como teoría crítica) con otras formas de acceso a la verdad: con el idiota, con Heidegger y con el escéptico.

Una primera figura/contraejemplo para reivindicar es *el idiota*¹⁸⁵: Han (2016) reivindica el tratamiento deleuzeano de la propuesta e indica que jugar al idiota rompe con la actitud predominante y, además, hace que la mente sea receptiva a la verdad. “El “idiota no se ríe, se envuelve en el silencio” (Han, citado por Korf, 2019:198). Es un silencio consciente de forastero social (*ibid.*). El idiota es la síntesis entre la ingenuidad

¹⁸⁵ V. Byung-Chul Han (2016).

de la acción comunicativa y la solipsista retirada cínica. El idiota representa aquella cita de Blumenberg que Korf trae a colación: el lego que no sabe leer es el que mejor lee.

Una segunda figura/contraejemplo es el concepto heideggeriano de *Entbergung* —revelar—, y también de *Lichtung* —claro en el bosque—: estas disquisiciones de Heidegger tienen que ver con la indagación torno a la *alétheia*, entendida como lo no oculto (revelado) y no como verdad (hechos reales). En Heidegger el gesto es el revelar: la búsqueda permanente del claro. Korf acomete este concepto (tan relevante en los textos de Sloterdijk y Foucault) a partir de la lectura heideggeriana de la anécdota de Tales y la sirvienta tracia. Para el autor de *El Ser y el Tiempo*, caer al hoyo es estar en el camino correcto, es el gesto que nadie entiende el que tiene valor. Se establece así un paralelo con el impulso quínico, que se acerca peligrosamente a una filosofía obsesionada con la reactiva satisfacción de desvelar. El cínico corre el riesgo de perder esa jovialidad en la que tanto hincapié pone Sloterdijk; visto así, observa Blumenberg que “como sabelotodo cínico, la burla tracia se vuelve dogmática en sí misma” (ibid. 200): la carcajada cínica ensombrece la alegre libertad de la sirvienta.

La tercera y última figura/contraejemplo es *el escéptico*, un punto de vista que convence más a Korf: esta postura vendría a significar una sofisticada síntesis a través de la resistencia del entorno de vida a la actitud teórica. El escepticismo entonces se presenta como una forma de abordar la verdad que, en contraposición al quínico, sí da cabida a la retórica, siempre y cuando sea “una moralidad provisional que no se haga pasar por verdad” (ibid.).

En conclusión, estas observaciones (crítica constructiva) al impulso quínico como crítica de la ideología (como desvelo de la falsa conciencia) se producen en torno al debate sobre la crítica de la razón ilustrada que se inicia, como ya dijimos, a mediados del siglo pasado. El parresiasta y el quínico, junto con la *acción comunicativa* habermasiana, son planteamientos que surgen precisamente para reactivar dicho debate, que se encontraba en un período de estancamiento. La reivindicación de la sirvienta tracia, el idiota o el escéptico responden a un entendimiento prepotente del impulso quínico entendido por otros autores como una incomunicación forzada: combatir el cinismo con cinismo no nos acerca a la verdad.

8.6. Michel Onfray: una posmoderna síntesis entre Foucault y Sloterdijk

La labor filosófica de Onfray – El método onfraiano – El cuerpo como soporte de la obra de arte – Historiografía de la filosofía – El Diógenes de Onfray – El cinismo vulgar

Cuando el lector acomete una obra de Michel Onfray, percibe una forma de escribir filosofía peculiar: un academicismo laxo con un planteamiento rompedor desde el propio lenguaje. El filósofo francés hace orbitar toda su filosofía alrededor de un sistema; “es una forma de tratar la disciplina que está de capa caída” (*Fuerza* 74). Márquez Osuna, filósofo español que escribió un pequeño artículo en nuestra lengua dedicado al autor, cree que es una característica positiva “poco tomada en cuenta en la filosofía posmoderna” (2010: 8). En Onfray, esa sistematicidad no es otra que la del hedonismo y se basa en la máxima de Nicolás Chamfort tan ampliamente citada por Onfray: “goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo”. Todos sus escritos han de entenderse desde ese hedonismo y desde el nominalismo constructivo: también *Cynismes* ([1990] 2002), su principal obra dedicada a Diógenes y al cinismo histórico.

En sus más de treinta años de carrera, la obra de Onfray, crítica y detractora de cualquier pensamiento asentado en el orden social, no se limita a ofrecernos un espectáculo demoledor sino que se trata de una filosofía alternativa. El autor invita siempre a la acción, e interpela al lector a construir una filosofía personal, nominalista y materialista. Su propuesta de derruir la *epistemología cristiana*, por ejemplo, es a la vez una exhortación a crear “nuevas modalidades existenciales” (2013:10) subjetivas: Onfray es un *nominalista constructivo*¹⁸⁶, se niega a caer en la trampa del idealista lenguaje dominante que todos hemos interiorizado sin analizarlo. Frente a eso, propone

¹⁸⁶ El «nominalismo constructivo» opera como un lenguaje en desarrollo siempre abierto a la introducción de nuevos términos y categorías sin apelar a «ficciones convenientes» (Audi, 2004, s.v. nominalismo constructivo).

modalidades lingüísticas alternativas: neologismos; todas ellas se dejan notar ampliamente en su lectura del cinismo y conforman un glosario nada desdeñable (Vargas, 2018).

- a) «Vida filosófica» como coherencia, frente al discurso vacío.
- b) «La escultura del sí» frente a la ética gregaria. El ejemplo es la subjetividad radical de Diógenes.
- c) Una filosofía «inmamente» en lugar de una «trascendente», como contrarréplica al idealismo platónico.
- d) «Ateísmo poscristiano» como superación de la religión.
- e) Una «bioética prometeica» como resultado de una concepción hedonista de la ciencia y el progreso.
- f) Una «máquina célibe» y «un contrato hedonista/sinalagmático» como negación del contrato matrimonial monoteísta («castidad familiar»).
- g) Una «microrresistencia» como actividad política solipsista y heterodoxa. Encontramos varios motivos que explican esta cuestión: Michel Onfray, reconocido amante y estudioso de Diógenes por su oposición individualista. También ha fundado la Universidad Popular¹⁸⁷ para contrarrestar la educación institucionalizada. Se ha propuesto elaborar una *Contrahistoria* de la filosofía con el fin de crear un discurso alternativo al ofrecido por la institución del pensamiento, y su presencia en los medios va encaminada a denunciar los defectos sociales y hegemónicos del sistema actual.

En su concepción hedonista han influido pensadores de todo cuño, desde los helenísticos, pasando por Chamfort y el materialismo de Le Mettrie o D'Holbach, hasta Lucrecio, a quien se refiere en el prólogo a su obra *Cinismos* como algo más que una revelación en su introducción al materialismo radical. El interés por el cuerpo es algo que también atrajo la atención de Michel Foucault, quien se interesó por el tema en su

¹⁸⁷ V. cómo surgió la UP: “Por iniciativa de Georges Deherme, un obrero tipógrafo anarquista, se crea la Universidad popular, cuyo objetivo era permitir que los intelectuales se encontraran con la clase obrera” (2008: 142).

última etapa; la impronta de Foucault es fácilmente palpable en el autor normando. Asimismo, los postestructuralistas Deleuze, Guattari y el mismo Foucault han aportado importantes reflexiones en su actual noción de sujeto (Márquez, 2010:2). Además, como ellos, Onfray es un lector empedernido, desde joven, de Nietzsche, de quien rescata esa misma subjetividad radical: apela en diferentes espacios a una actividad política denominada el nietzscheanismo de izquierdas (individualismo radical político) entre los que destaca a pensadores como los nombrados Deleuze y Guattari, Raoul Vaneigem (importante autor contracultural) y Lefebvre. También podemos nombrar, a propósito de la alienación, a Lafargue, citado a menudo por su manifiesto desprecio del trabajo capitalista; y a Feuerbach, materialista ateo. En cuanto a su propuesta anarquista, el mayor influjo sobre sus concepciones libertarias ha llegado a él de la mano de Proudhon, de quien extrae no tanto la crítica de la propiedad privada como una filosofía del reparto y el desarrollo de la riqueza basado en una economía libertaria de asociación entre iguales.

De entre la extensa lista de publicaciones que nos ofrece, *Cynismes* ocupa el primer lugar. Sus inicios en la filosofía partieron del estudio de Diógenes. Esta preocupación le viene de su profesor y modelo vital Lucien Jephargnon, interesado en formas de comportamiento coherentes con el pensamiento y viceversa; pero también llegan hasta él a través de la lectura foucaultiana del cinismo antiguo y, por supuesto, de la cercanía temporal de *La Crítica* de Sloterdijk. De estos dos últimos, el filósofo de Argentan recuperará ese planteamiento teatral, artístico-performativo, del quehacer cínico.

1. El método onfraiano: el redimensionamiento de la obra de arte

La concepción del cinismo de Michel Onfray proviene directamente de Michel Foucault. De hecho, su *Contrahistoria* obedece directamente a continuar con aquel párrafo de Foucault donde explicaba las formas del cinismo como *fenómeno transhistórico* en la historia de Occidente. Ahora bien, como receptor de esa concepción estética-existencial foucaultiana, Onfray entiende el cinismo como una forma de exposición de la propia vida. En ese sentido, la anécdota cínica es entendida como una

forma artística de expresión del *ethos*. La figura a través de la cual explica esta cuestión es Marcel Duchamp¹⁸⁸, quien con su *Fountain* (1917) “dio el golpe de gracia al crimen nietzscheano” perpetrado sobre la dicotomía bueno/malo y, por ende, bello/feo. El dadaísmo proponía dos hechos realmente revolucionarios e innovadores en la historia del arte: en primer lugar, la necesaria connivencia autor-espectador en la formación conjunta de la obra de arte; Onfray señala este primer aspecto de la “revolución” efectuada por Duchamp con aquel *urinario*. El otro aspecto que subraya es la desaparición de la taxonomía de materiales nobles/materiales innobles (*Fuerza* 139); la llamada revolución del *ready-made*¹⁸⁹. Estas dos premisas (comunicación autor-espectador y la muerte del arte aristocrático e institucionalizado) posibilitan al francés recibir el comportamiento cínico artísticamente, estéticamente, como si de una obra pictórica o escultórica se tratase. Esa es la redimensión que propone a partir de Duchamp.

Así pues, las anécdotas cínicas son la obra de arte; esos gestos escenificados por los cínicos “proporcionan un soporte a algo que las excede: se trata de «una transmisión de códigos»” que debemos “describir y leer” (*Fuerza* 154-155). En estas palabras de Onfray encontramos lo que él plantea como propuesta de una estética cínica donde el cuerpo actúa como material. Con esta percepción de una nueva etapa del arte, el autor consigue su gran propósito: alabar el cuerpo. Porque el cuerpo se convierte, a través de la anécdota cínica, en una grandísima obra de arte cuya actitud podemos cultivar y un medio para expresar significados. El cuerpo como obra de arte ejerce de “antídoto” del idealizado arte de lo bello. La relación con la *performance* es evidente:

El cínico actúa como un comediante ontológico y sabe que la gente entenderá su puesta en escena. ... La apuesta de la ironía da por sentada la inteligencia del espectador: ya aquí el observador crea el cuadro (cínico). La mitad del trabajo de elaboración del sentido la

¹⁸⁸ Artista francés del movimiento dadaísta (surgido en 1916 por el desencanto de la guerra). Según los dadaístas, como explica Ramírez (2006) en su *Historia del arte contemporáneo*, “el espectador completa la obra de arte con su mirada o con su eventual manipulación, el arte los hacemos todos” (p. 237). Marcel Duchamp (1887-1968) presentó su *Fountain* —en español *Fuente* o *Urinario*— en 1917 ante un jurado en un concurso de arte que ganó. De ese modo rompió conceptualmente con el arte de lo bello.

¹⁸⁹ Se denomina *ready-made* al arte realizado con objetos o materiales que no se consideran artísticos. Uno de sus pioneros es el citado Marcel Duchamp.

lleva a cabo el tercero que asiste a la escena. Y además —revolución de los soportes a su manera—, la escena filosófica sale de la Escuela, del lugar cerrado, enclaustrada en sí misma, esotérica, para abrirse al mundo: fuera, en público, la filosofía se practica de forma exotérica.
(Fuerza 156)

2. El cuerpo como soporte de la obra

La redimensión de la anécdota coloca al cuerpo como soporte¹⁹⁰ de la obra de arte, lo cual le permite afirmar que “el cuerpo les sirvió —a los cínicos— para teatralizar el pensamiento y escenificar las ideas” (Fuerza 156). En esta línea, Peter Sloterdijk, en su *Crítica de la razón cínica*, había llegado a la conclusión de que Diógenes “desarrollaba un materialismo pantomímico” (Sloterdijk 178)¹⁹¹. Esa nueva magnitud que convierte a la expresión corporal en materia artística inmanente supone que la citada expresión artística, como todas, utiliza unos códigos que se hace necesario descifrar, y ahí entra en juego el lector/espectador. Todo este material que recogemos debe verse en relación con aquello que ya hemos dicho; es decir, en relación con la anécdota que, en este caso, es la obra de arte. Cuando hablábamos en páginas anteriores de la anécdota, aludíamos a su carácter teatral; pues bien, tal y como un comediógrafo busca las risas entre su público, Diógenes buscaba causar efecto en los asistentes a su pantomima satírica, contestataria. Con ella buscaba receptores que fueran capaces de comprender lo que decía, pues muchas de ellas requerían de cierta inteligencia. Si no, ¿cómo se interpretaría a un hombre que porta un candil y se pasea por la plaza de la ciudad buscando hombres? (D.L. VI 41).

3. Historiografía de la filosofía

En distintos espacios de sus libros, Onfray nos ofrece una teoría de la historiografía filosófica dominante a lo largo de los tiempos y propone una forma de

¹⁹⁰ El soporte es la base material sobre la que se realiza la obra de arte, la expresión artística. Para Onfray, como para Nietzsche, el cuerpo es el mejor soporte y la vida es la expresión artística. Sobre esta teoría, Onfray construye su gran escrito *La escultura del sí*.

¹⁹¹ Recordemos que la pantomima, de acuerdo con el *Diccionario de teatro* de Patrice Pavis (1984), es la representación mediante gestos o movimientos corporales. De modo que el uso del cuerpo es exclusivo.

trabajar contra ella: elaborar una *Contrahistoria de la filosofía*.

Mediante este trabajo —tan dilatado en el tiempo¹⁹²—, Onfray deja bien claro, por una parte, que existe una gran cantidad de pensadores olvidados (no de forma inocente) por la inquisición educativa y, por otra, que otros profesionales dedicados a la elaboración de temas y aplicación de ellos en entornos formativos, no se preocupan de innovar debido a la “pereza respecto a trabajar, pensar libremente y hacerse cargo del texto para proponer hipótesis de lectura y no para reciclar” (2008: 57). Según explica, el objetivo es inédito: elaborar “un trabajo crítico para explicar por qué se la ha escrito (la historia de la filosofía) de una determinada manera” (*Contrahistoria* 16). ¿Cuál es ese modo? Una “historiografía dominante platónica” (*ibid.* 19), idealista y racional pragmática. Esto no es poco importante; para Onfray, esta historiografía repite sus mentiras indefinidamente “bajo un manto de certeza definitiva” amparado por las grandes instituciones del poder. Se trata de una “transfiguración” por y para el interés político de las “civilizaciones judeocristianas”, que celebran todo aquello que “las legitima y las justifica” (*ibid.* 19). Es la historiografía “de los vencedores”, una disciplina “que compete al arte de la guerra” (*ibid.* 15). Asimismo, el ambicioso proyecto del francés es el de acercarnos a los autores acallados, así como la refiguración de otros maliciosamente interpretados o tergiversados. Esta “constelación” de pensadores están organizados por nuestro filósofo de acuerdo con el eje que vertebra todo su pensamiento: la “inmanencia”, la filosofía que ama el cuerpo, el hedonismo. Según sus propias palabras, “toda la historiografía dispone de un antídoto potente capaz de generar una *contrahistoria* filosófica de la filosofía” (2008: 65). Dicho antídoto debe ejercer su efecto contra el gran veneno platónico; “la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica” (*Contrahistoria* 19).

Partiendo del hedonismo de su *Contrahistoria del pensamiento* —“un punto de vista que aspira más esculpir el cuerpo y las pasiones que a destruir ambas” (*ibid.* 26)—, Onfray cree que el mejor modo de llevar a cabo dicha tarea es trabajar con “la biografía existencial”. Debemos distinguir tres partes en la metodología que emplea el francés para construir dicha historia: el hincapié en la importancia de la vida filosófica, el

¹⁹² Hasta el momento, Onfray ha elaborado diez volúmenes de la obra, dividida en épocas y movimientos.

concepto de *hápax* existencial y la “decodificación de la egodicea”. La relevancia que otorga el autor a la vida del sujeto que estudia es central para comprender su obra “toda ontología supone la fisiología que la precede” (*Fuerza* 58). En cuanto al concepto de *hápax* existencial: se define como el estudio de los hechos en la vida del filósofo “que resuelven las contradicciones y las tensiones acumuladas en su cuerpo” (*ibid.* 60). Esta es su fórmula para establecer algo que cree de suma relevancia: la “genealogía de la obra”, de dónde procede lo que el autor piensa: qué hechos de su camino le hacen pensar así, le hacen resolver sus dudas existenciales y lo decantan por una manera de pensar. Prestando atención a la “novela autobiográfica” y al *hápax* existencial, llegamos a la genealogía de sus escritos, porque, tal como resalta Onfray, “la captación de la naturaleza de una obra surge sólo después de la comprensión de los mecanismos que la producen” (*Fuerza* 59).

Así llegamos, por último, al concepto de “egodicea”. Para el filósofo normando, no se puede separar la vida de la obra como si esta última “flotara en el éter”. De modo que la “egodicea” parte de una premisa muy simple, que rápidamente nos lleva a entender por qué Onfray dedica su método a ella: “todo discurso filosófico proviene de una justificación de sí”,

Diógenes fue entonces mi maestro, por lo menos un maestro que se niega a ser considerado como tal. Yo envidiaba esa vida sin cadenas, sin límites, esa existencia libre de un hombre que no manda y que sobre todo no quiere alguien que lo mande... se propone llevar adelante la vida libre de un filósofo libre. (Fuerza 59-62)

Es muy notable el hecho de que, de sus casi ochenta obras publicadas, el retrato onfraiano de los cínicos ocupe el segundo lugar. Él comienza su andadura en la filosofía, por así decirlo, escribiendo sobre estos harapientos héroes transgresores. Asimismo, la referencia a ellos en diferentes obras posteriores a *Cynismes* es bastante habitual. Las virtudes que elogia en ellos no son pocas, y concuerdan con su concepción filosófica: la forma de llevar una vida acorde con sus actos, la autonomía e independencia, el nominalismo, la exaltación del placer, la crítica del poder, etc. Decantarse por unos elementos de la filosofía cínica le permitirá poner de relieve su

sistema filosófico hedonista y su postura libertaria y *postanarquista*. De hecho, como el mismo indica, la anécdota en Diógenes y sus compañeros hace todo aquello que, según Onfray, se le debe pedir a una obra de arte: “generar sentido” (2005: 84). El resto depende de la participación relevante del espectador como decodificador de esa voluntad estética y comunicativa.

4. El cínico en Onfray

Entrando de lleno en su obra principal, la agudeza y carácter divulgativo de *Cinismos* no puede ser negado. Realiza una exposición del anecdotario cínico a través de una ordenación por capítulos que cautiva al lector. Pese a todo, no ha realizado una exhaustiva investigación del cinismo. La influencia de Sloterdijk no sólo se hace evidente en su trato personal con Diógenes, sino que él mismo señala el carácter extraordinario de la obra. Onfray toma la traducción al francés de Lèonce Paquet y lleva a cabo una semblanza del cínico a su imagen y semejanza. Diógenes se va a convertir en un postanarquista hedonista.

Como continuador de la labor de Foucault, la principal y más importante característica que observa en los cínicos es la total coherencia entre sus predicamentos y sus actitudes y, por tanto, para él son filósofos por excelencia, parresiastas. La equivalencia entre su profesor Jerphagnon¹⁹³, Diógenes y los cínicos—así como los epicúreos y los cirenaicos— es absoluta en su prólogo a *Cinismos*. En ese mismo escrito, nuestro autor se formula la gran pregunta: ¿quién es filósofo? Y resuelve que filósofo “no es el triturador de conceptos” de nuestros días, sino “aquel que, en la sencillez y hasta en la indigencia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento” (*Cinismos* 69). Se trata de comprender la filosofía de forma antigua; la forma moderna no pide esa coherencia vital. Por lo cual se hace necesario, en palabras del propio Onfray, “evitar ese doble escollo...el filósofo lo es veinticuatro horas al día” (*Fuerza* 68). Onfray dice: “Cuesta imaginar a Epicuro siendo epicúreo entre las nueve y las doce del día, retomando su acción después del almuerzo e interrumpiéndose

¹⁹³ Su profesor Lucien Jerphagnon, su viejo maestro de filosofía. Tal es la repercusión que en él causó su maestro, que el prólogo de su libro *Cinismos* está dedicado por entero a su persona.

a las seis de la tarde” (2008: 119). Desde ese punto, y teniendo en cuenta la redimensión performativa que hace de la anécdota, vamos a ordenar la lectura onfraiana a través de sus pilares de su pensamiento filosófico: hedonismo, autonomía, nominalismo, materialismo y ateísmo.

A. Hedonismo

Para el filósofo francés, “el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renuncia. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo” (*Cinismos* 62). Su apropiación de ellos es total, directamente decanta la balanza de uno de los dos lados y les coloca el apelativo sin vacilar. En realidad, todos los autores que rescata para su *Contrahistoria* son de una forma o de otra hedonistas, aduladores del cuerpo; y los cínicos entran dentro de esa lista. Su adoración de los filósofos llamados perros y de Diógenes en particular, al que considera su maestro, guía su lectura. Asimismo, toda su cosmovisión viene determinada por su sistema hedonista y, por ende, también su lectura de las anécdotas.

En cuanto a la relación con esa otra parte de la tradición ascética y mortificadora, Onfray opina que Diógenes satisfacía el deseo con el fin de no dejarse esclavizar por él y de conservar libre el espíritu, así conseguía mantener intacta su autonomía. Para él, la relación maniqueísta que se tiende a establecer entre ascesis y hedonismo es una farsa: “el hedonismo supone, la ascesis la exige” (*Contrahistoria* 136); el hedonismo supone el entrenamiento de la autonomía y una forma de canalizar la potencia sexual.

B. Autonomía e independencia

La autonomía cínica es delimitada en Onfray a través de la exaltación de tres aspectos diferentes: primero, una aproximación al concepto; segundo, la apropiación libertaria de Onfray; por último, la intervención¹⁹⁴ directa contra el consumismo occidental contemporáneo a partir de la figura de los antiguos. El elogio hedonista de las necesidades básicas al que acudíamos en líneas superiores está ligado a la

¹⁹⁴ Para recordar el término, v. apdo. 4.1.5.

autonomía: es necesario el sexo y alimentación, pero en su justa medida fisiológica. El *métron* no admite la ostentación y el lujo, se trata de vivir con lo que la naturaleza nos dé. En este sentido, el rechazo de lo superfluo es una alabanza a la independencia, porque la independencia es un puntal del pensamiento *cínico*. Onfray ve este punto de manera ciertamente equiparable con el hedonismo, este rechazo es bueno en la medida en que sea “una progresión hacia la felicidad...una teleología de la liberación” (*Cinismos* 65). Así es como termina apropiándose de ambas anécdotas, hilvana un discurso muy claro que le permite hacer suyos a los antiguos cínicos. Además, siempre tiene bastante audacia a la hora de encomiar la austeridad en su pensamiento, lo cual se debe a que el ascetismo también era síntoma de devoción cristiana por Diógenes; por ello, Onfray siempre la asocia a la liberación personal para diferenciar esa lectura de la finalidad cristiana de llegar a Dios.

La independencia y el desapego de Diógenes son encomiados por el filósofo francés por la raíz solipsista que les otorga: “se trata de construir la propia singularidad como una obra de arte que no tiene copia” (*Cinismos* 78). Es una manera de mantenerse ajeno a todo aquello que no seamos nosotros mismos. Se aprecia, incluso, el matiz existencialista que promueve como directriz vital: “el imperativo categórico del método *cínico* es la desesperanza” (*ibid.* 151); es decir, quien nada espera, de nada es dependiente.

En relación a esta cuestión, establece una “correspondencia” entre la tendencia anticonsumista y el quehacer *cínico*: “el comportamiento *cínico* vuelve inútil la lógica mercantil, ataca al comercio e invita a limitar la circulación de las riquezas y el enriquecimiento de los ricos” (*Cinismos* 46). El desapego *cínico* es una cuestión vital para el filósofo, su puesta en marcha asegura la independencia del mismo. De modo que los placeres, por su concepción de defensa del hedonismo, quedan divididos en dos parcelas: los placeres del tener y los placeres del ser (*Contrahistoria* 139). Los primeros están asociados al mercado, a lo superfluo y al ansia de poseer; los segundos, a un entrenamiento que busca, siempre, la construcción autónoma de la persona.

C. Nominalismo

El nominalismo es una de las cuestiones centrales de la filosofía de Onfray. Su *Contrahistoria* es un esfuerzo por continuar los proyectos foucaultianos, pero también es una producción encaminada a construir una historia de la filosofía no idealista. Onfray va a acudir a las anécdotas diogénicas que lo contraponen a Platón para ensalzar ese nominalismo¹⁹⁵.

La puntualización del nominalismo como una idea nuclear dentro del pensamiento *cínico* no es una cosa exclusiva de Michel Onfray. De hecho, él se apoya en Jean-Paul Dumont (1989)—conocido historiador francés de filosofía antigua—, a quien cita el propio Onfray en su *Cynismes*. Dumont, a propósito del tema, toma el episodio del *bípedo implume* para decretar que los cínicos fueron filósofos nominalistas. El debate está servido. Otras muchas escenas podrían darle la razón: en otra ocasión, Platón hablaba sobre el mundo de las ideas¹⁹⁶; Diógenes, que lo escuchaba atentamente, no pudo resistirse a manifestarle —con irónica modestia— su imposibilidad para ver la idea de mesa y vaso, mientras que la mesa y el vaso sí podía verlos (D.L. VI 53).

Si entramos en la lectura de Michel Onfray, el concepto de nominalismo no es un punto cualquiera, ni mucho menos; se trata de una cuestión insoslayable. En cada uno de estos apartados en que nos encontramos, aparece en mayor o menor medida ese nominalismo como guía. Su causa radica en el sistema que propone: el hedonismo, la singularidad del cuerpo y la persona. Afirma que el cuerpo debe ser “nominalista, ateo, encarnado y mecánico” (*Fuerza* 166). En la línea de ese rechazo a los universalismos, toda propuesta de existencia que plantea Onfray (ética, relaciones personales, grupales, acción política, etc.) incita a los actores a ser singulares, el individualismo postmoderno

¹⁹⁵ En filosofía, el nominalismo afirma que sólo existen los particulares (y quizá las colecciones de particulares). Es una doctrina metafísica general, que niega la existencia de todos los objetos abstractos. Aparece en oposición al platonismo (Audi, 2004). Onfray es defensor de esta postura práctica, quizá por influencia estructuralista; los estructuralistas han defendido análogos de algunas de las posiciones tradicionales acerca de los universales, como el realismo y el nominalismo (Audi, 2004). Por otro lado, creo (como explicaré después) que Onfray practica un nominalismo constructivo. Tomando el *Diccionario Akal de filosofía*, el «nominalismo constructivo» opera como un lenguaje en desarrollo siempre abierto a la introducción de nuevos términos y categorías sin apelar a «ficciones convenientes» (Audi, 2004).

¹⁹⁶ La teoría de los dos mundos de Platón afirma que el mundo de las ideas inmutables posee un rango superior al imperfecto mundo de lo sensible, de lo perecedero.

de Michel Onfray vertebrada por completo su lectura cínica.

Para Onfray existen dos proyectos conexas: “de forma negativa, el cinismo es un antiplatonismo; de forma positiva, un perspectivismo nominalista” (*Fuerza* 155). Caer en el idealismo es una cuestión que preocupa mucho a Michel Onfray, siempre se anda con pies de plomo a la hora de agrupar conceptos y categorías. Antes de caer en abstracciones, prefiere poner en marcha un ejercicio creativo de introducción de nuevos conceptos y categorías.

D. Materialismo

Otro de los puntos clave de su lectura es el materialismo filosófico: Onfray ve en los cínicos una clara tendencia a la cosmovisión materialista. En *Cinismos*, resuelve rotundamente que “el nominalismo cínico también es materialismo...” (*Cinismos* 100). Su concepción atómica de la existencia queda más que patente, quizás cada vez más, en cada línea que escribe. En su retrato cínico, el nominalismo y materialismo es una estrategia de combate contra el idealismo, que fundamenta el judeocristianismo. La religión idealista y monoteísta, como ya dedujo Nietzsche, es una doctrina de depreciación de la vida, de rechazo del cuerpo y de lo sensual. La propuesta de Onfray favorece lo real, el cuerpo es el núcleo.

De modo que la lucha no puede tomar los mismos instrumentos que el enemigo. El rechazo del idealismo no se puede llevar a cabo mediante palabras, conceptos y categorías, sino que debe utilizar como lanza lo real, lo singular, las armas del mundo sensible: el cuerpo. A Diógenes, “el cuerpo le sirvió para teatralizar el pensamiento y escenificar las ideas” (*Fuerza* 156).

E. Postanarquismo

El anarquismo postmoderno de Onfray proviene de sus lecturas de Stirner, Deleuze y Guattari, entre otros. Pero, sobre todo, entran en juego dos relevantes pensadores de la corriente postanarquista: Bob Black y Hakim Bey. De este último toma las ideas de gran parte de esos neologismos en forma de oxímoron que explican su

concepción de la actividad política¹⁹⁷. Su obra *Política de un rebelde* (2011) es una manifestación de la necesidad de abordar la falta de autonomía tanto en el ámbito laboral como en la actividad revolucionaria o manifestante. Se trata de un elemento que veremos posteriormente y que el propio filósofo llama la *microrresistencia*. Su concepción es libertaria a cualquier precio; y su lectura de Diógenes es completamente ácrata. No duda en reflejar que “Diógenes era un anarquista, puesto que no aceptaba otro poder que no fuera el que cada uno dispone sobre sí mismo” (*Cinismos* 162). Diógenes, como también han observado diferentes historiógrafos anarquistas, es un precursor del movimiento. Si Sloterdijk aprehende el taoísmo, otro denominado precursor anarquista, en Onfray trabaja el impulso individualista de los libertinos barrocos, de Stirner o de Raoul Vaneghen.

En este sentido, aparece la reacuñación de la moneda: los excesivos y llamativos alegatos diogénicos “tienen el valor de artificios retóricos” (*Cinismos* 138). Su finalidad es desenmascaradora; es decir, pretenden desvelar, no sólo las propias convenciones, sino la sobriedad y el cinismo vulgar con que la sociedad los propugna y los defiende. Para él, son formas realmente eficaces de demostrar a sus oyentes que “una interdicción sólo es válida para la civilización que la proclama y que no se aplica del mismo modo en otras tradiciones” (*ibid.* 127). Reacuñar la moneda en Onfray es una forma de retórica relativista posmoderna: acciones individuales en contextos determinados. Para él, el cinismo “opera menos como una escuela que como una constelación de figuras singulares” (*ibid.* 28): la individualidad de los personajes nos impide meterlos en el mismo saco. En otras palabras, son tan complejos que resulta sesgado darles la distinción de simples prosélitos de una doctrina, por pequeña que sea.

La concepción onfraiana de labor política tiene que ver con ese concepto de constelación. Si atendemos a Deleuze y Guattari, nos hablan, por un lado, del “devenir revolucionario de los individuos”: éste implica que los sujetos crean un espacio donde se relacionan con los demás sin que esas relaciones, uniones o alianzas intelectuales

¹⁹⁷ Bob Black es un ensayista anarquista cuyos trabajos están dedicados a la crítica del trabajo en el capitalismo tardío; su obra principal, influenciada por Onfray es *The Abolition of Work and Other Essays* (1986). Por otra parte, Hakim Bey es un postanarquista francés de raíces nietzscheanas dedicado al anarquismo ontológico. Su obra *CHAOS: The Broadsheets of Ontological Anarchism* (1985).

supongan una limitación de la individualidad de esos agentes. Por otro lado, plantean el “aquí y ahora”, una noción que concibe las posibilidades del individuo autónomo como fórmula de cambio (1993). Como dice Onfray, ya no hay que esperar a la revolución proletaria y aguardar el momento idóneo, sino que como individuos podemos realizar acciones de “resistencia permanente” (*Fuerza* 212). Este planteamiento de Deleuze y Guattari busca, por tanto, colocar el acento sobre la persona y, en Onfray, en la persona y el cuerpo.

Lo que vive es la revolución molecular. Lejos de futuros radiantes y venturosos y de pacificados porvenires, es necesario soñar con el devenir revolucionario de los individuos, que es la única ética concebible para un libertario en el cambio de milenio. (2011: 193)

Una vez adentrados en la concepción política libertaria de Onfray, que además incluye otros términos como “resistencia rizomática”¹⁹⁸ o “asociación egoísta” que relaciona claramente con los cínicos, como veremos ahora, podemos ver por qué le interesa al francés considerar a Diógenes y compañía como una constelación más que como a una escuela.

F. Ateísmo

La denominación de Diógenes como un personaje ateo es una cuestión polémica dentro de los estudios sobre el cinismo histórico¹⁹⁹. La lectura de Michel Onfray pasa por encima de este debate. A él no le importa hacer un juicio sobre la veracidad del ateísmo de Diógenes. Su cosmovisión materialista lleva al francés a determinar, sin

¹⁹⁸ En relación con la microrresistencia y el devenir revolucionario del individuo, la resistencia rizomática ambiciona acumular experiencias de resistencia al poder mediante manifestaciones creativas. Es una idea de Hakim Bey expuesta en su libro *CAOS*, citado anteriormente, y en otras obras como *TAZ* (1991).

¹⁹⁹ En la época clásico–helenística, sí existieron pensadores ateos; es decir, hubo quienes sostuvieron que no existían los dioses; valga como ejemplo Diágoras de Melos o Teodoro, pero veamos si Antístenes y Diógenes (los primeros cínicos) son factibles de llamarse, como otros lo han hecho, filósofos ateos. Con respecto a Antístenes, tras revisar las fuentes, Goulet-Cazé defiende que el filósofo creía en un dios. Además, expone que mantenía una relación especial con esa deidad, que está asociada a la naturaleza (cf. Goulet-Cazé, 2000: 95-96). Con respecto a Diógenes, la autora afirma que la corriente de lectura atea es tangible aunque las fuentes son “inconsistentes” como para dar una respuesta firme. El tratamiento de la cuestión no es simple; Goulet-Cazé advierte que existen riesgos a la hora de emitir un veredicto. Uno de ellos reside en el peligro de proyectar sobre las actitudes religiosas de los cínicos nuestras ideas modernas sobre la religión” (*ibid.* 69), y propone evitarlo.

vacilaciones, que Diógenes fue ateo (*Cinismos* 155). Y ese ateísmo se fundamentaba, según piensa, en una actitud libertaria radical: el individualismo. En cualquier caso, la crítica contemporánea de la religión que nos ofrece siempre parte del materialismo. Para él, siempre ha existido el cinismo vulgar y religioso tramposo, despreciador del cuerpo y que se instituye como una metodología de control del orden. De modo que establece una correspondencia total entre los mecanismos de la época en que los cínicos propusieron su estilo inconformista y nuestra época moderna y postmoderna; y apela a la retórica materialista de Diógenes para derribarlo. En su caracterización de la sociedad occidental contemporánea, Onfray piensa que seguimos bajo el yugo de una epistemología cristiana que se manifiesta claramente en prácticas como el matrimonio o el patriarcado histórico; su apropiación del cinismo le resulta tan cómoda y fluye de esa manera tan rica precisamente por esa naturaleza literaria que caracteriza al cinismo: la anécdota permite a Onfray construir significados y hacer encajar con facilidad sus numerosos neologismos. De esa manera, ofrece afirmaciones tan tajantes como el feminismo²⁰⁰ inherente a los cínicos o ese ateísmo del que hablábamos.

5. El cinismo moderno —“el cinismo vulgar”—

Tan sólo nos queda por dilucidar qué entiende Onfray por cinismo moderno. A diferencia de Sloterdijk, que ofrece una explicación exhaustiva del moderno cinismo, el filósofo francés, pese a dedicar un anexo a él, no se va a extender en su exégesis: es una postura donde “la teoría es demagógica, y la práctica, insolente” y claramente asociada al poder; algo que confluye con el tratamiento sloterdijkiano de la cuestión. De hecho, ambos ven en los supuestos culturales actuales ese desdoblamiento de la conciencia ilustrada y utilizan el cinismo de Diógenes como forma de intervención contra la superestructura ideológica. Michel Onfray hace una aclaración: todos esos cinismos vulgares que podemos extraer son de arbitraria clasificación y están entrelazados, “se imbrican extrañamente” (*ibid.* 200), por lo cual es difícil aislarlos. Entre esos “cinismos vulgares”, distingue: i) el cinismo religioso, ii) el cinismo político, iii) el cinismo

²⁰⁰ Para Onfray, los cínicos ofrecieron “un feminismo de buena ley” (*Cinismos* 186:).

clerical, iv) el cinismo militar, v) el cinismo revolucionario²⁰¹, vi) el cinismo capitalista y vii) el cinismo ético, que define como “el motor de todos los demás” (*ibid.* 217), pues supone la anulación de la individualidad a favor de las relaciones de obediencia. Para esta exposición del cinismo moderno, algo más ingenua que la aportada por Sloterdijk, encontramos una obra que pudo constituir una influencia clara: se trata del escrito de Jouary y Spire (1997), donde nos explican ciertos ámbitos o campos donde el valor y la verdad se oponen constante y cínicamente (ejército, política, sexualidad, medicina, religión y saber). Ahora bien, en ellos, estos elementos se definen, por decirlo de algún modo, como espacios de combate. El carácter divulgativo de la obra de Onfray restó complejidad a la exposición y se decantó por utilizar directamente el concepto cinismos vulgares: amplificaciones del poder o máscaras en las que el cinismo se manifiesta.

6. Aportaciones al estudio del cinismo contemporáneo

La lectura onfraiana del cínico es una propedéutica y amena forma de aproximación. Tiene un gran valor literario, gozó de gran acogida entre la comunidad francesa y dio a conocer su figura como filósofo. En ella, se deja notar casi como en ninguna otra la pertinencia de la definición de Diógenes como fenómeno de la recepción capaz de aglutinar tradiciones muy diversas a sus espaldas. En este caso, la apropiación es total: Diógenes se convierte en un anarquista y postmoderno ateo; también es un feminista y artista de *performance* nominalista. Muchas de sus propuestas son rechazadas por la crítica-histórica filológica por su carácter excesivamente aventurado, aunque no dejan de ser plausibles. Asimismo, su posterior labor foucaultiana de recuperar otras formas de actividad filosófica estética-existencial dotan a su obra de un valor añadido. Su aproximación al cinismo, su hibridación, obedece a la capacidad del Sinopense de adaptarse a los propósitos postmodernos. Esta cuestión no debe ser pasada por alto. Lejos de articular discursos absolutos, la anécdota diogénica plantea soluciones inmediatas e individuales. Diógenes provee a Onfray de los argumentos necesarios para

²⁰¹ A través de él, el autor ejerce una dura crítica a la conciencia revolucionario bolchevique y marxista ortodoxa, que toma como puntos de partida la violencia y la sumisión del individualismo al interés general.

establecer una puesta en práctica corporizada de las ideas postanarquistas de activismo explicadas en la brillante obra de Hakim Bey *Caos: los pasquines del anarquismo ontológico*, del año 1985.

8.7. Cinismo contemporáneo anglosajón

Planteamiento — La recepción de la razón cínica sloerdirjkiana — Cronología y enfoques — Primer enfoque: diagnóstico— Segundo enfoque: cinismo estratégico — Tercer enfoque: cinismo crudo

A tenor de las recientes publicaciones sobre el cinismo en el mundo anglosajón, con la polisemia inherente al término, se pone de manifiesto la actualidad de un campo de estudio más que prolífico²⁰². Dichas publicaciones, reflejan la misma diversificación de enfoques desde los que se ha abordado el estudio del cinismo en el mundo anglosajón durante los últimos treinta años. El objetivo de capítulo será crear una clasificación a partir de las tendencias o enfoques observables en la literatura dedicada al cinismo en el ámbito anglosajón durante los último treinta años: problematizar y exponer cada uno de esos enfoques, cuyo origen se remonta a la traducción al inglés en 1987 de la *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk. Se trata de una revisión desde finales de los ochenta hasta la actualidad. Así, proponemos dividir la literatura resultante en tres enfoques principales tomando como punto de partida el uso (praxis lingüística) que se hace del controvertido concepto del cinismo y del cínico como figura antigua (filosofía) o contemporánea. En primer lugar, siguiendo la línea sloterdijkiana, se encuentran los estudios que rechazan el cinismo moderno por su carácter corrosivo tanto para la sociedad actual como para los futuros proyectos de cambio: el cinismo como diagnóstico. En segundo lugar, aparecen los estudios que abogan por un cinismo moderno medurado, una forma de la libertad de expresión útil para recalibrar los valores democráticos de un proyecto ilustrado imperfecto pero presente; un cinismo crítico. Por último, hallamos las propuestas más atrevidas y actuales que defienden el cinismo moderno como una hiriente y desvergonzada actitud nihilista necesaria para cualquier época, un producto de la

²⁰² Adamson (2014), Nussbaum (2019), Allen (2020, 2017).

evolución de la antigua filosofía, su descendiente lógico en nuestros días; dicho de otro modo, puede que el cinismo moderno tenga mucho que ver con el antiguo y puede que también tenga importantes cosas que decir de nosotros y de nuestra sociedad.

Nuestra categorización de dichos enfoques, aunque bien podría intentarse de forma cronológica, hemos optado por realizarla a partir del uso que se hace de tan problemático concepto: el cinismo. Si bien es cierto que esos enfoques se han ido desarrollando, desde el punto de vista cronológico, de manera bastante lineal y acorde con los sucesos sociales, encontramos obras que se encuentran a caballo entre unos y otros enfoques o momentos donde se produce una notable polifonía; de modo que esta clasificación nos parece la más adecuada. Asimismo, expondremos las obras más relevantes de cada enfoque, el porqué de la aparición de ellas y el contexto sociopolítico y económico en el que se inscriben para intentar explicar los distintos cambios de tendencia en el fenómeno cínico.

1. La recepción de la razón cínica sloterdijkiana y el concepto de *cynicism*

En otoño de 1984, en la Universidad de Duke (Carolina del Norte, EE.UU), aparece una primera traducción al inglés del primer capítulo de la *Crítica de la razón cínica*—“el ocaso de la falsa conciencia”—, dedicado por entero a la explicación del cinismo moderno. Dicha traducción está coordinada por Michael Eldred (Sloterdijk, 1984), quien advierte en ese primer texto que está elaborando una traducción de la obra al completo para University of Minnesota Press. Unos años después, en 1987, ésta sería publicada. El texto tuvo una gran acogida²⁰³; lo que se demuestra en el primer estadio de la recepción: sus reviews²⁰⁴. Influenciados por su extremada cercanía y frescura, comienzan a escribirse no pocas obras que, centradas en esos dos primeros capítulos, se posicionan directamente

²⁰³ Para conocer la acogida de la obra de Sloterdijk en Norteamérica, véase Adelson (1986; 1987).

²⁰⁴ V. La primera de ellas, somera, aparece en 1987: “Critically acclaimed on its German publication in 1983, —particularly by the generation that came of age in the 1960s— this is the first philosophical work to acknowledge cynicism as the dominant mode in contemporary culture in both personal and institutional contexts” (1987).

Menos generosa aunque consciente del éxito del libro es la realizada por Wilson (1987); además, la reseña de Krajewski (1989).

En este tiempo, empieza a ser citado en artículos de importancia en el ámbito americano, como el trabajo de Michel Chaouli (1989).

contra el fenómeno del cinismo moderno: ha nacido un fecundo campo de estudio a partir de la recepción anglosajona de la obra.

Como hemos visto, en ámbito americano, la distinción entre ambos cinismos se consagra a partir de la recepción de Sloterdijk, encontrando su correlato en la distinción de la palabra inglesa *Cynic/cynic*, por lo que ambas tradiciones (inglesa y alemana) quedan inexorablemente unidas. La *Crítica* convenció a sus lectores no sólo por su abrumadora prosa y descaro, sino también porque consiguió describir con claridad una distinción binaria que ya existía en la lengua inglesa desde el siglo XIX²⁰⁵. *Cynic* es el filósofo antiguo, mientras que *cynic* es una actitud existencial y psicológica de carácter corrosivo: el cínico (con minúscula) es un descreído y desvergonzado antisocial. El *cynic* es un pesimista, un escéptico y sarcástico censor de los grandes discursos y de las bondades del ser humano; aborrece de la sociedad, es una persona que no considera nada ni a nadie como sagrado; pero también se adentra profundamente en su psicología (Small 24): proyecta sobre los demás su desconfianza al creer que todo el mundo está interesado sólo en sí mismo. ¿Tiene sentido esta distinción? De acuerdo con Sloterdijk y otros tantos, ¿es el cinismo moderno un síntoma de decadencia? ¿Es pernicioso para la sociedad? ¿Para qué proyecto de sociedad? Todos estos interrogantes han sido abordados de distinto modo durante más de tres décadas.

2. Cronología y enfoques

El libro de Peter Sloterdijk causó un tremendo impacto en el mundo angloparlante y, con más fuerza, en Estados Unidos. Allí, los estudios sobre política, antropología y sociedad tomaron al cínico, un desequilibrado y neurótico producto del capitalismo tardío,

²⁰⁵ Como hemos visto anteriormente, la distinción empezó a consagrarse en Inglaterra a raíz de los debates en torno a la Ilustración. Mazella (2007) se refirió a los ataques contrarrevolucionarios de Edmund Burke y de la propaganda estatal posteriores a la Revolución Francesa sobre la figura de Rousseau como un momento clave en la diversificación del término. El Ginebrino fue valorado de forma ambivalente con el adjetivo cínico (*Recepción* 440); la campaña conservadora de difamación ayudó a acrecentar el uso de la palabra en un sentido peyorativo en territorio inglés. Otra tesis significativa, que entra en consonancia con Mazella, fue la elaborada por Stanley (2012), quien explicó el cinismo moderno como el desarrollo lógico de una actitud crítica con los valores tradicionales en pro de la libertad individual; v. en este mismo trabajo, cap. 8.2.2.

y se abalanzaron sobre él sin piedad. La gran acogida del texto sloterdijkiano debe su éxito a la nítida explicación que ofrece de ese fenómeno de masas tan útil para el análisis sociopolítico.

Desde finales de los ochenta hasta finales de los 2010, las publicaciones sobre el pernicioso cinismo fueron predominantes en los estudios sociales. Éste era percibido como un peligro para la democracia y para el sueño americano en sí mismo, promovía la desconfianza y el estatismo político e intelectual. A esta primera etapa la podemos denominar *el cinismo como diagnóstico*. Como veremos, incluso el vocabulario usado por los autores es clínico, se trata de una actualización del término partiendo de una necesaria terapia para abordar un problema social.

No obstante, después de años de denuncia del cinismo de la sociedad, esta postura tan continuada en el tiempo empezaría a dejar paso a otros enfoques algo más innovadores. Encontramos entonces, una nueva aproximación crítica, podríamos incluso hablar de un período de reconsideración progresista liberal. Toma mucha fuerza a finales de los años 2010, concretamente a raíz del inicio de la crisis económica y aún continúa vigente en trabajos tan cercanos a nosotros como el de Helen Small (2020). Lo que demuestra que el cinismo es recurrente en momentos de crisis cultural. En primer lugar, estos nuevos enfoques se preocuparon por estudiar con más rigor la relación entre ambos conceptos, Cinismo y cinismo; para ello, debían reexaminar la Ilustración, tal como lo había hecho Sloterdijk. Al hacerlo, se dieron cuenta de que ambos cinismos no fueron sino el resultado de oponer la crítica al pensamiento dogmático, la razón al prejuicio y el progreso al inmovilismo. Por ello y en segundo lugar, empezaron a observar que esta actitud vital se situó en el inicio del incipiente pensamiento liberal protodemocrático. De modo que el cinismo se entiende en estos autores como algo inherente a ese liberalismo que tanto defienden: siempre ha sido un marcador, un indicador, un seguro natural para mantener la libertad individual; por tanto, si se consigue medirlo o domesticarlo, puede convertirse en un instrumento útil para sus sistemas liberales representativos. Este *cinismo crítico* pasa a llevar a cabo un uso estratégico del término.

Finalmente, en los últimos años, han aparecido refrescantes y heterodoxos escritos esforzados en remover el avispero, renunciando a censurar o medir el cinismo y su

desvergonzada crítica. Estos nuevos autores abogan por recuperarlo sin cortapisas, sin academicismo y revalorizando su carácter destructivo. El cinismo se usa entonces para revalorizar los elementos constructivos resultantes de observar la crudeza de la realidad. En este sentido, se han publicado obras como *Cynicism* de Ansgar Allen, que enlaza directamente con el nihilismo nietzscheano.

2.1. Primer uso (enfoque): el cinismo como diagnóstico

Desde finales de los ochenta hasta bien entrado el siglo XXI, va a predominar el análisis político y psicológico del cínico moderno elaborado por Peter Sloterdijk. Los distintos autores van a aplicar dicho análisis a su sociedad desde diferentes perspectivas. En líneas generales, para ellos, el cinismo es algo netamente corrosivo y conduce a posiciones generalizadas de apoliticismo y estatismo dentro de la sociedad; por tanto, no sólo promueve la desconfianza, sino que actúa como inhibidor del entusiasmo social por hacer del mundo un lugar mejor. El uso del término se entiende entonces desde la terapia: es una forma de diagnóstico: se trata de una actualización que nos habla del cinismo moderno como una actitud hipócrita, reaccionaria y agresiva. El cínico es un enfermo y el mal que padece es un descreimiento extremo. Algunos de esos libros ni siquiera hacen referencia al cinismo antiguo, algo bastante plausible teniendo en cuenta que, en primera instancia, sólo se habían traducido los dos primeros capítulos de la *Crítica* de Sloterdijk, dedicados por entero a la definición moderna de cinismo. Así pues, la década de los noventa se caracteriza por el surgimiento de notables ensayos, algunos de ellos bastante mediáticos, que “denunciaron el veneno cínico que infecta a la sociedad norteamericana y recomendaron de diversas formas cómo vencerlo” (Stanley 2). Las nuevas fórmulas de combate proponían recuperar viejos valores americanos como la esperanza, la fe, el idealismo o la benevolencia. En cierto modo, la retórica empleada tiene mucho sentido si atendemos a la definición de cinismo, pero también a su antónimo en la lengua inglesa, a saber, crédulo e ingenuo. Para estos estudiosos y analistas, el cinismo moderno es el responsable de desterrar los grandes discursos y valores en antaño útiles para la construcción comunitaria, conque se deben recuperar

esos viejos valores desterrados en pro de un realismo pernicioso, un escepticismo cínico malsano.

Una de las primeras obras surgida es el ensayo de DONALD KANTER Y PHILIP MIRVIS (1989) *The Cynical Americans*, la cual, por otra parte, no hace alusión alguna al cinismo antiguo. En este temprano ensayo, sin embargo, se observan ciertas líneas maestras de pensamiento que se reproducirán en posteriores trabajos. Para Kanter y Mirvis, los cínicos americanos, de forma ciertamente patológica, proyectan sobre los demás su actitud permanente de sospecha; retroalimentándose unos a otros, acaban por crear un ambiente enrarecido y poco productivo.

Más deudor del trabajo de Sloterdijk se presenta *The Cynical Society: The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, de JEFFREY GOLDFARB (1991), en el que se empiezan a configurar relaciones importantes entre el cinismo y el posmodernismo, un tema recurrente en posteriores trabajos. Goldfarb plantea que la desconfianza está ligada a cuestiones de identidad: el cínico recela de cualquier opinión a partir del origen y los motivos ocultos de clase e interés económico. El desinterés político generado por estas posiciones acaba por crear un inmovilismo político que sólo beneficia al orden establecido; sobre esta cuestión Goldfarb reivindica el cinismo diogénico, cuya propuesta crítica nunca se presentó como benefactora de dicho orden, sino todo lo contrario. La tesis de esta obra descansa sobre postulados progresistas contrarios a los incipientes estudios culturales de género, raza e interseccionalidad que comenzaban a crecer en el país norteamericano por aquel entonces. A su modo de ver, estos nuevos enfoques de la cuestión social conducirían a un desencanto generalizado por los valores occidentales de progreso y parlamentarismo. Bajo esta perspectiva, cinismo y posmodernismo se dan la mano²⁰⁶ en un punto primordial para el progreso democrático: el recelo ante todo tipo de discursos. La salida propuesta por Goldfarb es el optimismo, que se opone punto por punto al pesimismo y la misantropía del cínico.

En 1994, RICHARD STIVERS publica *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*, una propuesta de crítica del cinismo pero desde una perspectiva algo distinta.

²⁰⁶ El pasado 2020, apareció *Cynical theories* (Pluckrose y Lindsay, 2020), cuyas ideas tienen su base en este trabajo o en el de Bewes (1989).

La búsqueda de los valores del éxito y la supervivencia ha producido una moral corrosiva omnipresente, una antimoral. El resultado es un mundo en el que hay normas sin sentido, y la vida cotidiana se reduce a una lucha vacía por el poder y la satisfacción. Esto conduce al aburrimiento, la infelicidad, la ansiedad, la depresión, la adicción, la susceptibilidad a los cultos religiosos, las psicoterapias extrañas, el divorcio generalizado y las relaciones personales dañadas. Para Stivers, la cultura del cinismo no sólo pone al descubierto las contradicciones internas de la moral estadounidense, sino que también traza las nuevas formas que ha adoptado. Demuestra de forma convincente que los comentaristas liberales y conservadores no han comprendido lo que realmente ocurre en referencia al declive moral estadounidense: la propia moral americana es la fuente de este declive. Lo que se precisa no es volver a normas morales más elevadas, sino una revisión completa de la ética fundacional de Estados Unidos.

Poco después, en 1996, MICHAEL LERNER publica su controvertida *The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism*, cuya temática principal es la esperanza. La obra de Lerner, desde un análisis marxista aderezado con algo de espiritualidad contracultural, parte de una pregunta: ¿por qué la vida de las personas está llena de dolor y se experimenta como algo sin sentido? Por una adopción desmesurada del empirismo como consecuencia de la opresión religiosa de otras épocas. Las clases sociales más desfavorecidas desecharon la espiritualidad para abrazar un realismo sensualista y amoral que, en ciertos momentos, sirvió para combatir la moralidad eclesiástica impuesta para la opresión de esas clases. Pero, según Lerner, la necesidad de reconocimiento es algo inherente al ser humano, y entra en un combate abierto contra el cinismo, una actitud de constante sospecha y censura de las motivaciones por los que se mueven nuestros conciudadanos y de sus logros en sociedad.

Otro punto destacable entre muchos de estos autores, aunque también será un elemento importante en propuestas posteriores más complejas, es la reivindicación del escepticismo filosófico, que será puesto en valor de distintos modos. Más adelante, sobre todo en trabajos elaborados alrededor del año 2010, el escepticismo inherente al cinismo, como conducta vigilante, se retomará como un valor positivo para el

mantenimiento de los ideales liberales y democráticos. Sin embargo, durante la primera etapa, el cinismo es contrapuesto negativamente a ese sano escepticismo, no como parte de él, sino como deformación exagerada. Este es el caso de *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good* (1997), de JOSEPH CAPELLA Y KATHLEEN JAMIESON. Estos autores plantean una dura intervención a la moral promovida, sobre todo, por los medios de comunicación, culpables por su forma de proceder contra la clase política, de un ambiente generalizado de desconfianza extremadamente contagioso, cuya consecuencia última es la deslegitimación de los agentes e instituciones políticas: el resultado de ello es la inacción política y el absentismo electoral (*ibid.* 207).

En ese mismo año, sale a la luz *Cynicism and Posmodernity*, de TIMOTHY BEWES (1997) es un precedente temprano de la crítica del cinismo como un problema cuyo fundamento cultural es el posmodernismo. Para Bewes, el cinismo se ha establecido en el desencanto, cuyas consecuencias son la desconfianza en el proyecto ilustrado y la racionalidad: el progreso y la mejora social. Este hecho tiene además una relación causal con la inacción política; hasta aquí, coincide con las grandes líneas de pensamiento de su época, los años noventa. El posmodernismo ha derivado en discursos de ambigüedad ideológica y la diseminación de actitudes apolíticas e inmovilistas. El principal objetivo de su crítica es la teoría crítica de izquierda y su errática contribución a desdibujar, sobre todo, la comprensión de los poderes políticos. El posmodernismo cínico es entendido por Bewes como la antítesis de la actividad política comprometida. La teoría crítica, con gran relevancia en el ámbito académico en las últimas décadas, se comprende desde posturas izquierdistas como la de Bewes como un nihilismo elitista y académico inhibitor del activismo participativo, agresivo y arriesgado con la lucha de clases.

La obra del izquierdista Timothy Bewes, encuentra su paralelo liberal en Goldfarb y en la reciente *Cynical theories*, de PLUCKROSE Y LINDSAY (2020). Para los autores, el posmodernismo de la teoría crítica es usado como sinónimo de cinismo en el sentido más peyorativo de la palabra: “una perversión de una amplia corriente cultural del escepticismo” (*ibid.* 26). Como en el caso de otros autores del segundo enfoque que veremos posteriormente, Pluckrose y Lindsay se definen como liberales materialistas y progresistas, pese a la controversia política que han generado algunas de sus

declaraciones²⁰⁷. En *Cynical theories*, los autores arremeten sistemáticamente contra los representantes de toda rama de los estudios culturales interseccionales: el feminismo, los estudios de género, raza, poscolonialismo y, en general, contra los movimientos de justicia social, a los que definen como estafadores académicos, adoctrinadores y condescendientes con los grupos sociales a los que dicen defender. En resumen, el cinismo es definido, entonces, como la renuncia a cualquier tipo de discurso y creencia en el progreso.

Dos años después, WILLIAM CHALOUKKA, conocido por otros trabajos sobre el cinismo antiguo, publica *Everybody Knows: Cynicism in America* (1999), deudora, más que cualquier otro hasta el momento, del texto sloterdijkiano. A sus ojos, el problema de la sociedad americana es el haberse convertido en una sociedad de descreídos e hipócritas, cínicos con minúscula. Chaloupka va a retomar el análisis social de oposición binaria de Sloterdijk hasta tal punto que incluso recupera su ortografía; los *kynics*, alborotadores y bromistas (*ibid.* 173), no sólo llevan a cabo una subversiva estrategia para enfrentar el cinismo de la elite, respaldado involuntariamente por los descreídos de la política, sino que también —y aquí difiere del *Drop-out* de Sloterdijk—, pueden suponer un fuerte empujón para la movilización política y el voto. Para Chaloupka, el *kynic* es un denunciante de las intenciones del poder, pero también un crítico (como Diógenes) de los grandes discursos de unidad del sueño americano. Es un punto de ruptura pero también de refrescante autocrítica.

El libro de HENRY GIROUX *Public Spaces, Private Lives: Beyond the Culture of Cynicism* (2001) tiene como novedad su atención a la institución universitaria y su alarmante despolitización. Para Giroux, al contrario que para Goldfarb, la cultura y la educación disuaden al ciudadano de tomar posturas críticas, lo que provoca el absentismo democrático y la desaparición del pensamiento utópico. Su obra sale a la luz en un momento algo complicado: la cercanía del 11-S tiene mucho que ver en la forma en que se reelabora la concepción de la política; el terrorismo suscita cierto sentimiento intersubjetivo que no debe ser pasado por alto. Este hecho provoca la aparición de un matiz que irá cobrando una mayor presencia en posteriores trabajos: podríamos empezar

²⁰⁷ Lindsay, muy activo en redes sociales, confesó ser votante de Donald Trump.

a atender un poco al cinismo y observar al menos qué dice. En efecto, algo así se deja notar en Giroux, aunque su trabajo sale a la luz justo antes del 11-S. No obstante, se percibe en él un enfoque más sutil del cinismo: incluir la exploración de las posibilidades inherentes a un conocimiento cínico y las formas en que éste se relaciona con la política, pudiendo derivar hacia fuerzas útiles para el movimiento social y político.

La novedad aportada por Giroux en 2001 va a comenzar a abrirse paso en los nuevos escritos. En 2006, encontramos el ensayo de WILBER CALDWELL *Cynicism and the Evolution of the American Dream*, un escrito de clara transición. Caldwell define el cinismo moderno, primero, como una decadente evolución del cinismo antiguo y, después, como el resultado de una frustración demasiado prolongada en el tiempo. Tal y como indica el título de su trabajo, el cinismo desgasta y debilita el sueño americano; en esto no difiere tanto de trabajos anteriores. Sin embargo, es uno de los primeros autores en observar que quizás haya que replantearse los valores de los que está compuesto el sueño americano; esa idea es, ante todo, cínica.

Tanto Caldwell como Chaloupka y Giroux, mantienen una línea crítica contra el carácter corrosivo del cinismo moderno para la sociedad, pero añaden al menos dos cuestiones novedosas: primero, el cinismo que impregna la sociedad es un marcador de cierta salud democrática por cuanto demuestra la pluralidad de opiniones; segundo, esos descreídos pueden estar diciendo a voces que algo está cambiando y es el momento de replantearse los grandes discursos y valores de la sociedad americana. Es en estos trabajos donde encontramos un doble uso del cinismo que dota a este enfoque de una particularidad asombrosa: el cinismo es usado como remedio y como enfermedad. Esto da lugar a una cuestión que no se puede pasar por alto: nos obliga a posicionarnos bien de un lado o de otro.

Es en estos último trabajos donde encontramos las raíces de los debates que siguen llamando la atención de autores más recientes: primero David Mazella (2007), Sharon Stanley (2012) y, después, Helen Small (2020) y Ansgar Allen (2020) van a ocuparse de plantear ciertos debates desde este punto de partida: ¿qué quieren decirnos los *cynics*?

2.2.Segundo uso (enfoque): el cinismo como estrategia; el cinismo crítico y el replanteamiento liberal

Los escritos de Caldwell y Giroux comienzan a allanar el paso a nuevos planteamientos. Durante los últimos años de la década de 2000 y los primeros de 2010, se produce un cambio en los enfoques sobre el cinismo moderno. Durante muchos años, los estudios sobre el fenómeno se habían alimentado de las genuinas ideas de Peter Sloterdijk y su concepto de cinismo. Los nuevos trabajos se van a caracterizar por mostrar tres rasgos distintivos con respecto a trabajos anteriores:

- 1) Van a abordar la cuestión sobre ese cinismo moderno desde el escepticismo cauteloso, intentando no apresurarse a efectuar juicios precipitados sobre su carácter pernicioso. Es una idea razonable: si el cinismo había surgido precisamente como una respuesta contra el moralismo, oponerse a él promoviendo ideales éticos más elevados sólo puede suscitar un cinismo aún más férreo (Stanley 12).
- 2) Con el objetivo de conocer el origen y evolución del concepto de cinismo, los nuevos autores y autoras van a acercarse mucho más al cinismo antiguo de Diógenes y a las recepciones en épocas modernas. Así, como deudores de Sloterdijk, van a fijar sus estudios en el período ilustrado y sus posterioridades. En efecto, el cinismo moderno es un concepto íntimamente ligado a los debates sobre la modernidad.
- 3) Se proponen prestar más atención al cinismo antiguo, que había sido algo desplazado de la conversación a lo largo de los años anteriores.

Una de las obras más citadas para hablar de cinismo, en cualquiera de sus distintas acepciones, es *The Making of Modern Cynicism*, de DAVID MAZELLA (2007). Si se pretende reflexionar sobre qué es el cinismo, parece imprescindible conocer la evolución desde su primigenio carácter filosófico hasta su significado actual. Para comprender mejor el cínico contemporáneo, Mazella se propone rastrear esa transformación excavando en la literatura desde sus días hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, época que coincide con el “apagado de las luces”. Shakespeare, Davenant, Lyttelton, Oscar Wilde o los contemporáneos Foucault y Adorno son sus

objetos de estudio. Sin embargo, el capítulo más relevante es el dedicado a la campaña de asedio ideológico y difamación llevada a cabo (a través de apoyo y financiación estatal) por Edmund Burke y la contrarrevolución inglesa a la figura de Rousseau²⁰⁸. Los ataques al filósofo ginebrino, como explica Mazella, se produjeron desde numerosos frentes y por distintos temas (vida privada, enemistades filosóficas, acusaciones de moralismo). Pero, sobre todo, tuvieron en el ultraconservador Edmund Burke el adalid de la censura. La radicalidad ilustrada de Rousseau y la incipiente Revolución Francesa eran enemigos demasiado modernos para un defensor a ultranza de los viejos valores tradicionales. Tal y como ha demostrado la reciente tesis de Kathleen Hayes²⁰⁹, el cinismo se mantuvo presente durante los más importantes debates desde los inicios de la modernidad. Como botones de muestra, encontramos textos dedicados al cinismo (con diferentes grados de radicalidad) en pensadores de la talla de D'Alembert, Diderot o el Marqués de Sade. Esa presencia habitual del cinismo por su carácter crítico, sumado al hecho de que la palabra sirvió a unos y otros para descalificar oponentes intelectuales, fue uno de los momentos clave en la diversificación de su significado. Asimismo, como señala Mazella, la importancia de este episodio histórico en torno a Rousseau no es cuestión baladí; se descubría un nuevo tipo de retórica *ad hominem* (la censura de la persona para confrontar sus ideas) extremadamente agresiva que servía a los creadores de opinión, en connivencia con el poder, para controlar la opinión pública. De hecho, esta época es pionera en las formas de comunicación retórica para moldear a las audiencias; un paralelo cercano trazado por el autor es Richard Nixon. El discurso político es una forma de corrupción vil por cuanto llama a su espectador a desconfiar de los motivos ocultos y personales de su adversario. Con el objetivo de salir a su paso, Mazella evoca el desinterés (quizás en el sentido de transparencia) del cínico primigenio, Diógenes, que podría resurgir como el azote de los manipuladores.

²⁰⁸ Recordemos que este aspecto retórico-polémico de la vida de Rousseau y la relación con Diógenes y el cinismo ya había sido señalada por Niehues-Pröbsting (2000: 443).

²⁰⁹ La tesis de Hayes se titula *Résurgence et transformation du cynisme au XVIII siècle: la réception de Diogène dans les Lumières françaises*. En ella, la autora explora los debates de la Ilustración y la recepción del cinismo diogénico en ellos (2016).

Poco después de Mazella, BENJAMIN SCHREIER publica *The Power of Negative Thinking: Cynicism and the History of Modern American Literature* (2009), cuyo título ilustra muy bien su propósito. Procede sobre el cinismo desde una perspectiva fenomenológica y descriptiva, alejándose de los planteamientos anteriores de la denuncia moralista del cinismo moderno. Para Schreier, ambos cinismos no representan categorías distintas, sino que persiguen la verdad desde el escepticismo ante los valores democráticos socialmente aceptados. El poder del pensamiento negativo, del pensamiento cínico, se percibe en ciertos personajes de la literatura americana como *El gran Gatsby*, cuyas discusiones en torno a los principios nacionales buscan encontrarse precisamente con dichos principios, pero refutando los viejos discursos esencialistas; esa búsqueda de la verdad, a los ojos de Schreier, es cínica, con mayúscula y con minúscula.

El contexto socioeconómico en el que se inscriben estos nuevos acercamientos al cinismo tiene mucho que ver en sus planteamientos. La crisis económica de 2007-2008 obliga a repensar el papel de la democracia y el control que se debe ejercer sobre unos poderes económicos que habían estado operando a campo abierto, sin restricciones y pisoteando esos valores humanistas que supuestamente evoca la constitución americana. Después de tantos años denunciando la pasividad de la sociedad, la desconfianza en la política y la falta de fe en el sistema, aparece esta nueva coyuntura. De modo que la nueva aproximación al desencanto parte ahora de la condescendencia y no de la denuncia moralista. Dicho de otro modo, no se podía seguir culpando a la sociedad de su desconfianza en el sistema.

En la misma línea que Mazella, pero desde un análisis sociológico, SHARON STANLEY publica su *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (2012). El cinismo ahora se ha convertido en una emergencia, justo en 2012, meses después de la ocupación de Wall Street o de las difusiones llevadas a cabo por el movimiento *Anonymous*. Como autores anteriores, Stanley viaja a la Ilustración para conocer las raíces del cinismo moderno, del desencanto; va un paso más allá que Louisa

Shea²¹⁰, que se había propuesto analizar el cinismo en relación con las ideas y la cultura francesa del XVIII. Las conclusiones que extrae y su argumentación se sustentan bajo una óptica materialista de signo liberal: durante la Ilustración aparecen conductas reconocibles de cinismo moderno. Así, el cínico aparece como la reacción lógica resultante de sustituir los viejos dogmas por nuevas éticas sensualistas inherentes al período ilustrado. Es más, las punzantes actitudes individualistas como la del Sobrino de Rameau —definidas por ella como *cinismo ilustrado*— reflejan el florecimiento de nuevos espacios protodemocráticos que no hacen otra cosa que aumentar los horizontes de la democracia liberal. Estas propuestas éticas, lejos de ser corrosivas, son muestras evidentes de una libertad de expresión necesaria para el avance de las democracias. Por tanto, una democracia liberal sana debe buscar las formas de incluir y movilizar políticamente este descontento. Sharon Stanley aboga por un cinismo medido y liberal, un cinismo moderno domesticado y entendido desde sus manifestaciones con el fin de ser reconducido hacia la política. En suma, para la autora norteamericana, el análisis del cinismo no debe enfocarse directamente sobre su apartado crítico, sino que debe atender a sus pretensiones, las cuales conforman el cinismo en su forma completa; he aquí la forma medida de cinismo que será criticada posteriormente por Ansgar Allen. Stanley, como otros y otras antes y después que ella, quiere reconducir el cinismo por los caminos liberales de la participación política tradicional (Allen 171).

Hasta aquí, el cinismo de masas ha sido interpretado como un síntoma, responsable de la inacción política pese a producirse ésta, casualmente, durante los períodos ultraliberales y conservadores que precedieron a los noventa. Sin embargo, a raíz del llamado Nuevo Orden, los nuevos enemigos y la guerra de civilizaciones, el cinismo empieza a ser visto de un nuevo modo; comienza una transición. Ahora, aparece como una útil herramienta para desenmascarar el discurso único. *Cynicism* y *cynicism* observan cómo sus fronteras empiezan a difuminarse; el desarrollo histórico no deja otra opción. Después de acusar durante años a la sociedad civil de inacción y desconfianza

²¹⁰ Louisa Shea en *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (2010) se centra en explicar cómo entró Diógenes en la Ilustración a través de figuras como D'Alembert o Wieland, que lo convertirían en un filósofo de la república de las letras, contribuyendo a generar un aura moralista en torno a su figura. El apagado de las luces, el fracaso del proceso ilustrado, lo sitúa entonces en el ojo de todas las críticas.

en la política, llega la crisis de 2007. ¿Cómo seguir culpando a la gente? Había que recuperar la confianza en el sistema, en el sueño americano. Ahora, ese sueño tenía sus orígenes precisamente en el cinismo, en el espíritu crítico e individualismo despierto y materialista de los inicios ilustrados de la democracia liberal.

En esta misma línea, encontramos el reciente estudio titulado *The Function of Cynicism at the present time*, de HELEN SMALL (2020), un ejercicio de sobriedad y erudición literaria que llega al debate para aportar cierta calma humanística. Sus planteamientos siguen la línea de este segundo enfoque del cinismo moderno: el cinismo, como crítica social, es un indicador de libertad. Small acude a los referentes literarios anglosajones (más Nietzsche) y sus influencias para intentar poner todo en perspectiva. Investiga las aportaciones de Nietzsche para la moral, la crítica de Arnold, las ideas de ciudadanía de Eliot y Madox Ford y, por último, la libertad de expresión en el ámbito universitario. Explora el cinismo antiguo y la psicología que se esconde detrás del cinismo moderno: “ambos son fenómenos reactivos” (Small 11). La autora se propone adoptar una visión menos alarmista del fenómeno cínico, algo que no es tan novedoso: el cinismo es un marcador, un medidor democrático. Al sobrepasar los límites sociales de la tolerancia y la libertad de expresión, el cínico se convierte en un interesante desafío para el discurso moral predominante: esta es la idea central que recorre el ensayo de Small. Sin embargo, tal y como después señalará el tercer enfoque (más radical), esta postura no deja de observarlo como una desviación, un extremo necesario para conocer el recto camino, razón por la cual, sigue manteniendo cierto moralismo intersubjetivo.

2.3. Tercer uso (enfoque): el llamamiento al cinismo crudo

Así, llegamos al tercero de los enfoques, tan novedoso como atractivo: el cinismo crudo, cuyo principal representante es ANSGAR ALLEN, filósofo y educador²¹¹.

La proliferación de obras dedicadas al cinismo en los últimos años es directamente proporcional al interés que este movimiento filosófico de la Antigüedad suscita en la reflexión sobre la actual situación de crisis. Muestra de ello es el hecho de

²¹¹ Sobre la obra *Cynicism* de Allen, v. Vargas Oliva (2021).

que *Cynicism*, de Ansgar Allen, se encuadre dentro de la colección The MIT Essential Knowledge Series, del Instituto de Tecnología de Massachusetts. El cinismo se está revelando como una temática cada vez más abierta a distintas disciplinas. ¿Pueden convertirse en valores educativos la humillación, la risa y el excremento? Allen no es un filósofo, sino un profesor de educación, un educador cínico, según sus propios términos. Su nuevo libro viene a ampliar los horizontes trazados en su anterior *The Cynical Educator* (2017), y es que, en efecto, es en las instituciones educativas donde el cinismo se presenta en una de sus formas más paradigmáticas. A los ojos de A., el concepto pastoral, platónico, de educación salvadora convive con el desencanto constante en todos los ámbitos de la práctica educativa, desde su burocracia, pasando por la práctica diaria, hasta la resignación de los docentes ante el alumno fallido. Así, A. propone una rehabilitación de los conceptos de nihilismo y cinismo desprendiéndolos de la negatividad que los impregna para recuperar su carácter estratégico con el fin de deshacernos de esa concepción elitista-idealizada de la educación. Extendiendo dichos aprendizajes a su nueva obra, debemos arriesgarnos a decir la verdad y afrontar la situación con realismo y comicidad. La educación y la sociedad precisan nuevos enfoques para comprenderlas y nuevas estrategias para afrontarlas; conque A. va a reclamar una nueva generación de cínicos, un término que precisa de una reexploración.

Allen ha desarrollado su tesis, principalmente, a través de dos trabajos, *The Cynical Educator* (2017) y *Cynicism* (2020), aunque su propuesta cínico-nihilista se deja notar abruptamente en diferentes artículos e incluso en alguna de sus novelas.

En *The Cynical Educator*, Ansgar Allen arremete contra el concepto pastoral-platónico de educación salvadora y domesticadora del rebaño. Este enfoque, preponderante de la educación, es tan idealista como irrealizable, por lo que ese falso optimismo del proyecto educativo convive con el desencanto constante en todos los ámbitos de la práctica educativa diaria. El autor propone una rehabilitación estratégica de los conceptos de nihilismo y cinismo para derruir los viejos valores platónico-humanistas de ‘luz’ y de ‘claro’. El profesor debe arriesgarse a decir la verdad y afrontar la situación con realismo y comicidad, tal y como hacían los cínicos antiguos. Las fronteras entre un cinismo y otro aparecen en su obra, como también lo hiciera

Nietzsche, completamente obsoletas. Para Allen, el uso de la palabra ‘cínico’ es una forma de censura moral del discurso, un intento retórico de rehabilitar viejos valores pretendidamente nobles.

Si en otro tiempo se había intentando suavizar el cinismo a través de un sano escepticismo, Allen pretende retomarlo como un arma práctica del nihilismo destructivo. Tras su libro sobre educación y algún que otro artículo, la MIT Press le encarga la redacción de un ensayo dentro de una colección sobre temas controvertidos. La oportunidad permite a Allen explorar en la historia del cinismo desde la Antigüedad para refrendar su teoría educativa. Lo primero que hace en *Cynicism* es desvincular el cinismo antiguo de toda tradición o intento de definición en torno a una supuesta doctrina. Para él, sólo existen momentos cínicos y distintos tipos de cinismo. A su juicio, intentar definir el cinismo es acabar con él, un ejercicio de asimilación forzada (*co-option*) —cooptación— que, por otra parte, impregna su historia desde sus orígenes. Allen realiza un ejercicio documentado de descripción del cinismo sin juicios morales para finalmente abrazarlo como una forma astuta, juguetona, rebelde e improvisada. Asimismo, no comparte el moralista desprecio por el cinismo moderno basado en la creencia de su naturaleza destructiva de la sociedad democrática. Tampoco comulga con el izquierdismo que considera este fenómeno como el causante de un sentimiento de desesperanza en la clase obrera. El autor lo afirma sin tapujos: este libro “se aparta de las posiciones que buscan disminuir o superar el cinismo moderno” (Allen 169). Tampoco está de acuerdo con los planteamientos liberales que proponen un cinismo moderno medido y equilibrado como Stanley o Mazzella. Allen hace un elogio del “escandaloso potencial del cinismo moderno” en sus formas más “bajas” y “empobrecidas” (Allen 171). Artistas de *performance* y denunciadores descarados de la hipocresía²¹² conforman la cuota de modernos cínicos que el autor quiere reivindicar. Para Allen, Foucault cobra mucha importancia: el cinismo es ante todo estratégico y debe ser adaptativo, contingente, como lo fue Diógenes. Su propuesta y reivindicación estratégica es la inversión cínica —la vida *Otra*— expuesta por Foucault en *El coraje de la verdad*. El escritor acude al ejemplo del pensamiento *queer*, bastante descriptivo al

212

respecto: encontrar la forma de enfrentar la normatividad hasta que ésta deje de tener sentido. Ese reajuste debe partir de la audiencia y el contexto, por lo que no existe una única respuesta adecuada. El cinismo debe acometer actos de inconformismo que sean inaprehensibles. Así, la gran enseñanza extraída es la de procurar mantener ese carácter que se resiste a ser cooptado, cuidando de no permitir que pierda su rebeldía.

2.4. Recapitulación

Como hemos visto en este último capítulo del cuadro histórico, la tradición alemana e inglesa quedan enraizadas con la propuesta binaria de Sloterdijk como nexo de unión. A partir de la traducción al inglés de la *Crítica de la razón cínica*, el interés angloparlante por el cinismo contemporáneo, sobre todo en Estados Unidos, ha ido mutando de acuerdo con los sucesos sociopolíticos dando lugar a nuestra delimitación tripartita de enfoques. De este modo, la tradición inglesa de estudios cínicos ha trabajado en un sentido inverso: sólo a partir de las crisis políticas y económicas del nuevo milenio, los académicos ingleses y americanos de los últimos quince años (Mazella, Schreier, Shea, Stanley, Small, Allen) han empezado a preocuparse por estudiar el fenómeno sin prejuicios, acudiendo a la Ilustración y observando la relación del cinismo contemporáneo con los referentes anglosajones de la crítica cultural del siglo XIX.

En definitiva, con la lectura de Ansgar Allen el círculo se cierra momentáneamente, pero permanece abierta una pregunta que interpela a todo estudioso del cinismo contemporáneo y, por qué no, también del antiguo: ¿es el cinismo moderno una deformación patológica y contraproducente de la que se debe salvar al cinismo antiguo? ¿Es una fuerza crítica valiosa pero medible? ¿O es una potente expresión de insurrección rebelde inaprehensible? En este último caso, al pretender aprovechar e intensificar toda su escandalosa rebeldía, el uso de la mayúscula o la minúscula, como marca de distinción de un cinismo antiguo y otro moderno, dejaría de tener sentido.

9. Galería de cínicos

Haciendo acopio de lo dicho en otros capítulos, el catálogo de cínicos resultante de este viaje junto a Diógenes responde a la necesidad de clasificar los usos de la palabra en relación a los contextos de discusión. Bien es cierto que todo se aclara mejor con ejemplos, así que, en esta última parte, el catálogo deja paso a una galería de paradigmas cínicos contemporáneos. A través de esta propuesta, pretendemos terminar de aclarar nuestra exposición de la tipología cínica, pero también aportar nuevas referencias culturales en relación a la temática que nos ocupa.

Asimismo, puesto que nos proponemos trazar ejemplos comparativos, la problemática de establecer vínculos conceptuales en torno a personajes o historias alejadas en el tiempo siempre está presente. Lo que haremos será pincelar algunos prototipos en una forma de prontuario: pequeñas aproximaciones sintetizadas para una posible recuperación. Es decir, vamos a elaborar pequeñas historietas cínicas que evoquen personajes o disputas en torno a la actitud descrita en su título. El método llevado a cabo puede variar; en algunas de ellas, partiremos de problemas de la diferencia cínica en la Antigüedad para llegar a ejemplos contemporáneos, mientras que en otras observaremos el tipo cínico actual para encontrar ejemplos que enfatizen la polémica y la discusión.

Por último, la presentación formal de la galería cínica constará de (1) un título, (2) una cartela minimalista que introduzca el tema y el relato y (3) el relato explicativo.

□ EL CÍNICO, κυνικός

Una anécdota muy actual sobre Diógenes

De entre los pocos hechos que la crítica histórica-filológica nos permite afirmar sobre nuestro querido Diógenes, uno de ellos es su apelativo: se le conoció como κυνικός, El Perro. Es precisamente junto a ese fraternal y peludo habitante de nuestras casas como aparece a menudo representado en la cultura artística contemporánea²¹³. El sobrenombre —κύων (*kýon*), κυνικός (*kynikós*)— tenía entonces, como ahora, un sentido peyorativo. El tratamiento etimológico de la palabra parece apuntar en esa dirección: según parece, el sufijo -ικός adhería al término una connotación despectiva de no poca importancia. Según afirmó Dudley, “sin duda fue aplicado por primera vez con un sentido peyorativo” (Dudley 21); al menos es bastante plausible; y también el hecho de que él lo asumiera con orgullo. Si fuera así, las razones y pruebas para dicho nombramiento podemos encontrarlas directamente entre las anécdotas: a la manera de los perros, comía, bebía y hacía el amor (sólo o acompañado) a los ojos de todos con total indiferencia.

La *anaideia* diogénica, la desvergüenza, intentaba enarbolar performativamente numerosas críticas a la sociedad. Una de ellas llamó la atención especialmente a Foucault: la importancia excesiva del honor en la Antigüedad. Si el cínico, como parresiasta, ha de mostrar a los ojos de todos una vida verdadera, tiene que desprenderse de todas las posesiones: sólo así puede demostrar la completa transparentación; y hay pocas cosas que modifiquen la conducta más que el riesgo de deshonor. De hecho, gran parte del anecdotario diogénico está encaminado a ejercer una ofensa al honor de todo tipo de personas que precisamente gozaban de buena reputación. Uno de los moduladores de comportamiento más efectivo en cualquier sociedad es el honor, la buena prensa. Por tanto, la subversión diogénica de los valores sociales tiene que pasar por derruir esta convención. Así lo entendió Foucault, quien señaló que el pilar cínico de la independencia es la humillación, el deshonor —*adoxia*— (*Coraje* 274).

²¹³ Véanse las obras v.g. Jordaens (1642), Jean-Léon Gérôme (1860), Pirner (1893). Para la representación e iconografía del filósofo, v. Zanker (1995), Grau i Guijarro (2007), Lethierry (2018).



Fig.1. Turan Baş, *Diyojen* (2006), Sinope (Turquía).

¿Qué cosas se pueden encontrar entre las más honoríficas? En el año 2006, el escultor de nacionalidad turca Turan Baş erigió una estatua de mármol en honor a Diógenes. Podemos encontrarla en Sinope (Turquía), ciudad natal del filósofo. Si bien a Diógenes le encantaba hacer uso de las estatuas para su entrenamiento en la desposesión, puede que no encontremos muchas personas seguras de que este hecho gustara al cínico. Quizás se hubiera reído mucho más con la polémica que surgió en torno al monumento.

La cuestión es que, por paradojas del destino, distintas personalidades de renombre en la ciudad se opusieron rotundamente a la colocación de la estatua. Según parece, no entendían cómo podían colocar allí a Diógenes sujetando el candil: esto ofendía directamente a todos los hombres de la ciudad.

Un día apareció Diógenes al mediodía por el ágora con un candil encendido; cuando le preguntaron qué andaba buscando, respondió: «Busco un hombre». (D. L. VI 41 = Dióg. 272)

□ EL CÍNICO AUTÉNTICO

¿Quién es un auténtico cínico? Tres ejemplos de la “diferencia cínica”: Demonacte, Diderot y Rousseau

El retrato de Demonacte que nos transmitió Luciano es el de un erudito modesto y austero, pero atemperado, sin caer en excesos.

Parecía, sin embargo, inclinarse al sistema de Sócrates, aunque en el exterior y en el descuido de su vida se acomodaba a la del filósofo de Sinope: pero nunca exageró su modo de vivir para atraerse la admiración y las miradas de los hombres: vestía como los demás, su trato no era ni humilde ni hinchada y hablaba con todos en particular y en público. (Vit. Dem., 5)

La sátira de Luciano, afanada en señalar a los verdaderos y falsos filósofos, protagonizó algunos de los episodios más notables de la cuestión de la “diferencia cínica” en la Antigüedad. Como se observa en el fragmento anterior, la recuperación de Diógenes no siempre está asociada a la imitación radical de su ascetismo. Para muchos, su figura es útil para calibrar el comportamiento, es un patrón de referencia que no tiene por qué tomarse al pie de la letra.

Mucho siglos después, la «llamada» de Diógenes por parte de los ilustrados franceses persiguió revitalizar ese ambicioso proyecto cínico de la crítica de los valores —de la reacuñación de la norma— con el fin de derrocar —de iluminar— la oscuridad de la superstición y el pensamiento acientífico.

No obstante, la otra mitad del proyecto cínico —la *áskēsis*—, tan ensalzada por no pocas personalidades del cristianismo medieval, tampoco fue ajena a ellos. La atemperación de los vicios y la austeridad fue elogiada por los nobles ilustrados, aunque nunca constituyó un modelo de comportamiento que quisieran imitar hasta las últimas consecuencias: como señala incisivamente Louisa Shea, “rechazaban el imperativo cínico de vivir de forma diferente” (Shea 24). Ahora bien, lo que sí es cierto es que

Diógenes ejerció de marcador, de medidor de sus excesos; la austeridad del Perro fue interiorizada como autocrítica: la comparación con Diógenes sirvió a los nobles ilustrados para encontrar el camino correcto. En ellos, actuó como un verdadero director de coro (D.L. VI 35 = SSR V B 582).

Así fue para Diderot, que se miró al espejo cínico para censurar su actitud hedonista en contraposición a su ascetismo y autocontrol de otras épocas: evoca nostálgicamente la *apatheia* de otro tiempo, su independencia.

¡Oh Diógenes! ¡Cómo te reirías, si vieses a tu discípulo bajo el fastuoso abrigo de Aristipo!, ese abrigo fastuoso fue pagado con bien de bajezas. ¡Qué comparación entre tu vida blanda, reptante, afeminada, y la vida libre y firme del cómico andrajoso! He dejado el tonel en que reinaba para servir a un tirano.²¹⁴

La cuestión de la “diferencia cínica” se encuentra en Diderot como censura autoimpuesta: una reprobación a sí mismo en comparación con el intachable Diógenes. Ya no es un discípulo suyo, ya no es digno de considerarse como tal. Antes, lamenta, «reinaba» en el barril cínico, ahora es un servidor de la tiranía.

El asunto de la austeridad cínica se presenta de forma mucho más problemática en Rousseau, quien se autodenominó “el segundo Diógenes”. Voltaire afinó: es un “Diógenes sin linterna” (Herding, 1982: 239)²¹⁵. El ginebrino se tomó demasiado en serio que lo asimilaran positivamente al Sinopense: empezó a imitarlo de un modo excesivamente riguroso, lo que no gustó entre las gentes de salón. En sus *Conjeturas*, admitiría haberse disfrazado de Diógenes hipócritamente. Confesó una impostura que ya era denunciada por contemporáneos como Voltaire. Como vimos en el capítulo dedicado a la Ilustración, desde Rousseau y con ayuda de la contrarrevolución, el fracaso de la filosofía se empezaría a entender en términos de impostura cínica: una vida apenada y la promesa estéril de un mundo mejor.

²¹⁴ En D. Diderot, *Oeuvres complètes* (ed. J. Assézat et M. Toumeux) II, 13; en Ginzo (1996: 69).

²¹⁵ En J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, París, 1959, p. 192.

□ EL FALSO CÍNICO, el impostor

*Señalar la impostura cínica. Dos ejemplos:
Luciano-Peregrino y Briggs-Thoreau*

La dicotomía de la “diferencia cínica” ha sido una constante en la historia del cinismo. Tanto es así que en torno a esa cuestión se produjo el desdoblamiento de la palabra. El *falso cínico*, como el cínico moderno, representan la cara menos vistosa de una dicotomía que normalmente responde, de forma paradójica, al cínico método (en sentido moderno) de la sospecha permanente. La bella escritura retórica lucianesca usada para desprestigiar la vida de Peregrino Proteo es sumamente contemporánea. La razón cínica se afana en investigar los egoístas motivos ocultos a cada acción, por radical que sea: Peregrino Proteo se quemó vivo públicamente hasta la muerte; sin embargo, para Luciano, la acción de Peregrino tiene como única explicación su vanagloria.

Por el motivo que sea, un intento de transparentación suele ir acompañado de una crítica de carácter cínico, justo en el sentido en que hoy le damos a la palabra: como impulso que se niega a confrontar su rudimentaria axiología, el cinismo es reactivo frente a cualquier muestra que lo amenace. Otras historias dan muestra de ello; por ejemplo, el *Diógenes Yanquee*.

Un Diógenes yanquee

La larga tradición de nómadas americanos empieza para nuestra generación quizás en la huída (o liberación) de Chris McCandless, o mejor dicho, Alex Supertramp. Esa tradición de *runaways*, que poco antes había sido urbana con Kerouac, Miller o Bukowski, y antes oriental con Paul Bowles, era ante todo existencial. Uno de los libros que McCandless lleva consigo, para distraerse del hambre, es su *Walden*, de Henry David Thoreau, quien se marchó a los bosques de Nueva Inglaterra para conocer con cuánto era capaz de vivir. Por esa razón, Thoreau fue asimilado a Diógenes de Sinope. El filósofo y activista medioambiental David Watson dijo: “Diógenes el Cínico fue un

temprano sabio anarco-primitivista”. Según Watson, éste se percató en una era muy temprana de la tragedia de la acumulación y el progreso²¹⁶. En este sentido, el autor observa una continuidad entre el cínico y el americano: con su marcha a los bosques “Thoreau examina el predicamento de Diógenes cuestionando el progreso, la acumulación, la propiedad, el trabajo y la industrialización al poner de cabeza todo el sistema de valores” (Watson, 1997: Apartado 2).

Pero lo cierto es que la sospecha de impostura alrededor de Thoreau nunca cesó. Watson, de hecho, toma el apelativo “Diógenes Yanquee” positivamente, cuando en realidad fue una forma de censura satírica asociada a su desposesión. El sobrenombre le fue impuesto en 1848, cuando el político y articulista Charles Frederick Briggs escribió un texto titulado “A Yanquee Diogenes” (1933: 734)²¹⁷. El caso es que Briggs estaba molesto con Thoreau porque, a su parecer, las explicaciones sobre la causa de su huída al bosque de *Walden* le parecían insuficientes. Por otra parte, también desconfiaba de las narraciones sobre su alimentación en ese retiro: la poca comida con la que se mantenía era una “curiosidad que le parecía sospechosa” (*ibid.* 735). Por último, escribía una irónica crítica donde señalaba su impostura de forma velada. Así, escribía que

Mr. Thoreau ingenuously confesses that he occasionally went out to dine, and when the society of woodchucks and chipping squirrels were insufficient for his amusement, he liked to go into Concord and listen to the village gossips in the stores and taverns. (ibid.)

Como decíamos, todo intento de transparentación ascética suele ir acompañado a menudo de una crítica de impostura. En su apreciación de Thoreau, Charles F. Briggs informa mediante tres fórmulas muy cínicas: sembrar la desconfianza en sus acciones, dudar de la posibilidad de otra vida distinta y operar mediante el sarcasmo.

²¹⁶ Sobre esta idea del cinismo como filosofía precursora del ecologismo del decrecimiento económico, v. Helmer (2014), Cuesta Martínez (2006; 2011).

²¹⁷ La noticia proviene de James Playsted Wood en una publicación del *New England Quarterly* del año 1933 destinada a una evaluación de las críticas anglosajonas a Thoreau. Según informa James Wood en 1848, una tal Miss Evans escribió acerca de “*people –very wise in their own eyes– who would pooh-pooh Mr. Thoreau!*” (1933: 734). La señora Evans amplificaba una opinión leída hacía sólo un mes en un texto de C. F. Briggs titulado “Diogenes Yanquee”.

□ Los CÍNICOS CALLEJEROS

¿Una filosofía del proletariado? El cínico como colectivo molesto y la ácrata utopía diogénica

Los primeros siglos de la era común se pueden considerar como el período de mayor actividad del cinismo entendido bajo el imperativo de vivir de forma diferente, como modelo de imitación total de Diógenes. Se produjo una expansión del cinismo: en la parte oriental del Imperio, las calles estaban llenas de charlatanes cínicos que abandonaban sus tareas y se dedicaban a predicar la filosofía diogénica. Fue un período de gran agitación, lo que supuso la aparición de notables reprobaciones a la actitud de estos imitadores de Diógenes.

A finales del siglo segundo, Luciano escribe *Los Fugitivos*, donde hace conversar a Zeus con la Filosofía, que se muestra preocupada por el trato que está recibiendo en la tierra. La diferencia cínica no es el único aspecto que la inquieta. El absentismo de la clase popular e iletrada que se está adhiriendo al cinismo errante podría llegar a paralizar el trabajo, que es para lo único que han valido desde niños²¹⁸. Se lanzan a la calle a exigir como los tiranos, sin dar las gracias por lo que se les ofrece.

Toda la ciudad está saturada de tales advenedizos, especialmente de los que se inscriben en nombre de Diógenes, Antístenes y Crates y se enrolan a las órdenes del perro, personas que no imitan en absoluto la parte buena que hay en la naturaleza del perro [...]; pero, en cambio, han copiado con precisión sus ladridos, la glotonería, su tendencia a robar, su incontinente lascivia, la adulación, los lamidos al que le da, el aferrarse a las mesas. [...] Pronto verás lo que va ocurrir. Todos los hombres que están en los talleres darán un salto y dejarán abandonados sus oficios. (Luc. Fug., 16-17)

²¹⁸ Luc, *Fug.*, 17.

Casi un siglo después de Luciano, el emperador Juliano arremete de nuevo contra el mismo problema de orden público. A pesar de ser un admirador consagrado del cinismo austero, con el que se identifica espiritualmente, era un crítico acérrimo de los cínicos callejeros: sus *Discursos* VII y IX van dirigidos contra su “charlatanería e hipocresía”. En el año 362, ofrece un discurso público en respuesta al cínico Heraclio²¹⁹. Uno de los puntos de dicho discurso, como en el caso de Luciano, abordaba la diferencia cínica entre Diógenes y los cínicos callejeros, que seguían siendo un problema para el Imperio.

que los cínicos, errando por los lugares públicos, siembran el desconcierto en las leyes comunes al introducir una conducta ciudadana no mejor ni más pura, sino peor y más repugnante.
(Juliano, *Discurso* VII, 210 b8-c3)

Para estos filósofos errantes, Diógenes supuso un modelo de conducta que siguieron hasta sus últimas consecuencias. Además, como han afirmado diferentes estudiosos, se fundamentó un modelo de comunidad filosófica, “un nuevo tipo de vida filosófica colectiva, nunca antes vista”²²⁰, cuyo nexos era la figura del Perro. A ojos de Donald Dudley, se podría hablar incluso de una forma de “proletariado” (Dudley 166).

¿Es el cinismo una filosofía del proletariado? Existen opiniones positivas al respecto. Esa cita de Dudley, por ejemplo, hace referencia a un peculiar artículo publicado a mediados del siglo XIX por el alemán Karl Wilhem Göettling²²¹. Dicho artículo construye una cómica biografía de Diógenes a la luz del marxismo: el Sinopense es un viejo comunista que ha abandonado todas sus posesiones con el fin de

²¹⁹ Algunos días antes del 22 de marzo del 362, el cínico Heraclio dio en Constantinopla una conferencia pública a la que asistió el emperador Juliano que, sólo por respeto a los presentes, soportó sin moverse hasta el final, pese a su indignación. Pocos días después contestó con el presente discurso que, contra su costumbre, dio a conocer también en una lectura pública.

El 22 de marzo del año 362, el Emperador Juliano aguantó el tipo en público ante el discurso del cínico Heraclio, quien se comparó con el dios Zeus; a Juliano lo asimiló al dios Pan. Días después, su indignación lo llevó a elaborar un discurso público como respuesta a Heraclio.

²²⁰ “Individuos que asumían provocativamente rasgos cínicos se convirtieron en una presencia creciente (y alarmante) en las ciudades del Imperio, adoptando ocasionalmente un nuevo tipo de vida filosófica colectiva, nunca antes vista” (Campos, 2019).

²²¹ V. Göettling (1851, en Billerbeck, 1991: 31-57).

desarrollar una filosofía para la clase obrera. Del mismo modo, los cínicos callejeros invitaban a sus conciudadanos (con trabajos muy duros y mal pagados) a abandonar su vida y formar parte de una comunidad cínica atópica (también utópica).

Justo en este sentido, como filosofía del proletariado, la consideración del cinismo como precursor del anarquismo es una cuestión habitual entre la historiografía ácrata²²². Por ejemplo, el historiador Peter Marshall, en su colosal obra *Demanding the impossible*²²³, dedica un extenso capítulo a la Grecia antigua y, dentro de ella, al cinismo histórico. Después de revisar todas las manifestaciones más significativas, dijo: “*the Cynics of the third century came even closer to anarchism*” (2008: 68).

La observación del cinismo como una filosofía ácrata o protoanarquista no es exclusiva de los historiadores anarquistas. El filósofo alemán Till Rudnick definió la *Politeia*²²⁴ diogénica como un verdadero proyecto político para crear una alternativa histórica al pensamiento político predominante de su época: Platón (2014: 29). Esa utopía²²⁵, estructurada satíricamente en el mismo orden la utopía platónica²²⁶, viene representada a través del cosmopolitismo, la comunidad de bienes y está estructurada en torno a “un individualismo que lucha por el individuo en general” (*ibid.* 28). La *República* diogénica, “la ciudad de Pera”, de la que se declararía ciudadano Crates de Tebas²²⁷, se habría erigido como una cosmópolis donde el individuo se autodeterminaría cínico al agarrar uno o más aspectos de la vida de Diógenes: en la medida en que abandonas algún aspecto de la vida normativa, empiezas a caminar hacia la ciudad de Diógenes. Desde esta perspectiva, el *ciudadano de Pera*, en la medida en que abandona

²²² Dijo Max Stirner: “¿y qué otra cosa buscaba Diógenes de Sínope, sino esa verdadera alegría de vivir que creyó encontrar en la más estricta miseria?” (s/f: 31).

Sobre Diógenes como precursor del anarquismo en la historiografía española, v. Cappelletti (1990; 2010).

²²³ Repasa detalladamente toda la historia del anarquismo, desde movimientos protoanarquistas, corrientes libertarias, pensadores, libros y obras. V/2: Forerunners. The Greeks (2008: 66-74). Allí se hace una revisión crítica de las ideas de Platón para después hablar de obras y pensadores como la *Antígona* de Sófocles, Sócrates, Heráclito, Aristipo, los cínicos o los estoicos, en particular Zenón.

²²⁴ Se conoce su existencia a partir de la recuperación de dos papiros de el epicúreo Filodemo.

²²⁵ Sobre esta cuestión en relación con la utopía, v. Lens y Campos (2000: 171-172).

²²⁶ V. Husson (2011), López Cruces (2017: 552).

²²⁷ Diógenes Laercio, *Vidas*, VI 93 (= SSR V H 31): “conciudadano de Diógenes”.

algún aspecto de la vida normativa, avanza por un *continuum* (no lineal, sino radial) desde la alienación de la cultura hasta la naturaleza, que actúa como forma metafórica de la proposición *paracharattein to nomisma*, la reacuñación de la norma. Dicho de otro modo, agarrar alguno de los aspectos del cinismo serviría para poner las cosas en su verdadero valor²²⁸, revelar el sinsentido de los comportamientos y convenciones con la finalidad de ir forjando una ciudad sin ubicación precisa (es decir en todas partes = cosmos) donde el ser humano se convierta en un ser emancipado²²⁹.

²²⁸ Sobre la *Politeia* de Diógenes como ciudad utópica, v. Dawson (1992), López Cruces (2017).

²²⁹ Sobre Diógenes como héroe socialista, v. las reflexiones de Fernando Lles y Berdayes [1883-1949] en su novela *La escudilla de Diógenes* (1924). El autor cubano mostró un pensamiento filosófico que proponía sugerente síntesis denominada por él mismo como un “individualismo socialista” (2019).

□ EL CÍNICO ELOCUENTE

Un ejemplo español del cínico ilustrado como crítico de los valores del Antiguo Régimen

En 1905, salió a la luz en Madrid la colección Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Su objetivo era crear una recopilación completa de obras clásicas de la literatura española. Uno de sus volúmenes estuvo a cargo del historiador Manuel Serrano y Sanz; se tituló *Autobiografías y memorias*. En su segundo tomo, encontramos una autobiografía titulada *Inventario de disidencias, suma de calamidades*, título al que seguía *La vida trágica del Job del siglo XVIII y XIX*. Su autor es Don Santiago González Mateo, “Presbítero y Beneficiado de la villa de Laguardia”, un cura afrancesado de un remoto pueblo al norte de España, en la actual provincia de Álava.

Don Santiago comienza su relato de vida, que redundantemente titula la vida trágica de Job, hablando de su padre, un objetivo habitual de sus execraciones.

Fue mi concepción (a lo que pienso) sacrílega si mi padre fue Pradejón; pero mística y patética si lo fue D. Ramón. (Vida 1, I)

González Mateo tenía la fuerte sospecha de que era hijo ilegítimo de un cura a quien llama simple y llanamente “Pradejón”. El clérigo Pradejón, según cuenta, pasaba el día en su casa, aprovechando la bondad y la hospitalidad de su madre, por la que profería un gran respeto, todo lo contrario que a su padre y al cura Pradejón. Los comentarios despectivos para con ambos hombres, sobre todo por su padre, son habituales durante toda la novela. Tiempo después, exégetas de su obra afirmarían que la crítica social es una de las características del estilo de González Mateo: “se opuso al sistema patriarcal por medio de una genealogía infamante” (Durán, 1997: 77).

Durante su vida, padeció multitud de enfermedades. Tuvo que ver morir a su madre con sólo siete años. Sufrió maltratos de su madrastra y su padre lo obligó a ordenarse en la carrera eclesiástica. Una vez iniciados sus estudios de sacerdocio, se escapó junto a su hermano y vivieron de forma errante. Pérez Escobedo los define

como “un par de clérigos o estudiantes goliardos medievales” (2010: 13), una forma de clérigos mendicantes picarescos que han sido evocados a menudo por autores de la contracultura contemporánea.

Durante sus estudios de filosofía, practicó la ejercitación espiritual a través de la ascesis y la mortificación.

Los tres años siguientes ocupé en penitencias y vocaciones de estado, todo efecto de los desórdenes anteriores. En lo material, las penitencias fueron tales que igualaron a las de los Macarios, Magdalenas y Gerónimos; pero, como sin consulta ni director, no surtieron el correspondiente efecto. [...] recibía un huevo estrellado metido en un zoquete de pan que llevaba a una pobre del hospital de ochenta años de edad (privándome yo del desayuno), a la qual curaba sus yagas y le hacía la cama. [...] Ayunaba tres veces en la semana, sin desaiunarme ni hacer más colación que dos onzas, según el espíritu de S. Carlos Borromeo. (González Mateo, Vida 5, I)

Más adelante, ya ordenado como sacerdote, fue denunciado ante la Inquisición por su propio padre Don Ramón. La acusación lo relacionaba con la herejía luterana, calvinista y arriana. Es condenado al destierro y recluido en un seminario franciscano.

En 1808, “se muestra apasionado” ante la invasión francesa y es llamado traidor. Tal y como narra Pérez Escohotado, se entrevistó con Napoleón en 1809. Tras la derrota de las tropas francesas, concluye su relato. Entre los autos que se le adjudican en su segundo proceso inquisitorial se dice, parafraseando, que se presentó con su libro en Vitoria para recibir a los franceses alardeando de “irreligión”, que almorzaba antes de dar misa, jugaba a naipes en la plaza del pueblo, bebía y comía y las criadas “se salían de su casa” (Pérez Escohotado, 2010: 21).

El relato de vida de Santiago González Mateo es un elocuente y desvergonzado retrato del Antiguo Régimen en España llevado a cabo por un contemporáneo del mismo. Durán López lo cataloga como un “insólito testimonio de la descomposición de las estructuras familiares y vecinales del Antiguo Régimen”. Pero la opinión más ilustrativa de entre todas las encontradas, se halla en el historiador encargado de la

colección de la que formó parte este picaresco cuento contemporáneo, Manuel Serrano y Sanz: “por el grosero cinismo con el que se expresa, le cuadraría mejor el título de Diógenes del siglo XVIII” (1905: 103).

□ El CÍNICO ILUSTRADO

Nos acercamos al cinismo moderno; ¿qué es ser cínico hoy? Tres relatos sobre el cínico ilustrado y su relación con el poder

El relato sobre el cinismo contemporáneo no es muy alentador. Según este, el tratamiento ilustrado de la conciencia occidental se cierne ante nuestros ojos en la cotidianidad de nuestra actividad diaria: tertulias televisivas, conversaciones políticas en plena calle, redes sociales, etc. El cínico ciudadano afronta la realidad con sapiencia perspicaz y su método es el escepticismo desconfiado y la sospecha: duda sistemáticamente de cualquier tipo de discurso y así lo hace notar mediante el sarcasmo y el desprecio por los valores universales: impera el espíritu individualista del *laissez faire*. La cuestión es que este hecho no sólo se produce en el ámbito político; si fuera así, no sería tan perceptible a nuestros ojos, no se trataría de un fenómeno generalizado. El cínico de hoy es un personaje que nace y se desarrolla en una sociedad marcada por la competitividad y, como consecuencia de ella, reina una especie de paranoia obsesiva por las malas artes que han llevado a nuestro vecino al éxito. Algunos autores que leímos en nuestro periplo cínico observaron, de hecho, desajustes psicológicos en la actitud cínica. Si esa opinión es la que se encuentra entre nosotros, tiene que tratarse de una forma de intersubjetividad propia de la sociedad civil de libre expresión, donde la exteriorización de nuestro descontento es tan habitual como cualquier otra cosa.

¿Es el cinismo el resultado de una decepción muy dilatada en el tiempo? ¿Es consecuencia de la ausencia de los círculos de poder? O, por el contrario, ¿es consecuencia de la falta de ideales universales de emancipación? Aportamos tres historias que intentan aclarar la cuestión y que se relacionan entre sí.

I

Tyrion Lannister: la gente lo llama “Mediohombre”. Ha recorrido un largo camino. Su familia siempre lo ha despreciado. Pero hace tiempo que no está con ellos.

El enorme salón palaciego donde se encuentra está totalmente vacío. Se muestra pensativo²³⁰. Está nervioso, como Daenerys, que hace entrada en la pieza. Tienen previsto partir a la mañana siguiente hacia los Siete Reinos. Permanece sentado. Ella, que se había sentado junto a él, se levanta y lo mira. Le confiesa que está intranquila. Tyrion la sigue con sus ojos, sin levantar la cabeza:

— Por si os sirve: soy cínico desde que tengo recuerdo. Todo el mundo me pide que crea en cosas: familia, dioses, yo mismo... . A veces fue tentador, hasta que vi a dónde llevaban las creencias. Así que dije: “no, gracias” a creer. Y aquí estoy, sin embargo. Creo sinceramente en vos. Me avergüenza, la verdad. Os ofrecería mi espada, pero la verdad es que no tengo espada²³¹.

En un mecanismo poco frecuente, Tyrion se autodenomina cínico. Todo se entiende mejor al observar que la autocensura viene realizada *a posteriori*: “soy cínico desde que tengo recuerdo”, pero ahora “creo sinceramente en vos”. El cinismo anterior viene justificado por el entorno: no me daban nada consistente en lo que creer. Su carácter despierto le impedía creer en todo aquello en lo que los demás creían. Durante toda la historia, Tyrion lidia con la hipocresía, la demagogia y la amoralidad de infinidad de gobernantes y allegados. Mantenía un odio profundo por la especie humana, por todos sus compatriotas, las religiones, la guerra o la política. Pero siempre había dejado escapar esa carcajada satírica con la que les hacía saber: *podréis engañarlos a ellos pero a mí no*. Ahora, las cosas han cambiado. En ese preciso instante, se ha dado cuenta de que por fin cree en algo o en alguien. Entonces, se pone de pie y recibe su insignia como mano derecha de la Reina y se cierra la escena.

II

En el año 1929, el filósofo inglés Bertrand Russell escribe un ensayo destinado a reflexionar en torno a un arquetipo social que encuentra muy atractivo: el inteligente y

²³⁰ Dentro de la popular serie de HBO Game of Thrones, Tyrion Lannister es uno de los personajes con mayor contenido. Es el más pequeño de los hijos de Lord Tywin Lannister, mano del Rey. Su madre murió en su nacimiento, razón por la cual su padre y sus hermanos lo odian. Padece enanismo; desde pequeño, sufrió el maltrato físico y psicológico de todos los que lo rodeaban. Tiene una gran inteligencia y perspicacia. Durante toda la serie, deja notar su notable misantropía. A causa de diferentes sucesos, abandona el Reino principal y se marcha al continente oriental. Su actitud da un giro importante al conocer a Daenerys, que se deja aconsejar por él en sus empresas.

²³¹ En Benioff y Weiss (2016: temporada 6, episodio 10).

despierto joven occidental. Según Russell²³², en él encontramos notables diferencias con otros dos arquetipos de juventud: primero, los jóvenes de otras épocas siempre se han plantado ante las ideas de sus mayores planteando alternativas de cambio. Sin embargo, sus contemporáneos jóvenes sólo se oponen mediante el cinismo porque no sienten que pueda haber una solución. Segundo, a diferencia de los jóvenes soviéticos, que sí persiguen ideales políticos, los jóvenes occidentales no tienen nada en lo que creer; por ello, se sienten decepcionados.

Asimismo, continúa Russell, el cínico joven europeo no es un espíritu perdido ni tampoco malicioso, simplemente es un descreído que además tiene razones para serlo: la causa de su cinismo se explica mediante su ausencia de los círculos de poder y decisión. Y propone una solución clara: los intelectuales tienen que encontrar fórmulas rápidas para dar cabida a su impulso creativo. En otras palabras, Russell propone darles esperanza a través de la concesión de poder.

III

Ansgard Allen, interesado en el cinismo estratégico, recupera en su obra un artículo de Alexei Yurchak (1997)²³³. En él, se explican las relaciones entre el orden soviético y su población; pero también trae a colación un paralelismo muy lúcido con la sociedad capitalista. Para ambos autores, el mantenimiento del poder político del partido comunista no se debía a la interiorización ideológica de la población, sino más bien a su indiferencia. El orden de las cosas “se reflejaba en el hecho de que pocos creían que el orden político soviético terminaría” (Allen 164). La diferencia entre el contexto soviético y el liberal burgués es precisamente esa cuestión antes señalada: la existencia de un marco de libertad de palabra que no exige de valerosidad. Así, en plena caída de la URSS, esta modalidad de cinismo de la indiferencia se percibía en dos esferas bien diferenciadas: una pública y otra privada. En la primera, el cinismo se manifestó como indiferencia. Asegura Yurchuk que la gente, por ejemplo, formaba parte de los espectáculos militares o políticos sin prestar atención a ellos o sujetaba carteles que no leía (Allen 166). Dicho de otro modo, la autoafirmación intersubjetiva que sí se pudo

²³² V. Russell (1930), titulada *On youthful cynicism*.

²³³ En Allen (2020: 163 s.).

observar en las celebraciones de final de guerra en Moscú se vivía ahora con indiferencia y hastío. En la segunda esfera, el ámbito privado, el humor servía como distanciamiento crítico: se hacían chistes políticos o se contaban anécdotas vergonzosas. Yurchuk concluye su exposición afirmando que el cinismo era tan generalizado que originó “una crisis interna silenciosa, que contribuyó a la perdición de ese orden social soviético” (*ibid.* 167).

SÍNTESIS

Estas tres historias plantean la cuestión del fenómeno cínico desde diferentes perspectivas. En Tyrion encontramos al cínico ilustrado en todo su esplendor; no sólo aborrece de la especie humana, a la que considera carente de bondad, sino que además piensa que toda creación humana tiene fines destructivos. Por supuesto, es consciente de la impostura del poder, de la religión y de los valores universales, y lo hace notar con su ironía constante. Sin embargo, cuando es tenido en cuenta, todo cambia: justo como Russell lo plantea.

Por otro lado, Russell no ve negativo el cinismo de sus jóvenes contemporáneos de los años veinte; su inteligencia es venerable, pero han de encontrar formas de canalizarla a través del poder o de ideales firmes en los que creer, como los reivindicados por la URSS.

Por último, como permite vislumbrar la contribución de Yurchuk, parece ser que los soviéticos también tenían ciertas dosis de cinismo, justo las dosis que la limitada libertad de expresión les permitía exteriorizar. Quizás también, la decepción prolongada en el tiempo acabó por fraguar ese cinismo que explica el filósofo ruso.

Estas tres historias, vistas en conjunto, nos acercan a una problemática que aún está por determinar: ¿qué hace a un cínico ser cínico? ¿Su relación con el poder? ¿La falta de grandes ideales, tal y como propusieron los estudiosos americanos de los noventa? Las soluciones no están tan claras. Sin embargo, sí es posible acercarnos a algunos de los motivos: podemos incidir en el hecho de que el cinismo es consecuencia de la percepción crítica de una decepción alargada en el tiempo, y su muestra en la sociedad tiene una relación directa con la libertad de expresión.

□ EL CÍNICO MODERNO

Un documento contrarrevolucionario de 1881: el cínico es un peligro por dos razones: primero, promueve la sapiente infelicidad; segundo, instiga a los revolucionarios

“¡Cuidado con el perro!”, avisa el rótulo junto a un Diógenes encadenado, alejado de los hombres. Su linterna está rota, no dará más luz. Su barril ha dejado de ser una crítica de la construcción como técnica, mantiene la parquedad pero ahora está edificado: no lo puede arrastrar, ambos están ahí anclados.

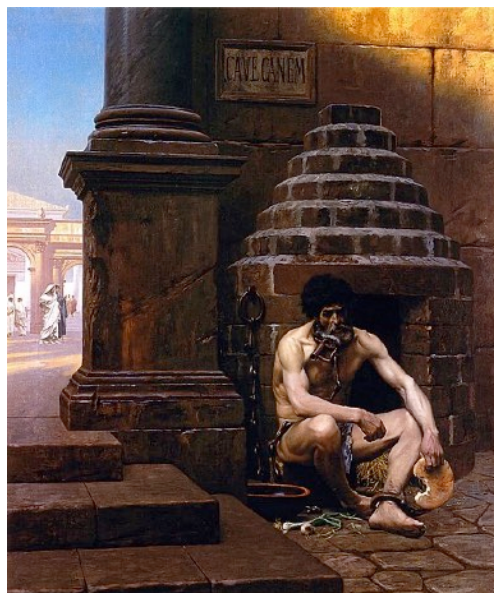


Fig.1. Jean-Léon Gérôme, *Cave canem* (1881), Museo Georges-Garret (Vesoul, Francia).

Como declara Herding, este documento atestigua una práctica propagandística de la cultura dominante, para la que Diógenes “es un problema de su propia época” (1982: 252). Representa el fracaso de la filosofía: al haber enseñado a los hombres las cánidas capacidades de discriminar y ladrar, los ha convertido en infelices descreídos. Pero también previene de otra cosa: del peligro del cosmopolitismo con fines emancipatorios. Hay que mantener a salvo la ciudad de sus ideas. *Cave canem*: cuidado con el perro. Habrá que mantenerlo encadenado.

□ EL CÍNICO FUNCIONAL

El cínico funcional conoce el sinsentido de lo que hace, pero es capaz de ir todos los días al trabajo. Un ejemplo de su figura en la cultura contemporánea

Fight Club: primera parte.

El anuncio de Francis Fukuyama en 1992 no cogió tanto por sorpresa a los avezados hijos del *Baby Boom*: ellos habían sido educados en una oposición en la que el capitalismo se entendía como el mejor invento del hombre. Pero esta no era la guerra de la Generación X. No sabemos con qué cosas podía identificarse Kurt Cobain²³⁴, pero no con ir a Vietnam para disfrutar de la libertad que te da trabajar en lugares que odias para comprar cosas que no necesitas.

Dos años después de la buena nueva de Fukuyama, Richard Stivers (1994) realizó un profundo análisis de la sociedad americana para explicar que la búsqueda de los valores del éxito ha producido una moral corrosiva: el resultado es un mundo en el que hay normas sin sentido, y la vida cotidiana se reduce a una lucha vacía por el poder y la satisfacción, lo que conduce al aburrimiento, la infelicidad, la ansiedad, la depresión, la adicción, la susceptibilidad a los cultos religiosos, las psicoterapias extrañas, el divorcio generalizado y las relaciones personales dañadas. Y concluía: la propia moral americana es la fuente de este declive.

Un lustro después, en 1999, se estrenó con no muy buena crítica una película de esas que se llaman generacionales. El cineasta David Fincher fue el encargado de versionar la novela de Chuck Palahniuk *Fight Club* [1996]²³⁵, una suerte de *thriller* psicosociológico y político bastante complejo y trepidante. El anónimo protagonista es

²³⁴ Kurt Cobain [1967-1994] fue un heterodoxo cantante precursor del género rock *grunge*, que se popularizó en los noventa. Su grupo, Nirvana, marcó una época para los jóvenes de esa década, definidos como la Generación X. Su canción *Smells like teen Spirit*, se convirtió en un himno a la juventud nihilista posterior a la Guerra Fría.

²³⁵ Uhls y Fincher (1999), *Fight Club*. V. sobre ella, una excelente crítica a la cinta en Miró (2019).

un perito de seguros que recorre el país realizando partes de atestados para una multinacional desconocida. Una sucesión de rápidas escenas acompañadas de la titubeante e inocente voz del narrador (y protagonista) elabora una descripción muy explícita de su resignada cotidianeidad: viajes, café, accidentes, aviones, compras compulsivas por catálogo, bienes innecesarios, comida rápida y, sobre todo, insomnio. Lleva seis meses sin conciliar el sueño. Su confesión del sinsentido es sólo para con nosotros, sus espectadores: es muy consciente de su decepcionante e intrascendental vida, de sus contradicciones y de su desconexión con un mundo que, tras la estética de Fincher, parece aún más sombrío.

Su dubitativa voz esconde un carácter sapiente, un conocer la realidad de las cosas: sabe la verdad. Pero es un conocimiento que no le consuela, está resignado, de modo que, absorto en sus tareas diarias y en su consumismo, oscila entre la ilusión momentánea y la chocante realidad: es un infeliz acomodado, un utilitarista estoico.

□ EL CÍNICO AUTOENTREGADO

El cínico no cree en nada, ha derruido todos los valores. Pero mantiene una cosa intacta dentro de sí: su necesidad de pertenencia. En ese momento, es capaz de unirse a cualquier empresa que canalice ese sentimiento, sobre todo si es violenta

Fight Club: segunda parte.

Entonces, durante un vuelo de trabajo, conoce a un tal Tyler Durden, cuya firme voz transmite un mensaje que el protagonista, bien por cobardía bien por falta de autoestima, no es capaz de articular; tampoco de reconocer, pero sí de seguir. Durden no dice nada que él no suscriba; al fin y al cabo, son la misma persona. Ese personaje empieza a romper la cuarta pared y a comunicarse con el espectador; nos interpela:

- La publicidad nos hace desear coches y ropas. Tenemos empleos que odiamos para comprar mierda que no necesitamos. Crecimos con una televisión que nos hizo creer que algún día seríamos millonarios, dioses del cine o estrellas del rock. Pero no lo seremos. Y poco a poco lo entendemos. Lo que hace que estemos muy cabreados.

Durden completa así su primera parte del proyecto: una “crítica social de corte anarquista [...] desentendida del mundo y de sus problemas” (Vallín, 2019: 130). Pero falta la segunda parte, donde llega la propuesta: el “regreso a una masculinidad arcaica y agresiva”, “una reacción contra el neoliberalismo del esfuerzo y la productividad en forma de cinismo satisfecho, ácrata, nihilista y violento”. La trama se endurece, una pelea callejera es el detonante para la fundación de un secreto club de hombres blancos, el Club de la Lucha: grandes dosis de violencia física y simbólica, tensión homoerótica no resuelta y disciplina patriarcal completan el cuadro de un colectivo interconectado a través de los nexos puramente fantasmáticos de la masculinidad²³⁶. Nuestro

²³⁶ V. Perry (2018), donde el autor explica que cada uno de nosotros tiene en su cabeza un ministro de la masculinidad que, educado en la sociedad patriarcal, no cesa de dar órdenes sobre cómo tiene un hombre que comportarse en relación a la sociedad y las mujeres.

protagonista, como cínico funcional, que se había resignado de forma nihilista a autoafirmarse, que ha destruido todo tipo de valor o moral, sólo ha dejado intacta una cuestión: la necesidad de pertenencia. En ese momento su amable cinismo confeso, se convierte en una autoentrega a un proyecto paramilitar neofascista.

Está muy en lo cierto Pedro Vallín cuando indica que se trata de “una pesadilla morbosa y absorbente, si no un desahogo fascista” (2019: 132). Pero, entonces, Chuck Palahniuk y (después) Fincher deciden que «hasta aquí hemos llegado»: el deslizamiento final se detiene abruptamente, sólo es un simple “desahogo”. La violencia masculina se inmola, dejando paso a multitud de análisis antipatriarcales de considerable belleza.

□ EL CÍNICO IRRESPONSABLE

Para Gehlen, el Drop-out cínico (y la contracultura) es una forma de eludir la responsabilidad política. Nuestro ejemplo: el Beatnik como paradigma del cínico irresponsable, William Burroughs

Para Arnold Gehlen²³⁷, Diógenes mostró un *ethos* humanitarista y eudemónico que, al volver a la naturaleza, persiguió y consiguió alcanzar con su filosofía el “gran alivio de la responsabilidad política”, lo que lo condujo “al estado innatural del parasitismo social” (2016: 11). Unido a ello, desarrolló un sistema de propaganda (alternativo a la polis) para canalizar ese descontento y captar adherentes. A ojos del antropobiólogo alemán, el parasitismo humanitarista posclásico corroyó las instituciones atenienses y allanó el camino para el establecimiento de la tiranía.

Como vanguardista del movimiento conservador antropologicista, Gehlen no tenía ninguna deferencia hacia el ser humano corriente: no lo creía capaz de nada bueno. Por ello, defendía un “*ethos* institucional” encaminado a consagrar “una moral convencional, autoritaria e irracional destinada a mantener y soportar el orden social” (Bertomeu, 1986: 214). Si recordamos, la particularidad de la lectura contemporánea de Gehlen fue que reinterpretó el cinismo diogénico con el objetivo de realizar una crítica directa a la contracultura de su época. El contexto de sus conferencias fue 1969, en plena vorágine de esos movimientos contraculturales (de naturaleza subjetivista). Así, Gehlen observa una correlación directa entre el *Drop-out* de la contracultura y el cinismo antiguo: ambas promueven el deterioro de las instituciones al deslegitimarlas y sembrar la desconfianza en ellas²³⁸. Por tanto, “solamente con el apuntalamiento de instituciones fuertes y el desarrollo de una auténtica disciplina se puede superar esta situación que tiende a la degeneración” (Gehlen, 2004:15).

²³⁷ V. en este mismo trabajo, cap. 8.3., Gehlen.

²³⁸ Fue un análisis recuperado después en la recepción anglosajona del cinismo; v. v.g. Capella y Jamieson (1997): la deslegitimación de las instituciones políticas lleva a la inacción y al absentismo electoral.

Como ejemplo de cínico irresponsable en la contracultura contemporánea a Gehlen, vamos a tomar la figura del *beatnik*²³⁹. De hecho, dentro de la propia contracultura (sobre todo en ámbito americano) las observaciones de equivalencia entre el *beatnik/hippie* y Diógenes, aunque intermitentes, se produjeron.



Los Angeles Times. (1959), "Beatnik beauty".

Los Ángeles, 1959, las asistentes a una reunión *Beatnik* posan para una foto. Al fondo, colgado sobre la pared, una pintura del viejo ermitaño de gran cerebro, que posa con un bastón. El pintor ha unido la luna a ese bastón a través de finas, casi imperceptibles, cuerdas intentando emular un peculiar candil. El enigma lo resuelve una de las jóvenes chicas: como si de un pie de foto se tratase, sujeta un candil con su mano izquierda: es un Diógenes *Beatnik*.

²³⁹ El *Beatnik* toma especial relevancia como precursor más cercano e individualista del amplio movimiento *hippiedom*: "Los *Beats* enseñaron a los *hippies* a honrar sus propios corazones. [...] redescubrieron las raíces de la bohemia estadounidense, que se remonta a Whitman. Además, ofrecían alternativas al consumismo de Main Street y al patriotismo estridente, valorizando una tradición genuina de disensión e inconformismo que había florecido durante mucho tiempo en Greenwich Village. [...] Ir a la carretera nunca ha perdido su atractivo, y la suave máquina de Burroughs y el nova express todavía llevan a los viajeros intrépidos hasta el final de la línea" (Raskin, 2017: 49).

El *hipster beatnik* se definió a sí mismo como un sujeto consciente y despierto. Su estilo de vida —*jazz*, marihuana, noche, sexo, etc.— se manifestó en sus textos, expresando un sentimiento de brecha generacional: a finales de los cincuenta, aparecen hitos literarios de relevancia para toda una generación²⁴⁰. Los *Beat* representaban “la nueva visión”: defendían la escritura espontánea, las drogas como elemento inspirador, la expresión de la verdad (por eso no les gustaba corregir los textos), los ritmos *jazz* en la escritura o la emancipación como objetivo diferencial (Ruiz, 2007: 40). Sus narraciones de vida —personajes blancos, de clase media y hastiados de la cultura dominante— hicieron identificarse a muchos jóvenes americanos y los motivaron para emprender sus particulares *On The Road*, una obra que sigue siendo una guía espiritual americana. Sus seguidores, los pequeños *Beat (Beatniks)*, empezaron a usar ropa de segunda mano, a fumar marihuana, a llevar sandalias, boinas y barba o a escuchar música *jazz*.

En definitiva, los *hipsters* practican un modo de vida vagabundo y nómada, un estilo de vida experimental que se presenta como diferente y verdadero. Su particular literatura es el fruto de su filosofía libertaria, y por tanto funciona como vehículo de transmisión de la misma. Exhibieron una propuesta de existencia alternativa y así queda expresada en la tipología de sus obras: relatos de viajes y experiencias nómadas. La naturaleza de sus escritos los convirtió en conductas imitables, llegando a crearse una mitología en torno a ellos (Raskin, 2019: 45). La vida del artista, por lo tanto, se presenta en los *Beat* como el oficio del experimentador del mundo, apartado de lo ingenuo, una recuperación de la tradición bohemia —Henry Miller, Charles Bukowski, Paul Bowles, Walt Whitman— que se esparció durante la segunda mitad del siglo XX dando lugar a numerosos movimientos, como los *Beatniks*.

Dejando a un lado los numerosos paralelos que podemos establecer entre el Diógenes y el semblante filosófico *beatnik*, encontramos una mención paradigmática en el *Coraje de la verdad*. Michel Foucault definió el cinismo antiguo como un fenómeno

²⁴⁰ Jack Kerouac, *On the road* (ed. or. 1957), escrita en 1951; *The Dharma Bums* (ed. or. 1958); Allen Ginsberg *Howl* en 1956; William Burroughs, *Naked Lunch* (ed. or. 1959), un relato sobre las drogas, majestuoso e inquietante. Otro momento relevante es la lectura teatralizada de *Howl* en la *Six Gallery* de San Francisco, 1955. Otros lectores relevantes aquella noche fueron Gary Snyder o Michael McLure; sobre estos dos últimos, v. Holmes (1997).

transhistórico europeo manifestado a través de tres soportes de transmisión: el cristianismo, el militante revolucionario y “la vida del artista moderno”²⁴¹. Sobre este último, el filósofo francés indicó que “el artista, en cuanto artista, no puede tener una vida similar a la de los demás” y, por tanto, establece con las normas sociales, los valores y los cánones estéticos “una relación polémica de reducción, rechazo y agresión” (*Coraje* 200). A ojos de Foucault, el artista moderno es cínico por el hecho de llevar a cabo una ruptura escandalosa con la sociedad que no sólo se lleva a cabo mediante la producción de una literatura antiplatónica de experimentación con la vida, sino también a través de la propia disposición de esa vida y su autoafirmación como artista despierto. Uno de los personajes citados por Foucault es el escritor *beatnik* William Burroughs²⁴². Pastor García, escribió en nuestra lengua un desarrollo exhaustivo de la vida, obra y evolución ideológica del escritor. El “individualismo anárquico y radical” que manifestó el autor se plasmó en una obra en total consonancia con una vida de nómada apátrida (1988: 7). En su más que surrealista *Naked Lunch*, se observa una forma de entender la vida que debe estar “alerta del peligro de vernos reducidos a ser víctimas pasivas de fuerzas o agentes dominantes, o elementos neutros dentro de un plan general trazado para reducirnos a seres de vida inferior” (1988: 158). En Burroughs, el ambiente *Neo-noir* político y el individualismo radical psicodélico responden a la necesidad de establecer una relación dialéctica del individuo radicalmente despierto frente a una disciplinada neutralidad que establece los marcos de la opresión de ese individuo moldeando su comportamiento.

²⁴¹ Sobre la concepción de la vida cínica como transhistórica en Occidente, v. Foucault (*Coraje* 193 s.).

²⁴² La referencia a Burroughs se lee en Foucault (*Coraje* 201). William Burroughs [1914-1997], muy cercano a Ginsberg y Kerouac fue uno de los miembros ilustres de la Generación *Beat*. Su obra más famosa es *Naked Lunch*, escrita en 1959.

□ EL INTELLECTUAL CÍNICO

El intelectual cínico entiende el conocimiento como progreso, como saber para dominar el mundo. Perro muerto en tintorería: una crítica contemporánea del cinismo intelectual

Decía Deleuze en su *Nietzsche*: “la historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplican para legitimarlas” (2000: 80). El cinismo del saber —el contemporáneo cínico intelectual— se presenta ante todos como una teoría con ínfulas de seriedad: una ciencia irrefutable para disculpar una injusticia inevitable. La moralidad del cínico intelectual pone de manifiesto un “estar de acuerdo con situaciones sociales que a los ojos de los que las sufren y de los afectados claman al cielo” (Sloterdijk 441). El conocimiento ha perdido el goce del desvelo y se convierte en dogmático, por cuanto se presenta como la única postura que salvaguarda la razón del progreso incluso cuando se trata de situaciones de flagrante injusticia: saben lo que hacen, pero continúan haciéndolo porque el progreso es el progreso. El conocimiento útil es aquel que sirve para dominar; sólo es conocimiento en una relación de equivalencia con el poder que reporta. Esa es la intersubjetividad que caracteriza y une indisolublemente al espectro político desde la primera butaca a la última: la noción de progreso como fáustico conocimiento para dominar la realidad.

Frente a este saber cínico, Sloterdijk nos presenta a Diógenes: “el verdadero fundador de la Gaya Ciencia” (Sloterdijk 425). El quínico es el saber antiteórico alegre, desprendido de las credenciales de la incontrastable seriedad teórica: “no puede ser una teoría ni tenerla [...], es una *forma de trato* con el saber, una forma de relativización, de la ironía” (Sloterdijk 433). El saber como poder encuentra en la pulsión quínica de la *Gaya Ciencia* su talón de Aquiles: “el mejor modo de comprobar cuánta verdad hay en una cosa es reducirla al ridículo y ver cuánta broma aguanta” (Sloterdijk 426).

Desde esta perspectiva, encontramos en la siguiente obra de teatro una crítica quínica del intelectual cínico. *Perro muerto en tintorería*, de la dramaturga española

Angélica Liddell, dibuja un escenario futuro: un demiurgo llamado Combeferre realiza un experimento con un grupo de personas en una distopía/utopía donde el estado liberal ha conseguido extinguir a todos sus enemigos. Este Combeferre, en palabras de la autora, es un fantasma procedente de la Ilustración: “sustituto de Dios en la Biblia del progreso” (Liddell, 2007b).

—COMBEFERRE.- ¿Quién eres? ¿Eres el sobrino? ¿Eres el sobrino de Rameau? ¿Te llamas Rameau?

—EL PERRO.- Sí.

—COMBEFERRE.- ¿Dónde está Diderot?

—EL PERRO.- Al pie de este teatro donde nunca entra. Y es negro. Y mujer. Y pobre.

—COMBEFERRE.- Busca, busca, busca... Busca a Diderot.

—EL PERRO.- Ahora vamos a escuchar la pieza para clavecín del Concierto primero de mi tío Jean-Philippe Rameau «La Livri». Su duración es de dos minutos. La escucharemos completa y en silencio, Combeferre y yo. Si prestamos atención a la pieza seremos capaces de entender la superioridad de nuestro sistema, es decir, seremos capaces de entender la política exterior de los Estados Unidos, es decir, seremos capaces de entender nuestra infinita habilidad para convertir en tópico y en obviedad lo que debería ser un escándalo ininterrumpido, es decir, seremos capaces de entender nuestra infinita habilidad para relativizar el sufrimiento humano, es decir, seremos capaces de entender por qué Diderot escribió en la clandestinidad. (Liddell, 2007, 2)

Sobre esta puesta en escena soñada por Fukuyama, donde la oposición ideológica ha sido exterminada, aparece un *teriántropico* personaje (es un perro y también el sobrino de Rameau): representa la crítica, el saber jovial que no se conforma con explicaciones progresistas e intenta revelar las injusticias que permanecen ocultas. Avanzada la trama, sin razón aparente, un grupo de humanos encerrados allí por Combeferre termina por matar al Perro.

—LAZAR.- ¿Por qué has matado al perro?

—OCTAVIO.- Me ha entrado miedo.

—LAZAR.- ¿Te atacó?

—OCTAVIO.- No.

—LAZAR.- ¿Y qué ha hecho el perro?

—OCTAVIO.- Ha entrado...

—LAZAR.- Ha entrado...

—OCTAVIO.- ... se ha sentado ahí...

—LAZAR.- ¡Sigue!

—OCTAVIO.- ... y luego se ha tumbado a mirarme.

—LAZAR.- ¿Y sólo por eso lo has matado?

—OCTAVIO.- ¡Era sólo un perro! (Liddell, 2007, 2)

En *Perro muerto*, Liddell encierra la ideología del progreso (la razón ilustrada) de nuestra sociedad en una tintorería para su total ridiculización. Las injusticias del mundo son el precio que hay que pagar por el progreso; ese es el mensaje que sobrevuela toda la obra. Pero, ¿cómo justificar que sabemos lo que hacemos y, aún así, seguimos haciéndolo? Mediante formulas irrefutables, dogmáticas: explicando la realidad en términos del mal menor. Para hacer una tortilla hay que romper un par de huevos, diría Tyler Durden. La exposición del cinismo intelectual se explica en Sloterdijk (también en Liddell) por su capacidad para excusar la injusticia a través de las superiores bondades del progreso; o, dicho de otro modo, a través de la negación de cualquier otra alternativa. Así las cosas, la cínica utopía progresista puede ser entendida precisamente a través de las distopías que la legitiman. Por tanto, la única manera de acallar las voces disidentes es negándolas o, como metafóricamente plantea Liddell, matando al perro, que sólo está mirando, como un espejo roto.

Ahora bien, el Perro liddelliano, como impulso quínico, no puede ser exterminado; en el mejor de los escenarios posibles, sólo puede ser corrompido para que se alinee con el poder. La *gaya ciencia* de Angélica Liddell no solo se presenta en la crítica del cinismo social e intelectual, sino que revela abiertamente (con ironía) sus propias contradicciones. Ella es consciente de una cuestión: las propias instituciones estatales le ceden un altavoz (el Teatro Nacional) para que las critique abiertamente y encima le pagan por ello. Liddell lo sabe y lo hace saber a su público:

—EL PERRO.- Interpreto a un perro hambriento y marginal porque no existe mayor crítica que el hambre. Puesto que soy un puto actor que hace de perro y no un perro, dependo del poder. Dependiendo del poder me obliga a cuestionar el poder. Esa es mi doble naturaleza. Poseo dos estómagos: uno para el pan y otro para los amos. Combino la sumisión con el orgullo, y siempre corro el riesgo de ser expulsado. También corro el riesgo de ser admitido. Si me expulsan, paso hambre. Si soy admitido, me encuentro expuesto al desprecio, a la humillación y al escarnio. (Liddell, 2007, 1)

En Angélica Liddell, la autocensura es la ironía contra sí misma que busca un *ethos* que resista al *Eterno retorno*: como artista, sólo puede salir al escenario, y decir lo que piensa.

□ EL CÍNICO PREPOTENTE

Definir al dirigente cínico: la insolencia del poder

La razón cínica del amo le permite conocer la verdad sobre sí mismo. Ostenta un poder reflexionado, surtido de las insolentes herramientas de la crítica; pero no las utiliza en aras de la verdad, sino para legitimar su poder y continuar con la opresión: “cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo” (Sloterdijk 177). Y añadimos: (1) este poder es capaz de oprimir al quínico con sus propias armas (la ironía del distanciamiento), y (2) legitima su poder a través de la desesperanza e indiferencia de la sociedad. Por ello, su mayor capacidad es la de encerrar la realidad en terribles escenarios donde la verdad y los valores intersubjetivos no existen. La nueva máscara del poder es precisamente la ausencia de máscaras. Visto así, las pretensiones del contrapoder, asentadas en valores ideológicos de justicia, se perciben en la sociedad como ingenuas. Antaño, el poder se legitimaba a través de valores morales como Dios, la familia y el Estado. Pero, una vez desvelados, el poderoso cínico se apoya en la consabida indiferencia hacia la verdad.

En un ensayo titulado “El modo de ser cínico de los dirigentes”, Zapata (2009) desarrolla una actividad científica interesante, creativa y ávida de responder al cinismo de los amos. A partir de diferentes investigaciones, realiza una revisión de los diferentes modos de ser de los dirigentes: mítico, sistemático, pragmático y relacional²⁴³. Estos modos de ser se explican a través del llamado “rombo filosófico”, que une

²⁴³ El análisis de Zapata está basado en Bédard (1995; 2002) y Chanlat (1995). El modo de ser (1) “mítico” se caracteriza por la simbología para crear la unión, y opera mediante una concepción de la memoria, la tradición y la afiliación, la comunión o el espíritu familiar. El modo de ser (2) “sistemático” se plantea a través de una concepción o espíritu de análisis y opera siendo congruente con la posición que se adopta, propone normas y reglas impersonales así como planes y procedimientos para progresar. (3) En el modo de ser “pragmático” impera el espíritu de descubrimiento, de experimentación y, por tanto, su conducta es la de intentar resolver problemas concretos desarrollando técnicas que innoven. Por último, el modo de ser (4) “relacional” practica, por otra parte, el diálogo y la cortesía y tiene una concepción basada en la empatía y la comprensión (cf. Zapata, 2009: 84 s.).

estrechamente la praxeología (prácticas y conductas), la epistemología (pensamiento), la axiología (valores) y la ontología (principios teóricos subyacentes) (2009: 82). De entre esas categorías, son la praxeología y la epistemología las que ejercen la función de vigilancia y determinación de esos modos de ser antes enunciados.

Desde esta base, empieza a observar ciertos patrones de comportamiento entre la dirigencia caracterizados por la presencia de “la ironía, el humor, la maldad, la hostilidad, el irrespeto, la risa, la broma, la burla, entre otros”, por lo que determina que nos encontramos ante un “quinto modo de ser de los dirigentes” (Zapata, 2009: 85). Entonces se decide a buscar similitudes entre las escuelas de la filosofía en busca de pistas y se encuentra con el cinismo, que a su parecer es “la más controvertida de las escuelas de pensamiento antiguo” (*ibid.*). En sus indagaciones llega hasta el concepto en su sentido contemporáneo²⁴⁴, donde cita la interesante obra de Jouary y Spire (1997) *Servitudes et grandeurs du cynisme. Grosso modo*, lo que estos autores plantean es que el cinismo es una disfunción en la que se produce una constante disociación entre los valores y el comportamiento²⁴⁵. De modo que el cinismo de los dirigentes se caracteriza cada vez más por acomodar la realidad a la conveniencia; es más, el cinismo “es la renuncia a todo esfuerzo de alcanzar la coherencia entre pensamiento, palabra y acción”. De una forma totalmente contrapuesta al parresiasta foucaultiano, ya no se trata de decir lo que pensamos y, por supuesto, de hacer nada de lo que decimos. El poderoso cínico contemporáneo es muy consciente de su praxeología, no se esfuerza en defenderla, por lo que sólo puede “encerrar el futuro en mediocres escenarios” (Zapata, 2009: 87). Para ello, la denuncia es muy efectiva: “en contra de la corrupción, los vicios y las costumbres de los partidos políticos, señala y con los otros dedos se apunta a sí mismo”. (*ibid.*).

En la segunda parte de su trabajo, Zapata sale al combate: cree que es posible aprehender el cinismo (*ibid.* 88 s.). Para ello, se debe “colocar en evidencia su significación estratégica y analizar las formas de su realidad social, una propuesta que extrae de lecturas como la de Sloterdijk, a quien cita en su trabajo. Este dirigente

²⁴⁴ Entre sus lecturas, se encuentran tanto Niehues-Pröbsting como Sloterdijk.

²⁴⁵ Concretamente, Jouary y Spire hablan de ciertos ámbitos o campos donde el valor y la verdad se oponen constantemente (ejército, política, sexualidad, medicina, religión y saber). De esta lista será de donde Onfray extraiga sus famosos “cinismos vulgares” (1994).

contemporáneo es inherente al capitalismo neoliberal: “niega la posibilidad de conocimiento y transformación colectiva, se declara autosuficiente” (*ibid.*). Por ello, se muestra impasible e indiferente ante los problemas del mundo. De hecho, es un especialista en “aceptar un acuerdo sobre algo que no requiere negociación” (*ibid.* 90): desea profundamente que le den las gracias por pagar sueldos dignos, no incumplir los convenios colectivos o por no practicar despidos improcedentes.

La principal aportación de Zapata es la elaboración de un retrato evolutivo del cínico antiguo ligado y emparentado (en cierto modo, al menos) con el cínico contemporáneo: un ser despreciable. Su Diógenes está construido sobre las anécdotas más controvertidas. Su principal rasgo más característico es su carácter hiriente; así, señala y hace hincapié en aquello que decía Diógenes Laercio del Perro: era muy sagaz en los enfrentamientos coloquiales, tenía gran capacidad para insulto y la mofa (D.L. VI 74 = SSR V B 472). El contemporáneo dirigente cínico es un “perro sabueso”, su ascetismo (austeridad) es para con los demás, él no se conforma con nada, es un acumulador de poder y dinero. Rechaza la teoría sustituyéndola por un “dogmatismo artificial”: todo es planteado en términos económicos a conveniencia. No quiere hablar sobre nada, no le interesan los problemas o las desigualdades, nada es social y ese debate lo presenta como una farsa: “es como si ratificara que todos compartimos en desiguales grados el saber y la moral, teniendo derecho a ejercerlo libremente” (*ibid.* 92). El dirigente cínico tiene la desvergonzada capacidad de realizar una permanente invitación al diálogo, pero “un diálogo estéril, un diálogo de sordos: el cínico dice de antemano *No. Pero dialoguemos*” (*ibid.* 89).

En este sentido, Sloterdijk habló del cinismo como una parte de la historia del diálogo fracasado: “el poderoso tiene como objetivo su provecho, incluso cuando sabe que con ello llega a posiciones moralmente dudosas” (Sloterdijk 230). El diálogo es imposible, así que el señorial cínico (*cynical master*) “alza ligeramente la máscara, sonrío a su débil contrincante y le oprime. *C'est la vie*” (*ibid.* 189). Eso sí, “es una característica esencial del poder que sólo él pueda reírse” (*ibid.* 179).

Me molesta un poco la pregunta [...]. Mire, yo tengo muchos años y una empresa que tiene más de doscientos mil trabajadores...”

Respuesta de Florentino Pérez a la pregunta realizada por el juez Eloy Velasco con motivo de una trama de corrupción (Loaiza, 2022: 179).

□ EL CÍNICO PATERNALISTA

La misión de actuar: el héroe popular vs. el cínico paternalista

Esta modalidad del cinismo de la prepotencia es expuesta de forma preclara en *Crítica de la razón cínica* como “la perversión aventurera e ilegítima de una teoría de liberación que se convierte en un instrumento de la más rigurosa opresión” (Sloterdijk 298). En el cínico paternalista, deja de valer aquella emancipadora cita de Jesús el Nazareno: perdónalos, Dios, «pues no saben lo que hacen» (*ibid.* 287). Sabe muy bien lo que está haciendo, ese *ethos* opresor está quínicamente reflexionado: no puede actuar de otro modo; según él, tiene la obligación moral de ser inmoral. De modo que esa reflexión autocomplaciente abarca una meditación parcial de la crítica que la convierte en un sujeto despierto. El saber es puesto en marcha entonces como poder; y no se trata de un poder cualquiera, su acción es despiadada e inhumana, ya sea como violencia física o simbólica. Es una abierta legitimación de actos que no superan la más mínima barrera de la reflexión ética. Como ejercicio crudo de poder, supone la destrucción implacable del elemento emancipador del conocimiento.

El cínico paternalista funciona justo en un sentido inverso a la proposición del «héroe» popular como contrapoder. El adalid de los desposeídos, tan alabado en el cine y la novela, suele estar caracterizado por ser un héroe solitario cuyos valores lo identifican con esas clases pobres que claman al cielo por las injusticias que sufren: personajes como Robin Hood, Diego Corrientes o Jesse James son una muestra de ello. El bandolero andaluz²⁴⁶ y tantos otros paradigmas de la emancipación popular entienden de igual modo su actividad como una misión quínica, despierta: conocen perfectamente la injusticia y van a poner remedio. Defienden a la gente de una desdicha que asocia a la mala suerte. Esa misión popular es valerosa por cuanto no les reporta otra satisfacción que hacer lo correcto. Pero también se hallan héroes populares cuya denuncia es artística, performativa: su batalla es demostrativa. Vamos a trazar dos ejemplos que

²⁴⁶ Sobre esta cuestión, v. Hobsbawm (1969), *Bandidos sociales*.

conciben su actividad como misión con la insoslayable diferencia de la opresión como telón de fondo: el héroe popular y el cínico paternalista.

La misión del héroe popular: el solitario quínico

En 1976, Jamaica vivía un momento político convulso: las elecciones estaban próximas y la sociedad estaba dividida entre los partidarios del primer ministro Michael Manley, del Partido Socialista de la simpatía de Fidel Castro, y el candidato Laborista Edward Seaga, a quien la opinión definía como el candidato de la CIA. La violencia ascendía en las calles y Manley (en lo que algunos califican de populismo) propuso al por entonces afamado artista *reggae* Bob Marley dar un concierto titulado *Smile Jamaica*. Aceptó. Lo cierto es que el cantante “se había convertido en una especie de santo para los oprimidos, un revolucionario para los conservadores y una amenaza para los políticos” (Riepl, 2016). Alguien de ellos se enfureció bastante: dos días antes del concierto, siete pistoleros irrumpieron en la casa del cantante y dispararon 87 veces contra diferentes personas que allí se encontraban. Una de las balas rozó su pecho y terminó alojándose en su brazo. Sólo dos días después, “con el pecho y el brazo vendados”, Bob Marley dio el concierto ante más de 80000 personas (*ibid.*)²⁴⁷. Cuando le preguntaron por qué lo había hecho, respondió: “La gente que está tratando de hacer este mundo peor no se toma ni un día libre, ¿cómo podría tomarlo yo?”.

El paternalista cínico, sin embargo, tiene como rasgo distintivo la superestructura que dirige, representa y utiliza para sus propósitos. Posee un riguroso y efectivo aparato ideológico y represor que sustenta su actividad. El bandido social no necesita una excusa, su *ethos* la explica; el paternalista entiende que la mejor forma de convertir algo en positivo es negar su negación.

El cínico paternalista: la inmoral misión divina

El 2 de septiembre de 1983, Augusto Pinochet, concedía una entrevista pública en la televisión chilena. El país entero observaba el televisor. El terror del periodista a la

²⁴⁷ Para más información sobre el suceso, v. Riepl (5 de septiembre de 2016): “Si Marley en ese momento hubiera estado inhalando en vez de exhalando, la bala hubiera atravesado su corazón”. Las circunstancias que rodean al ataque pueden conocerse en profundidad en el artículo de Riepl.

hora de formular las preguntas se nota en su voz (también en su rostro) y contrasta con la actitud distendida e incluso relativamente informal del «general», que incluso llega a dirigirse a él como “hueón”²⁴⁸. En ese entonces, Pinochet quería mejorar la opinión pública internacional y justificarse frente a algunos sectores de la ciudadanía que empezaban a ver con malos ojos el régimen de control tantos años después.

- Esta nunca ha sido dictadura, esto es dictablanda, pero si es necesario, vamos a tener que apretar la mano porque tenemos que salvar primero el país y después miraremos atrás. Por eso creo y estoy fielmente convencido que (*sic*) solamente cuando los chilenos vean lo que es el comunismo, cuando los chilenos entiendan los engaños, las falacias, los chilenos van a darse cuenta que este gobierno tiene razón”.

En el paternalista cínico, la reflexión es inherente a su discurso. La valoración ética corre de su parte: “es duro pero he de hacerlo”. Criticarlo te coloca directamente en contra de su lucha y, por ende, te convierte en enemigo. Si estabas en contra de los secuestros y las desapariciones forzadas, estabas con el comunismo y, por tanto, estabas contra Chile.

²⁴⁸ Expresión coloquial que, en dialecto chileno, es exactamente la expresión también usada en Méjico “huevón”. Tiene muchos matices según el contexto, pudiendo ser una fórmula simple y llanamente introductoria o un insulto equivalente a bobo o estúpido.

□ El NEOCÍNICO

Definir al quínico desde el cínico: “El Nota”, un ejemplo contemporáneo de neoquínico

Durante el siglo XIX, el tratamiento de la filosofía se había inclinado hacia la erudición y el estudio de los sistemas de pensamiento. Al parecer, Nietzsche carecía de un pensamiento metódico, por lo que sólo podría ser considerado un poeta o literato en el mejor de los casos. Cuando Ludwig Stein, tal y como relata Niehues-Pröbsting, desautorizó a Friedrich Nietzsche como filósofo, los criterios que usó fueron la acusación de falta de sistematicidad, cohesión en la teoría y la utilización de un estilo impropio de la solemnidad del campo. O también podemos mirarlo desde la perspectiva inversa: Nietzsche era un antiteórico, antidogmático y promovía un saber divertido, sin pretensiones de seriedad. La filosofía nietzscheana no desglosa: contrasta, reacuña. Sobre estos puntos y aprovechando, quizás, la catalogación de Stein leída en Niehues-Pröbsting, Sloterdijk se hizo eco de la denominación para catalogar a Nietzsche como *Neo-Cyniker*, con mayúscula (Sloterdijk 17).

Una aproximación a este polivalente arquetipo tendría posibilidades ilimitadas: pensadores alternativos no sistematizados, alegres, sin severidad académica, sin la pretensión de establecer una doctrina incuestionable y con métodos filosóficos heterodoxos. Ciertamente, una exposición de este tipo puede atenerse a criterios subjetivos o externos al propio material. Por ello, vamos dibujar un prototipo muy cercano a nosotros, que forme parte de la cultura contemporánea y que, a su vez, esté relacionado con el cinismo moderno.

Jeffrey "The Dude" Lebowski

Los estudios norteamericanos sobre el cinismo moderno que vimos en capítulos anteriores encuentran su correlato en el cine de los noventa, donde se podría hablar incluso de una historia del cínico en los medios audiovisuales de masas. En el cine, como botón de muestra, encontramos *American Beauty* (1999), *The Big Lebowski* (1998), *Fight Club* (1999), *Trainspotting* (1996), *Requiem for a Dream* (2000) o *Happiness* (1998);

en cuanto a series, la denuncia social corrió a cargo de *Family Guy* (1999), *Trailer Park Boys* (1999), *South Park* (1997), *The Sopranos* (1998), *House* (2004).

En cuanto a la cinta que nos ocupa, *The Big Lebowski*, además, forma parte de un subgénero cinematográfico que creó una subcultura popular de películas muy atractivas para la descreída sociedad americana de los noventa: el subgénero *Slacker*, personajes urbanos que evitaban trabajar y aborrecían la ética del trabajo del capitalismo tardío. En cierta manera, el *Fin de la Historia* supuso la extinción del enemigo por antonomasia del capitalismo del Imperio; no se percibía un enemigo de contraste, que ensalzara la virtud del sistema liberal. De modo que la Generación X fue la primera en cuestionar culturalmente las noblezas del “mejor sistema”.

Jeff Lebowski, conocido en su doblaje español como “El Nota” —“*The Dude*”—, es un antiguo pacifista de la contracultura; en los sesenta fue un objetor de conciencia y activista por los derechos civiles. Más de veinte años después, pasa el día bebiendo rusos blancos (vodka con licor de café y leche) y jugando a los bolos en la ciudad de Los Ángeles de finales de siglo. La descripción de su apariencia (pelo largo, barba, sandalias, ropa del rastro, etc.) evoca directamente al personaje en el imaginario colectivo. Su apacible modo de vida se ve alterado de repente cuando una serie de sucesos lo relacionan directamente con personas que no son muy de su agrado.

La enrevesada y casi surrealista trama de los hermanos Coen ofrece un abanico de heterogéneas y extravagantes personalidades que se relacionan de una manera o de otra con “El Nota”: uno de sus amigos es un reaccionario veterano de Vietnam, divorciado y convertido al judaísmo; encontramos además un grupo de exactores de cine porno nihilistas, gánsteres de la industria pornográfica, una artista feminista que ha robado la empresa a su padre y el padre de esta última, llamado también Lebowski y que es quien realmente da nombre a la película. El Gran Lebowski es un empresario bien entrado en la vejez con una esposa cincuenta años más joven. Un malentendido entre los nombres de ambos Lebowski lleva a unos extorsionistas a mear la alfombra de “El Nota”, lugar donde medita escuchando partidas de bolos con un *walkman*. Ese es el inicio de una trama hilarante pero llena de contenido filosófico y social.

Jeff busca al verdadero Lebowski para que le reembolse el precio de la alfombra, pero acaba sufriendo en silencio (con sus gafas de sol puestas mientras fuma un porro) una perorata moralista sobre la ética del trabajo.

- No puedo resolverle sus problemas. Solo usted puede. Su revolución ha terminado, señor Lebowski. Mis condolencias: los parias perdieron. ¡Los parias perderán siempre!²⁴⁹

¿Y qué solución tomar? Como apunta el excelente crítico de cine Frances Miró,

Opta por algo que aquí conocemos bien: la picaresca. Esta puede y debe ser otra forma de rebelión en manos de quien se siente explotado, de quien se ha quedado sin recursos. Porque discutir con el poder, a veces, no tiene demasiado sentido. Pero jugársela con inteligencia y perspicacia sí. (Miró, 2018)

Guarda silencio, sale del despacho e informa al secretario de que su jefe le ha dicho que coja la alfombra que quiera. Esta es una muestra de la metodología de “El Nota”. El listado de cínicos con los que tiene que tratar difiere ampliamente de su peculiar filosofía de vida: el llamado *dudeísmo*²⁵⁰. La abierta crítica social de la narración en primera persona de *American Beauty* o de *Ficht Club* no tiene nada que ver con el *dudeísmo* Zen de Jeff Lebowski. El filósofo mejicano Octavio Paz definió el método Zen como la iluminación de la verdad a través de la broma silenciosa²⁵¹. Desde esta perspectiva, la vida del Nota es la contemplativa observación del espectáculo grotesco del cinismo social. Mientras tanto, él se lo toma con calma (“*Take it Easy*”). Como hijo de la contracultura, su carácter *Hip* lo predispone a un pensamiento crítico que no tiene intención de discutir con semejante tropa; su trato con la sociedad se define a través de otra de sus famosas frases: “sí, bueno, esa es tu opinión, tío”. Es un maestro que enseña sin enseñar: un maestro Zen. Su comportamiento es adaptativo: hedonista en la experimentación, ascético en la posesión. Se trata de una inteligencia callejera que

²⁴⁹ V. Cohen y Cohen (1999), *The Big Lebowski*.

²⁵⁰ Se habla de una filosofía de vida (o religión atea) cuyo símbolo es el Ying-Yang con las hendiduras de la bola de bolos y en color verde y violeta, que es la equipación de su equipo de bolos.

²⁵¹ Octavio Paz analiza la obra del maestro taoísta Chuang-Tzu, cuyos textos y anécdotas conforman parte de la tradición Zen posterior; cf. Octavio Paz (2017).

finalmente opta por el bello planteamiento Zen de dejar que las cosas sigan su curso. De este modo, su actitud provoca en el espectador una involuntaria comparación de caracteres que deja en evidencia a su contrincante. La denuncia social del Nota se pone en marcha dejando que hable el cínico; de esta forma consigue eliminar su carácter reactivo y las contradicciones materiales que ocultan se revelan claramente a los ojos de todos nosotros.

No hace mucho, salió a la luz un libro en forma de diálogo entre el actor que encarnó al personaje (Jeff Bridges) y Bernie Glassman (notable representante del Zen en Estados Unidos) sobre la relación entre “El Nota” y la filosofía Zen²⁵². En él se definía la práctica vital del personaje a través de la siguiente frase: “hazlo lo mejor que puedas y no te lo tomes muy en serio” (Bridges y Glassman, 2013: 31).

²⁵² El libro se titula *El Nota y el Maestro Zen*.

10. Un cínico al rebufo: el cínico español

*Temió que [...] Gerardo el cínico, el desaprensivo, que ni amigos ni nada respetaba..., se estuviera divirtiendo en aterrarle con un idiota papel de moralista.
Y Gerardo dijo: ¡Sois terribles, hijo, los hombres de conciencia! (Felipe Trigo, 1905: 15)*

El adjetivo *cínico* en nuestro *Diccionario de la lengua española* sirve para denominar a una persona “que actúa con falsedad o desvergüenza descaradas” (DLE, 2022, s. v.). La razón de ello estriba en el hecho de que se trata de una transcripción del *Dictionnaire des auteurs*²⁵³. Por ello, parece obviar el matiz que explica la concepción descreída de la sociedad que sí está presente en el cínico angloparlante²⁵⁴. Sea como fuere, el español parece precisar de una distinción terminológica en referencia al mentiroso o el hipócrita: esta es la deuda pendiente con nuestro idioma.

Repasando el concilio cínico propuesto a lo largo del trabajo, el cínico español parece asemejarse, de entre todos ellos, al *cynical master*. De hecho, el contexto donde suele usarse es la política: “sabe muy bien lo que hace, pero aún así lo sigue haciendo”; y no de cualquier forma, sino de una forma abiertamente irónica y descarada. En nuestro cínico, por tanto, permanece intacta la desvergüenza de su convecino francés y añade la inmoralidad que caracteriza al *master cynic*.

Si sondeamos la definición en sí, se puede determinar que nuestro idioma pone el énfasis en el acto y no en la conciencia (en la percepción de la sociedad que sí muestra la definición inglesa). Pero, en realidad, y eso es lo que queremos explicar, esa conciencia está latente. De hecho, es ese proceso de percepción intersubjetiva de la sospecha lo que aclara nuestro uso de la palabra. Nos explicamos: cuando decimos que el cínico actúa como el mentiroso puede ser cierto. Por esta razón, en nuestro idioma se suele asociar casi siempre al ámbito político. Sin embargo, y aquí está la clave, actúan

²⁵³ V. en este mismo trabajo, cap. 2.1., “el cínico en los diccionarios”.

²⁵⁴ Recordemos la definición inglesa: “una persona que muestra una disposición a no creer en la sinceridad o bondad de los motivos y acciones humanas, y que suele expresarlo con burlas y sarcasmos; un críticón burlón” (OED, 2022, s.v. *cynic*).

los mismos mecanismos que en el *cynic* inglés. El proceso de relación interpersonal lo explica: el cínico encara la conversación (el intercambio, el interrogatorio o la comparecencia) desde la desconfianza mutua y deja notar su recelo porque, en realidad, tiene por qué callar. Pero ese recelo mutuo va a ser amplificado por el cínico con el fin de convertir la conversación en una sospecha permanente que deje a salvo su mentira.

Veámoslo con ejemplos. Vamos a partir de dos figuras: el mentiroso/hipócrita y el cínico. En el primer caso, la respuesta del mentiroso es visceral: apela a nuestro impulso a creer en los demás. El mentiroso porta una máscara con la que se reviste de honestidad. Así, recurre a la conciencia ingenua de su interlocutor: quiere aprovechar la predisposición de éste a creerlo; su fuerte es aprovechar la duda, por pequeña que sea.

—Robaste.

—Nunca robaría.

El mentiroso y el hipócrita creen en la ingenuidad de su oyente. No sólo creen, sino que apelan a ella para zafar la mentira. Como el hipócrita, no sólo en su sentido moderno sino también en su sentido teatral antiguo, se pone una máscara y se apoya en el reconocimiento de valores universales asociados a dicha máscara, como la sinceridad o la honestidad.

De otra parte, el cínico es consciente de que esa máscara no le sirve para nada, pero tiene que continuar con su uso de una forma relativa. Sabe perfectamente que su interlocutor (que no todos sus oyentes) está al tanto de que ese pacto de máscaras no tiene ninguna validez: ha sido desenmascarado y su tarea no puede pasar por el reconocimiento mutuo de la honestidad, de modo que procede a sembrar la sospecha sobre su adversario. Y no puede hacerlo de cualquier modo, la ironía es un arma retórica muy útil para esta empresa.

—¿Robó usted?— le preguntan.

En ese momento articula estrategias cínicas de sospecha siempre a través de la ironía y la burla, haciendo notar al resto que esa persona (o grupo de personas) mantiene motivos ocultos bajo la pregunta. El cínico no niega la pregunta, sino a su preguntador; por eso es autodefensivo. Al negarlo, anula su capacidad de desvelo y su mentira queda a salvo.

- Estrategia uno, la indiferencia cínica:

—¿Robó usted?

—Siguiente pregunta— responde con ironía.

- Estrategia dos, contraataque cínico:

—¿Robó usted?

—Su pregunta me molesta.

O bien:

—Dicen que robamos porque quieren desestabilizarnos.

Y también:

—Vienen a darnos lecciones de moral los que...

En definitiva, la clave en el cínico español es que, mediante sus respuestas, encierra la realidad en escenarios no sólo mediocres, sino también inmorales. A diferencia del mentiroso, cuya respuesta se basa en la ingenuidad de los demás, el cínico basa su comportamiento en la desconfianza generalizada: es un sarcasmo que apela al cinismo de la sociedad para mantenerse a salvo de la crítica. Así pues, la íntima relación entre el cínico español y el *cynic* inglés es su entendimiento de la realidad social: no hay valores universales y todo el mundo se comporta igual. Por ello, no va a admitir nada, sino que simplemente va a intentar hacer ver al resto, que su contrincante es igual o peor.

Así pues, podemos concluir que el cínico español encajaría con las características principales desglosadas por diferentes autores en torno al *cynic* inglés:

- 1) Despierto: conoce la verdad de su naturaleza.
- 2) Antiteórico: es adaptativo a las circunstancias.
- 3) Reactivo: opera mediante respuestas.
- 4) Desvergonzado: la ironía y la burla son sus medios.
- 5) Relativista: rechaza todo valor universal, todo es relativo.

11. Conclusiones: cuaderno de bitácora

La gran aportación del siglo XX al estudio de Diógenes de Sinope ha sido la de definirlo como un fenómeno de la recepción²⁵⁵. Todo lo que rodea a su figura se presta a ser interpretado y reinterpretado por cada uno de sus lectores: encontramos tantos Diógenes como lectores del mismo.

Es un personaje del que conocemos muy poco con seguridad y cuya filosofía es tan polémica como particular. No conservamos ningún escrito suyo, tan solo anécdotas legendarias, muchas de ellas salidas de tono. Todos evocamos en nuestro imaginario a un desaliñado hombre faltón, rebelde y descarado que se masturba en pleno ágora o que vacila al omnipotente Alejandro Magno. No hablamos de teorías o de disputas en anfiteatros universitarios, estamos hablando de un tipo que, según algunas leyendas, aceptó con indiferencia la esclavitud y que, cuando lo iban a subastar, le preguntaron qué sabía hacer y contestó: gobernar hombres. Vivió en un tonel. Mendigaba a las estatuas. Era un maestro del insulto. Orinó a unos comensales en pleno banquete. Hizo cortes de manga, escupió a la cara de su anfitrión y sacudió un arenque en un debate.

Todo este material subversivo lo convierte no sólo en un personaje mítico, sino también en un herma bifronte: bufón y sabio, asceta y hedonista, un santo y un mendigo. Diógenes es el hombre de las dos caras: y son dos porque no te permite mantenerte imparcial; es imposible permanecer al margen, te obliga a una valoración ética profunda que, de hecho, dice bastante de ti mismo. La primera vez que cada uno de nosotros lo leímos, nos quedamos inconscientemente con unas cuantas anécdotas conformando un personaje legendario. Todo el que lee sobre él queda prendado de su inteligencia. La infinitud de escritos que se le han dedicado no le hacen justicia. Por mucho que queramos, la complejidad de muchas de las anécdotas hace difícil su descripción con palabras, precisamente porque son filosofía en acción. Lleva mucha razón Blumenberg al decir que las formas marginales de filosofía como la anécdota o el aforismo son tan bellas que son inaprehensibles: son formas ilimitadas de pensamiento, orillas de un océano cuya profundidad no conocemos.

²⁵⁵ Una propuesta revolucionaria de Niehues-Pröbsting, que escribió su obra en 1979 (1988). V. en este mismo trabajo, caps. 4, 5 y 6.

Lo cierto es que todo el mundo intenta cooptarlo, aprehenderlo, pero él siempre se resiste. Cuando duerme, todo aspirante a Rey de una tierra o de los textos intenta capturarlo. Pero él se transforma una y otra vez entre los brazos de su captor. A estas alturas, podríamos decir que, además de un herma bifronte, también es un ser proteico: en su naturaleza está resistirse a ser cooptado. De hecho, su forma más temible es la de un perro descastado que se tumba a observar atentamente. Ese rasgo de su etología es el que se resiste a ser capturado, matado, silenciado. Su fuerza es su silencioso ladrido. Su *leitmotiv* filosófico, *paracharattein to nomisma*, es una fuerza crítica expresada a través de su actividad, que reacuña incesantemente cualquier elemento convencional de la cultura. Nos obliga a cuestionarnos continuamente. Por esta razón, siempre se erige como un baluarte de la crítica ideológica. En todo aquello en lo que haya algo realmente importante en juego, ahí está él: es el filósofo de la ambivalencia. Por lo tanto, la perspectiva con la que se observa es determinante: así, cuando se paseaba con su candil buscando a un hombre, “Diógenes se maravilla y se pone en ridículo en su propia ciudad, en el mercado doméstico, como un loco y un sabio al mismo tiempo” (Herding, 1982: 235).



Fig. 1: Caesar van Everdingen, Diogenes Looking for an Honest Man. Mauritshuis (La Haya, Países Bajos), 1652.

La tradición occidental contemporánea de personajes bifrontes da buena muestra de que ambas caras forman parte de una misma naturaleza sujeta a interpretaciones

morales: esos Janos casi ponen más sobre la mesa la cuestión del tránsito, de la fina línea de separación (o de unión) que otra cosa. Por ejemplo, como defensor a ultranza de los valores occidentales americanos, Batman encontró entre sus villanos más notables a Harvey “two-face” Dent²⁵⁶, un stevensoniano *Doctor Jekyll y Mister Hyde* postmoderno. En Harvey “dos caras” se pone de manifiesto la delgada línea que separa la locura de la virtud. Pero encontramos otro hecho significativo: la elección del acto se lleva a cabo mediante el lanzamiento de una moneda, símbolo convencional de la cultura por excelencia. La moneda lanzada por el villano, con la justicia impresa por uno de sus lados, le sirve para denunciar la arbitrariedad de la moral de la sociedad americana contra la que se ha revelado, y lo hace precisamente subvirtiendo el uso de su mayor símbolo de poder, el dinero.



Fig. 2: B. Finger y B. Kane, *Detective Comics*, 66 (1942).

En un sentido cercano, aunque quizás más loable, encontramos en la cultura contemporánea otro ejemplo de reacuñación que fue recibido con ambivalencia. En 1903, se encontró un “penique alterado con consigna sufragista” (MacGregor, 2012)²⁵⁷.

²⁵⁶ Dos Caras es un personaje ficticio de DC Comics y un villano enemigo de Batman. Fue creado por Bill Finger y Bob Kane, su primera aparición fue en *Detective Comics*, n° 66 (1942).

²⁵⁷ El Doctor Javier Campos descubrió y compartió informalmente este valioso documento, así como algunas brillantes ideas, para su inclusión en este trabajo.

El mensaje, “Votes for Women”, superpuesto al rostro de Eduardo VII, fue el nuevo cuño que portó la moneda que, mediante su circulación, ya no sólo acarreaba el valor comercial e ideológico propio de su naturaleza, sino que también pasó a ser la portadora de un mensaje subversivo que, al estar contenido en un penique, era capaz de llegar a todas las clases sociales. El reconocimiento de su valor para la emancipación de las mujeres ha sido observado muy *a posteriori*²⁵⁸. En su momento, las sufragistas fueron reprimidas y encarceladas en la prisión de Hollowey que, por otra parte, las llevó a la elaboración de un exclusivo broche que era otorgado a las mujeres que habían sido recluidas allí, reacuñando, además, el valor que a la estancia en prisión se le había otorgado.



Fig. 3: en MacGregor (2012, cap. 95).

Con todo esto, ofrecemos una discusión acerca de la ambivalencia de las interpretaciones en función de los contextos y los intereses. En nuestro trabajo, nos propusimos realizar un viaje junto a Diógenes por la era contemporánea. Por todo lo apuntado, proyectamos dicho periplo con la condición de no intentar definirlo, sino de tratar de observar cómo era interpretado por unos y otros y con qué fines.

Inevitablemente, durante todo el trayecto junto a nosotros siempre caminó su otro rostro: el cínico moderno. No pudiendo obviarlo, tuvimos que perseguirlo hasta sus orígenes y, sin más pesar, retrotraernos a la Ilustración, el comienzo de la era de la

²⁵⁸ En el año 2003, se reacuñó oficialmente una moneda de 50 peniques en conmemoración a esa otra moneda.

sospecha. Quién sabe si Diógenes también podría haber sido incluido en ese triángulo de maestros suspicaces de la crítica occidental. Sin ir más lejos, gran parte de los presupuestos sloterdijkianos parten de la reinterpretación no sólo de Diógenes, sino también de Nietzsche, Freud y Marx.

Su figura se enreda en la dicotomía, en la ambivalencia, es una suerte de Jano: Diógenes fue el hombre ilustrado que combatió la sinrazón alumbrando con su lámpara; fue un vanguardista de las luces que sirvió para reacuñar el pensamiento convencional del Antiguo Régimen (Fig. 4: Mansfeld, 1781)²⁵⁹. Pero algunos observaron la moneda por su otra cara: Diógenes había contribuido a derribar toda creencia estable, el hombre moderno será un solitario nihilista incapacitado para confiar en nada ni en nadie. En adelante, esa actitud pasó a denominarse *cínica* (Fig. 5: Bastien-Lepage, 1873).



Fig. 4: Johann E. Mansfeld, *Satire au die Aufhebung*, 1881.



Fig. 5: Jules Bastien-Lepage, *Diogenes*. Musée Marmottan Monet (Paris), 1873.

La revitalización contemporánea de los estudios sobre el cínico se debe en parte a los terribles sucesos de los que fue testigo el siglo pasado, en especial el nazismo. Diógenes viajó principalmente como acompañante de su descendiente moderno, que sirvió para explicar la sinrazón y el terror. Sin embargo, podemos afirmar que las últimas décadas (tanto estudios académicos como, sobre todo, los nuevos medios de

²⁵⁹ Diógenes encontró en el hombre ilustrado la realización de su sueño ilustrado de humanidad (en Herding, 1982: 242).

comunicación de masas) están sirviendo para divulgar entre la gente la acepción antigua y primigenia de una palabra que era conocida principalmente en su significado moderno de carácter acusativo, es decir, para descalificar retóricamente una actitud basada en un arquetipo que todos detestaban. A ese arquetipo es al que ha dado nombre Diógenes. No hace mucho, en un programa *millennial* llamado *La Resistencia*, Ajax y Prok, dos jóvenes raperos de notable reconocimiento empezaron a contar anécdotas del Sinopense y a intentar explicar lo que entendían ellos que era su filosofía frente a millones de espectadores. Esto es sólo un pequeño ejemplo que nos sirve para explicar que hoy es un poco más familiar la acepción filosófica de la palabra *cínico*. Quizás ahora son más visibles las dos caras de la moneda. Por ejemplo, los primeros estudios anglosajones sobre el cinismo de los noventa casi no hacían referencia a su lejano pariente griego. Tiempo después, los estudios de finales de los 2000 y de la década siguiente acudían de forma más o menos exhaustiva a Diógenes y sus amigos caninos.

Ahora bien, la cuestión entre esas dos caras tiene detrás demasiada historia como para ser considerada una pura coincidencia etimológica. Partiendo de las premisas antes descritas, nuestra investigación se proponía el doble objetivo de (1) explicar las recepciones de la filosofía diogénica y cómo han influido en la imagen que hoy proyectamos del Perro, y (2) ver cómo se relaciona todo ello con el moderno concepto de cinismo para intentar entenderlo mejor.

Lo primero que hicimos fue determinar de dónde provenía el moderno concepto de cinismo. En su obra *Cynics*, el estudioso en la materia William Desmond explicó el posible origen de la diversificación del adjetivo *cínico*. En su opinión, fue un proceso gradual que probablemente pudo originarse en el Humanismo: “en sus años de contienda, Lutero y Erasmo a menudo insultaban al otro como ‘un perro cínico desvergonzado’: un insulto tan útil como, digamos, anti-Cristo” (Desmond 220 s.). En efecto, la cuestión se encuentra dentro del tema de la *diferencia cínica*, que ha sido una constante a lo largo de la historia del cinismo desde la misma Antigüedad. Sin embargo, como agudamente señaló Sloterdijk, el cínico moderno es un fenómeno social generalizado: “hoy día, el cínico aparece como un tipo de masas: [...] la avanzada civilización industrial ha producido el tipo del individualista amargado como fenómeno de masas” (Sloterdijk 39). De hecho, el contexto de debate en el que se inscribe ese

cinismo del que habla Desmond es la erudición literaria humanista, donde el uso descalificativo parece estar desvinculado de una actitud social generalizada tal y como señalan Sloterdijk, Onfray y todos los estudios contemporáneos en ámbito anglosajón. La sátira social en Erasmo, en Rabelais, en Tomás Moro o, después, en Jonathan Swift puede inducirnos a pensar en ellos como cínicos. Pero su misantropía no conllevaba desesperanza: sus obras guardan propuestas sociales concretas de carácter utópico²⁶⁰. La alternativa del cínico moderno es la resignación. A diferencia del masificado cinismo de las sociedades civiles, la crítica de los libertinos, de los ilustrados o del socialismo utópico no ha desistido de hacer del mundo un lugar mejor. No son cínicos porque no han renunciado a “la conciencia ingenua”: la propuesta de cambio es una forma de crítica que apela al reconocimiento de una alternativa que, a su vez, funciona como crítica social de una situación que se percibe como injusta y mejorable.

En el caso de la conciencia cínica, no funciona del mismo modo. A lo largo de este trabajo, hemos investigado la genealogía del cínico moderno a través de la presencia de la filosofía diogénica como propuesta crítica en los debates de la modernidad. Al observar el fenómeno con una óptica descriptiva, observamos que no existe una desvinculación total entre antiguo y moderno, sino una compleja relación de descendencia que, en algunos casos, puede reencontrarse con su identidad perruna precisamente a través del comportamiento desprendido de su relación con el poder: gozar de la luz del sol precisa que le ordenemos a algún poderoso que se aparte.

²⁶⁰ Si tomamos estos tres ejemplos, *Gargantúa* es una comunidad libertina cuyo lema es “haz tu voluntad”, que será recuperado posteriormente por anarquistas o protoanarquistas como Stirner, Aleister Crowley o el propio Michel Onfray; la crítica social de Moro encuentra su contrapartida en la protocomunista isla de Utopía; y Jonathan Swift, por su parte, apela a una comunidad donde el hombre se convierta por fin en un animal racional, guiado por la verdad y no por el egoísmo.

12. Conclusión primera: genealogía del cínico moderno

La democracia es el peor sistema de gobierno, a excepción de todos los demás que se han inventado.

Winston Churchill

Si como decíamos, la razón cínica tiene su origen en la Ilustración, podemos secundar a Sloterdijk al afirmar que es una conciencia sobre la que ha trabajado exitosamente: la sapiencia crítica es un elemento contemporáneo que distingue a nuestra sociedad. Pero también ha trabajado en vano: nuestro conocimiento de la realidad ya no se propone crear un mundo mejor sino que, al entender que no hay cambio posible, se ha convertido en un conocimiento no consolatorio.

Así, la filosofía ilustrada, afanada desde el siglo XVIII en desenmascarar la mentira, trajo como consecuencia un nuevo paradigma de ser humano caracterizado por:

- 1) Crítica sapiente, resultado de la razón ilustrada.
- 2) Individualismo, consecuencia del liberalismo burgués y la ética sensualista.
- 3) Actitud de sospecha constante, fruto de la exacerbación de un ambiente competitivo.
- 4) Intersubjetividad de esa sospecha, derivada de la libertad de expresión de la incipiente sociedad civil.
- 5) Descreencia en la bondad del hombre y en los valores universales, producto de la intersubjetivación de la sospecha; es decir, del modelado de su conducta de acuerdo con la relación que mantiene con las otras personas.

En su propio seno, la Ilustración se interrogó al observar a este nuevo hombre descreído. El movimiento contrarrevolucionario culpó a la filosofía. Desde entonces, el filósofo (el hombre despierto) será sinónimo de desecho social. En ámbito inglés, esa nueva actitud será designada como cínica consecuencia de la acción propagandística orquestada por el movimiento conservador y contrarrevolucionario británico. Personajes

como Joseph de Maistre y Edmund Burke se harán eco de dos sucesos: primero, Rousseau había sido encomiado como cínico en territorio francés e inglés tras la publicación del *Discurso sobre las desigualdades*. Su salto a la fama lo convirtió en un personaje público reconocido, y empezó a mostrarse complicado en el trato con los demás. Empezó a ser llamado *falso cínico* entre los propios ilustrados, cuestión que se exacerbó tras sus *Confesiones* póstumas, en las que admitía su impostura. Segundo, la crítica contrarrevolucionaria se hizo eco de esas acusaciones de *falso cinismo* y urdió un plan mediático para vincular el fracaso de la filosofía al cínico Rousseau, y así de paso defenderse de la posible propagación de un impulso popular revolucionario. Esta nueva concepción del adjetivo acabó por consagrarse durante el siglo XIX. Y así ha llegado hasta nuestros días.

Así las cosas, el cínico (*cynic*, *zyniker*) o, como lo conocemos nosotros, *el cínico moderno*, sirve para evocar la nítida imagen de un personaje que muestra una clara disposición a no creer en la sinceridad o bondad de los motivos y acciones humanos, y expresa este desdén con burla y sarcasmo. En resumen, el cínico tiene como característica principal su carácter reactivo²⁶¹: escepticismo continuo y nihilismo absoluto. No cree en los proyectos universales, y en su día a día se enfrenta con la decepción; de modo que al no encontrar maneras de autoafirmarse, acaba por resignarse: su posición ante la realidad social es la indiferencia. El único camino que le queda frente a la amenaza del sinsentido es oponerse sarcásticamente a ese conocimiento estéril. Como parte de la cultura dominante (inserto pero impotente), se opone a toda forma de contrapoder, ya que supone una amenaza de contradicción. En definitiva, la razón cínica de la sociedad reacciona frente a cualquier muestra de oposición a la cultura dominante.

En el caso de los poderosos, sin embargo, donde la proposición *saber es poder* se materializa, la cosa se complica.

Cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces

²⁶¹ Esta apreciación fue realizada por Helen Small, v. en este mismo trabajo, cap. 8.7.

completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo. (Sloterdijk 177)

El cínico prepotente conoce la verdad sobre sí mismo: sabe de sus contradicciones, pero está críticamente reflexionado. Sus proposiciones se realizan ahora desde el descaro quínico. Pero podemos añadir alguna cuestión más. En 1989, Slavoj Žižek escribe *El sublime objeto de la ideología*²⁶². Según el filósofo esloveno, el cinismo de nuestros días se puede entender como una forma de ideología refinada. El del tradicional concepto marxiano de ideología —“falsa conciencia”— es la aceptación común de la disonancia entre la realidad social y la máscara ideológica. En otras palabras, la antigua noción de ideología parte del reconocimiento colectivo de la ideología como un proyecto que reúne crítica social y alternativa de cambio. Sobre este punto, según Žižek, el cinismo se erige como una nueva forma ideológica: “el sujeto cínico está al tanto de la máscara, pero insiste en ella” (Žižek 57). Es decir, el cinismo poderoso aún encuentra razones para usar la máscara; pero conoce también su impostura, por lo que la única forma de conservar la máscara es la opresión del contrapoder: no se puede afirmar positivamente, de modo que se esfuerza en negar su alternativa, manteniendo su ideología intacta. Así se completa la forma cínica de los amos y su aparato de poder: la negación de la negación.

La razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social. (Žižek 58)

Es decir, justo aquí, nuestro catálogo de cínicos acaba por entenderse como la manifestación de la cultura dominante capaz de oprimir la subversión a través de formas subversivas. La realidad social que se esconde tras la máscara cínica tiene intereses que se contraponen a la pulsión rebelde, pero se presentan en los escenarios cínicos al mismo nivel. Con lo cual, no debatimos sobre realidades sociales, éstas quedan

²⁶² En su obra, se propone contribuir al desarrollo de la teoría de la ideología desde una síntesis entre Hegel y Lacan (Žižek 30).

sepultadas bajo la difusa acción de la ironía: “ya no se trata de atraer al propio bando al enemigo; el interés se centra en su «cadáver»” (Sloterdijk 56)²⁶³.

Aquí, retomamos la cita de Churchill que encabeza el capítulo como ejemplo clarificador: defender el valor inherente a lo que él denomina democracia no es eficaz como discurso ideológico en una sociedad descreída. Sin embargo, al plantearlo como el mejor de los terribles escenarios, se vuelve más efectiva: toda la injusticia se vuelve justa en la medida en que no encuentra oposición dentro de esa categoría. Así, la cultura dominante se afirma a través de la negación de su antítesis. El cínico encierra la realidad en escenarios terribles. Su validez está basada en la reactividad, en hacerse valer positivamente a través de la invalidación de aquello que la desenmascara: “es el peor, a excepción del resto”.

Entonces, el círculo cínico se cierra ante nosotros revelando la realidad: la proposición es válida bajo cualquier circunstancia y ámbito. El mundo es un lugar horroroso, pero podría ser peor. Bajo esta perspectiva, la injusticia, la desigualdad, el patriarcado, el especismo, el racismo, el clasismo o el imperialismo, por poner algunos ejemplos, no son lo peor que nos podría pasar. El cinismo social de la cultura dominante termina por crear el escenario idílico: la era postideológica (Žižek 62).

²⁶³ V, además, sobre el cinismo político: López de Lizaga (2022: 531), Pià-Comella (2017).

13. Conclusión segunda: alternativas

El cinismo es un rasgo de la era postideológica por el hecho de que nadie está dispuesto a discutir lo que representan las máscaras (justicia, emancipación, dignidad), sino que la máscara en sí imposibilita todo diálogo sobre cuestiones de bienestar social. Esta forma de no-diálogo generalizado es definida en nuestros días como epidemia política²⁶⁴. La máscara cínica es ideológica, sí, pero no puede mostrarse; por tanto, siempre mantiene un gesto sonriente para esconder la realidad material que defiende y que le es provechosa. Esa risa es delatora: señala a su contrincante, dejando a salvo la vergonzosa realidad que esconde.

El poder tiene una posición central. El método del cínico prepotente es negar la negación y punto: no importa lo que se diga, sino quién lo diga; de este modo, nos topamos con procedimientos jocosos que operan del siguiente modo: “el cambio climático es una invención del ecocomunismo”. No importan los datos científicos, ni siquiera importa todo el conglomerado de *lobbys* que secundan esta opinión, lo que importa es quién intenta denunciar esa cuestión.

Ante este cínico panorama, las propuestas alternativas examinadas tienen en común (como Diógenes) la imbricación de una crítica ideológica que propone un medio de acción para revelar la verdad. Así, el planteamiento de la cuestión suele transmitirse en términos binarios por un claro motivo: el cínico ha de ser analizado directamente en su relación con el poder. Si la Ilustración nos convirtió en sujetos sapientes, lo que hagamos con ese conocimiento de la verdad determina una estrategia u otra.

Haciendo un breve repaso a las propuestas alternativas señaladas en páginas anteriores: la *Dialéctica negativa* de Adorno empezó a ver las cosas con cierta crudeza y optó por una crítica que dejaba momentáneamente de lado un moderno proyecto global de emancipación. Por otro lado, la teoría de la *acción comunicativa* habermasiana todavía propuso un último acercamiento a través de la recuperación de esa conciencia ingenua. A medio camino entre la ingenuidad y el insolente cinismo diogénico, otros propusieron la reivindicación del *idiota*: menos irónico, menos sabelotodo y con una

²⁶⁴ V. El reciente ensayo de Sloterdijk ([2018] 2020), donde actualiza de acuerdo con la política actual su trabajo de 1983.

honestidad inherente a su credulidad. Otros autores como Korf o Mazella intentaron matizar el cinismo dándole un toque de escepticismo no radicalizado. Y por último, tema que nos ha ocupado profundamente, las propuestas de recuperación combativa de un Diógenes contemporáneo: frente a la desvergüenza del cinismo moderno, los autores acudieron a su homónimo austero e incorruptible para enfrentarlo directamente. Por poner dos ejemplos ilustrativos, Sloterdijk se decanta por el *Drop-out*: un distanciamiento irónico que le permita mantener su autonomía para ridiculizar las intenciones del poder. Por otro lado, el cínico parresiasta de Foucault establece un honesto contrato consigo mismo con el fin de convertirse en un modelo ejemplarmente pedagógico: su *parrhesía* es una forma veraz y enseñable de control del poder. Ambas, *bufón y filósofo, sátiro y héroe*, son las dos tradiciones del cinismo contemporáneo que salen al encuentro de la verdad.

Pero, ¿por qué Diógenes? Pues porque se presenta como una nueva forma de crítica (de acceso y demostración de la verdad) desvergonzada y transparente, desvinculada por completo de cualquier coyuntura que pueda ser negada por la contracrítica cínica. Es paradójico, pero, frente al cínico, la transparencia de Diógenes se presenta como una balsa a la que agarrarse en lo que parece ser un dilatado naufragio de la verdad.



Fig. 6: Paul Morstad, *An honest man is hardest to find*, 2020. Gallery Jones, Vancouver.

14. Coda: utopía

Entonces, ¿la solución es el distanciamiento crítico? Pues no es cosa nuestra señalarlo. Lo más que podemos hacer, frente a la diáspora cínica (quínica), es un llamamiento a la concentración, a la refracción de las actitudes quínicas que desvelen la realidad social oculta bajo la sonrisa cínica. Esa concentración de quínicos debe evidentemente conectarse en torno a una noción de completa desposesión, pero no como austeridad extrema, sino como desvinculación total del poder, que al final es todo lo que está en juego.

Un genial trabajo de Piers Revell titulado “Ancient cynicism: A case for salvage” (2010) definió bellamente el cinismo antiguo como un intento utópico de negociar la contradicción entre cosmopolitismo y la abrumadora realidad de la esclavitud. Al final, en aquello que nos atañe, la tensión cinismo-quinismo no deja de ser un enfoque que tiene que entenderse desde la alineación o no con respecto a la injusticia: denunciar las realidades que claman al cielo. Quizás la palabra *justicia* sea todavía demasiado ambigua. Por tanto, podemos proceder a interrogar por fin a Diógenes, del que tenemos bastante claro que al menos defendía el concepto de virtud. Parece ser que hemos olvidado que ese era el objetivo de su filosofía: la virtud, la búsqueda de la felicidad era su tan ansiada meta —tomar el camino más corto pero también el más difícil—. La búsqueda universal de la felicidad parece ser un planteamiento más concreto y a la vez parece más dulcemente descabellado: su *Politeia* se puede entender entonces como un manual para desarrollar un *ethos* que consiga alcanzar la felicidad del individuo, sean cuales sean sus circunstancias.

15. Bibliografía

• Bibliografía esencial

Allen, A. (2020). *Cynicism*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.). (2000). *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral (ed. or. California: University of California Press, 1996).

Desmond, W. (2008). *Cynics*. Berkeley: University of California Press

Dudley, D. (2017). *Historia del cinismo. Desde Diógenes hasta el siglo VI d.C.* (traducción de J.C. Ruiz). Madrid: Manuscritos (ed. or. Londres: Methuen, 1937).

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)*, H. Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (ed. or. París: Seuil/Gallimard, 2009).

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 tomos. Roma: Bibliopolis.

Goulet-Cazé, M-O. (1986). *L'Ascèse cynique Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. París: Librairie philosophique J. Vrin.

Heinrich, K. (1988). “Gli antichi cinici e il cinismo del presente”, en *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, trad. italiana de M. De Caroli, Nápoles (ed. or., Fráncfort: Suhrkamp, 1966).

Mazella, D. (2007). *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Niehues-Pröbsting, H. (1988). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Fráncfort: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (ed. or., Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1979).

Niehues-Pröbsting, H. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 430-475.

- Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
- Onfray, M. (2007): *Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad*, M.A. Galmarini (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, L. Freire (trad.). Manifiesto hedonista. Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*, M. Vega (trad.). Madrid: Siruela (ed. or. Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1983).
- Small, H. (2020). *The function of Cynicism at the presente time*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Stanley, S. (2012). *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Taurus (ed. or., Londres: Verso, 1989).

• **Bibliografía secundaria**

- Adamson, P. (2014). *Classical Philosophy: A history of philosophy without any gaps*, tomo 1. Oxford (UK): Oxford University Press.
- Adelson, L. (1986). “The Bomb and I: Peter Sloterdijk”, *Monatshefte*, 78 (4), 500-513.
- Adelson, L. (1987). “Contemporary Critical Consciousness: Peter Sloterdijk”, *German Studies Review*, 10 (1), 57-68.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, A. Brotons (trad.). Madrid: Akal.

- Alcañiz, M. (2010). *Manual de cambio social y movimientos sociales*. Castellón: Publicaciones de la Universitat Jaume I de Castelló.
- Alesse, F. (2000). *La Stoa e la tradizione socratica*. Roma: Bibliopolis.
- Allen, Ansgar. (2017). *The Cynical Educator*. Leicester: Mayfly Books.
- Arnett R. y Arneson, P. (1999). *Dialogic Civility in a Cynical Age: Community, Hope, and Interpersonal Relationships*. Albany: State University of New York Press
- Audi, R. (ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*, H. Marraud y E. Alonso (trads.). Madrid: Akal.
- Baquero Gotor, A. (2019). *La traición a Diógenes Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica* [Tesis doctoral en la Universidad de Zaragoza].
- Baudin, H. (1996): “Le cynisme ludique, attitude aristocratique?”, en D. Bertrand (ed.), *Humour et société (= Humoresques 7)*, París, 89-102.
- Bédard, R. (1995). *Les fondements philosophiques de la direction* [Tesis doctoral en la Universidad de Montreal].
- Bédard, R. (2002). *Los cuatro Modos de Ser: teoría y aplicaciones a la gestión*. HEC-Montreal: Grupe Humanisme et Gestion [Manuscrito inédito].
- Benioff, D. y Weiss, B. (guión), Sapochnik, M. (Dirección). (2016, 26 de junio). *The Winds of Winter, Game of Thrones* (Temporada 6, Episodio 10) [Capítulo de serie de televisión], HBO series.
- Bertomeu, M. J. (1986). “La antropología de A. Gehlen: La consagración de la moral convencional”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 27, 211-214.
- Bewes, T. (1997). *Cynicism and Postmodernity*. Londres: Verso.
- Bey, H. (1985). *CHAOS: The Broadsheets of Ontological Anarchism*. Nueva Jersey: Grim Reaper Press.
- Beyer, C. (2014). *The Kabarett of the Kynics. Satirical Peace Activism in an Era of Enlightened False Consciousness?* [Tesis doctoral en la Artic University of Norway].

- Billerbeck, M. (1991). *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. Ámsterdam: Grüner.
- Billerbeck, M. (2000). “El ideal cínico de Epícteto a Juliano”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 270-290.
- Bishop, P. (ed.). (2004). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Boydell & Brewer.
- Black, B. (1986). *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend: Loompanics Unlimited.
- Blumenberg, H. (2000). *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría*. Valencia: Pre-textos (ed. or. 1987).
- Bosman, P. (2006). “Selling Cynicism: The pragmatics of Diogenes’ comic performances”., *The Classical Quarterly*, (n. s.) 56, 93-104. DOI: 10.1017/S0009838806000085.
- Branham, R. B. (2000). “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 111-142
- Branham, R. B. (2004). “Nietzsche’s Cynicism: Uppercase or Lowercase?”, en P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, 170-81.
- Bridges, J. y Glassman, B. (2013). *El Nota y el Maestro Zen*. Madrid: Gaia.
- Burroughs, W. (1989). *El almuerzo desnudo*. Barcelona: Bruguera (ed. or. 1959).
- Caldwell, W. (2006). *Cynicism and the Evolution of the American Dream*. Washington DC: Potomac Books.
- Cambridge University Press. (s.f.). “Cynicism”, en Cambridge English Dictionary. Consultado Abril 8, 2021 desde <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/>>.
- Campos Daroca, J. (2019). “Cynicism, a philosophy?” [Reseña del libro *Le cynisme, une philosophie antique*, de Marie-Odile Goulet-Cazé], *Eirene*, LV: 353-360.

- Capella, J. y Jamieson, K. (1997). *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Cappelletti, A. (1990). *Notas de filosofía griega*. Caracas: Universidad Simón Bolívar y el Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela (ICIV).
- Cappelletti, A. (2010). *La ideología anarquista*. Barcelona: El Grillo Libertario.
- Carvalho, D. (2012). “Nietzsche e a lanterna de Diógenes”. *Artefilosofia*, 13, 3-16.
- Casadesús, F. (2008). “Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?”, *Daimon*, 2, 297-309.
- Chaloupka, W. (1999). *Everybody Knows: Cynicism in America*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Chanlat, A. (1995) *Modos de pensamiento y comunicación*. HEC-Montréal, Groupe Humanisme et Gestion [Manuscrito inédito].
- Chaves, E. (2013) *Michel Foucault e a verdade cínica*. Sao Paulo: Campinas.
- Chaouli, M. (1989). Reseña de la traducción de Sloterdijk elaborada por Michael Eldred y Leslie A. Adelson. *Qui Parle*, 3 (1), 53-71.
- Chevitaresse, L. (2005). *A Ética em Schopenhauer: “que liberdade nos resta” para a prática de vida?* [Tesis doctoral, Universidad de Río de Janeiro].
- Chevitaresse, L. (2012). “Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer”, *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 3, 20.
- Clément, M. (2005). *Le cynisme à la Renaissance d’Érasme à Montaigne, suivi de Les Epistres de Diogenes (1546)*. Ginebra: Droz.
- Cohen, J. y Cohen, E. (dir.) (1999). *The big Lebowski* [Película]. EE. UU.: Working Title Films.
- Comte-Sponville, A. (1994). *Valeur et vérité. Études cyniques*. París: Presses Universitaires de France.

- Crossan, J. (1991). *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper.
- Cuesta Martínez, J. A. (2006). *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Madrid: Ediciones del Serbal.
- Cuesta Martínez, J. A. (2011). *Ecocinismos: la crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural.
- Dalton, R. J. (1992). *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia: Editorial Alfons el Magnànim.
- Damska, I. (1973). “Cynicy: hippisi starozytnego swiata”, *Filomata* 267, 339-348.
- Daraki, M. “Los cínicos”, en Daraki, M. y Romeyer-Dherbey, G. (1996). *La filosofía helenística: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, 7-16.
- Dawson, D. (1992). *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek thought*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama (ed. or. 1991).
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*, I. Herrera y A. Del Río (trad.). Madrid: Arena (ed. or. París: P.U.F, 1965).
- Deleuze, G. (2010). *Foucault*. Madrid: Paidós.
- Desmond, W. D. (2005). *The Greek praise of poverty: origins of ancient cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Díaz-Platja, G. (1971). *Los paraísos perdidos: la actitud hippy en la historia*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Diderot, D. (2008). *El sobrino de Rameau*. Madrid: Nórdica Libros (ed. or. 1805).
- Diderot, D. (2010). *Oeuvres complètes*, J. Assézat y M. Toumeux (eds.). París: Nabu Press [Reimp. 1875].

- Dorandi, T. (ed.). (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dornseiff, F. (1950). *Die griechen Wörter im Deutschen*. Berlín: De Gruyter.
- Dumont, J.P. (1989). “Des paradoxes à la philodoxie, être cynique ou pas”, *L’âne*, 37, 44-45.
- Durán López, F. (1997). *La identidad masculina en los siglos XVIII y XIX*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Escohotado, A. (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid: Espasa.
- Fallon, M. (1965, 5 de septiembre). “A New Paradise for Beatnik,”, *San Francisco Examiner*, sec. 1, 4.
- Fallon, M. (1965, 8 de septiembre). “Are Beats Good Business?”, *San Francisco Examiner*, sec. 17.
- Farber, D. (1992). “The Counterculture and the Antiwar Movement” en Small. M y otros, *Give Peace a Chance*, 1992,
- Finger, B. y Kane, B. (creadores). (1942, agosto). *Detective Comics*, 66.
- Flores-Junior, O.(2019). *Canes sine coda: filósofos e falsários: Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sinope* [Tesis de Maestría en la Universidad de Bello Horizonte].
- Flores-Junior, O. (2021). *La vie facile: Une lecture du cynisme ancien*. París: J. Vrin.
- Flynn, T. (2005). *Sartre, Foucault, and Historical Reason: A Post-structuralist Mapping of History*. Chicago: UCP. DOI: 10.7208/chicago/9780226254722.003.0011.
- Föster-Nietzsche, E. (1925). *Der einsame Nietzsche*. Leipzig: A. Kröner.
- Fotografía de una reunión *beatnik*. (1959). “Beatnik beauty”, *Los Angeles Times*, recuperada de UCLA Library Special Collections.
- Freitas, J. H. (2019). *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones* [Tesis doctoral en la Universidad Complutense].

- Fritz, K. (1927). *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*. Leipzig: Dieterich.
- Fuentes González, P. P. (2002). “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 204, 12, 203-251.
- Fuentes González, P. P. (2008). “De cinismo y diatriba, al margen de una traducción del Euboico de Dion de Prusa”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 25(2), 71-85
- Fuentes González, P. P. (2013). “En defensa del encuentro entre dos "Perros", Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 23, 225-267. DOI:10.5209/rev_CFCG.2013.v23.41550.
- Fuentes González, P. P. (2016). “El desafío del cinismo antiguo en la polis (S.IV-S.III a.C): una vida de esfuerzo y reacuñación de valores. *Endoxa*, 38, 97-129.
- García Gual, C. (1987). *La secta del perro*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. “La actualidad de los cínicos”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 1- 32.
- Gehlen, A. (2016). *Moral und hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Fráncfort: Klostermann Rote Reihe (ed. or. 1969).
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 tomos, Roma: Bibliopolis.
- Ginsberg, A. (1993). *Howl*. Madrid: Visor (ed. or. 1955).
- Ginzo Fernández, A. (1996). “Los antiguos y los modernos. D. Diderot”. *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, 8, 51-100.
- Giroux, H. (2001). *Public Spaces, Private Lives: Beyond the Culture of Cynicism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Glucksmann, A. (1982). *Cinismo y pasión*, trad. Joaquín Jorda. Barcelona: Anagrama.
- Goldfarb, J. (1991). *The Cynical Society: The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*. Chicago: University of Chicago Press.

- Gonzalez Mateo, S. (2010). *Inventario de disidencias, suma de calamidades*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Göttling, K. W. (1851). "Diogenes der kiniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats", en Billerbeck, 1991, 31-57.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1997). "Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité", en M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: P.U.F., 350-358.
- Goulet-Cazé, M.O. "La religión y los primeros cínicos", en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 69-111.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2013). "Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité", en *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, 105-124.
- Grau i Guijarro, S. (2007). *La imatge del filòsof i del'activitat filosòfica a la Grècia antiga: Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les "Vides i doctrines dels filòsofs més illustres" de Diogènes Laerci* [Tesis Doctoral en la Universidad de Barcelona].
- Gros, F. (2010). "La *parrhesía* en Foucault (1982-1984)", en Foucault, 2010, 351-367.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, M. Jiménez (trad.). Madrid: Taurus (ed. or. 1981).
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela (ed. or. 1981).
- Halbauer, O. (1911). *De diatribis Epicteti*. Leipzig: Hartmann.
- Halsall, R. (2005). "Sloterdijk's theory of cynicism, resentment and 'horizontal communication'". *International Journal of Media and Cultural Politics*, 2 (1), 163-179. Doi: 10.1386/macp.1.2.163/1.
- Han, B-C. (2016). *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Fráncfort: Suhrkamp.

- Hardwick, L. (2003). *Reception Studies. Col. Greece and Rome New Surveys in the Classics*. Londres: Oxford University Press.
- Hardwick, L. y Stray, C. (eds.). (2011). *A companion to classical receptions*. Londres: Oxford University Press. DOI: [dx.doi.org/10.1002/9780470696507](https://doi.org/10.1002/9780470696507).
- Hayes, K. (2016). *Résurgence et transformation du cynisme au XVIII siècle : la réception de Diogène dans les Lumières françaises* [Tesis doctoral en la Universidad de Montreal].
- Heinrichs, H.-J. (2009). *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens*. Múnich: Hanser.
- Helmer, E. (2014). *Diogene et les cyniques ou la liberté dans la vie simple*. Francia: Éditions le Passager Clandestin.
- Herding, K. (1983). "Diogenes als Bürgerheld", *Boreas*, 5: 232-254.
- Hilliard, K. F. (2017) Wieland, Cynics, Goethe, *English Goethe Society*, 86(3), 160-171. DOI: [10.1080/09593683.2017.1368926](https://doi.org/10.1080/09593683.2017.1368926).
- Hobsbawm, E. (2000). *Bandidos sociales*. Ed. Digital: Titivillus.
- Hochkeppel, W. (1984). *War Epikur ein Epikureer ? Antike Weisheitslehren in der Antike*. Múnich: DTV Sach-buch.
- Höistad, R. (1948). *Cynic Hero and Cynic King*. Uppsala: privately printed (Oxford: Blackwell, 1949).
- Holmes, J. C. (1997). *Esta es la generación Beat*. León: Universidad de León.
- Honneth, A. y Saar, M. (2003). *Michael Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, J. Chamorro (trad.) Madrid: Akal (ed. or. 1947).
- Husson, S. (2011). *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*. Paris: J. Vrin .

- Infante, E. (2021). *No me tapes el sol. Cómo ser un cínico de los buenos*. Barcelona: Ariel.
- Ingalls, D. H. (1962). “Cynics and Pásupatas: The Seeking of Dishonor”, *The Harvard Theological Review*, 55 (4), 281-298.
- Jouary, J. y Spire, A. (1997). *Servitudes et grandeurs du cynisme. De l'impossibilité des principes et de l'impossibilité de s'en passer*. Quebec: Fides-Desclée de Brouwer.
- Juliano. (1982). *Discursos*, J. García Blanco (trad.). Madrid: Gredos.
- Kanter, D. y Mirvis, P. (1989). *The Cynical Americans*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Kerouac, J. (2006). *On the Road*. Barcelona: Anagrama (ed. or. 1957).
- Kindstrand, J. F. (1986). “Diogenes Laertius and the chreia tradition”, *Elenchos*, 2, 219-243.
- Korf, B. (2019). “Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie”, *Geographica Helvetica*, 74, 193–204.
- Krajewski, B. (1989). Reseña de la traducción de Sloterdijk elaborada por Michael Eldred y Leslie A. Adelson. *Journal of the Midwest Modern Language Association*, 22 (1), 61-64.
- Krueger, D. “El desvergonzado y la sociedad”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 69-111.
- Kulawik, B. (1994). “Nietzsche und der Kynismus”, en P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 125-141.
- Lang, B. (2010). *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. München: C.H. Beck.
- Largier, N. (1997). *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit einem Essay zur Figur des Diogenes zwischen Kynismus*. Tübingen: Max Niemeyer.

- Lens Tuero, J. y Campos Daroca, J. (2000). *Utopías del Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza.
- Lerner, M. (1996). *The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism*. Reading: Addison- Wesley.
- Lethierry, H. (2018). *Du cynisme !: Populariser la philo (image, théâtre, polar...) (Les Philousophes)*. Brissac-Quincé: Le Petit Pavé Editions.
- Liddell, A. (2007). *Perro muerto en tintorería: Los fuertes*. Madrid, Centro Dramático Nacional, 2007. Recuperado de <http://archivoarte.uclm.es/textos/perro-muerto-en-tintoreria-los-fuertes/>.
- Lievsay, J. L. "Some Renaissance Views of Diogenes the Cynic", en Green, P. (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley: University of California Press, 447-455.
- Lles y Berdayes, F. (1924). *La Escudilla de Diógenes: epopeya del cínico*. La Habana: Nuestra Novela.
- Lles y Berdayes, F. (2019). *La razón individual y el individualismo socialista* [Recopilación de ensayos]. Ediciones Exodus.
- Loaiza, F. (2002). *Florentino Pérez: El poder del palco*. Madrid: Akal.
- Long, A. A. (2000). "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística", en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 45-69.
- López Cruces, J. L. (2015). "Diógenes, ciudad sin ley", en Pociña, A. y García, J.M.. *Hombres notables en Grecia y Roma*, Vol. V. Granada: EUG, 177-194.
- López Cruces, J. L. (2017). "Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes". *Res Publica*, 20, 545-560.
- López Cruces, J. L. (s. f.). "Diógenes de Sinope: Introducción", en P. P. Fuentes González y J. L. López Cruces (coords.), *Los cínicos antiguos. Testimonios y fragmentos* (en preparación).

- López de Lizaga, J. L. (2022). “Cinismo político. Un nuevo estilo discursivo en las democracias liberales”, *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16, 517–536. DOI: <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6159>.
- López, P. (2008). “Foucault furioso”, *Laguna: Revista de Filosofía*, 23, 51-62.
- Luciano. (1988). *Subasta de Vidas*, en *Obras completas* (Vol. I), I. Calero (trad.). Málaga: Secretariado de Publicaciones de la Universidad.
- Luciano, (2016). *Obras*, volumen III, traducción de J. Zaragoza Botella, Madrid: Gredos.
- MacGregor, N. (2012). *La historia del mundo en cien objetos*. Madrid: Debate.
- Malherbe, A. J. (ed). (2006). *The cynic epistles. A study edition*. Chico: Society of biblical literature.
- Mancera Alba, M. (2014). "Ironía, cinismo y carnavalización: la necromancia de Luciano de Samosata". [Tesis doctoral en Ciudad de México]. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/233655>.
- Márquez Osuna, F. (2010). “Aportaciones de Michel Onfray al quehacer filosófico contemporáneo”, *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 69, 1-9.
- Marshall, P. (2008). *Demanding The Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial.
- Mársico, C. (2017). “La noción de parrhesía en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático”, *Aufklärung*, 3, 47-60.
- Martín García, J. A . (ed.). (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid : Akal.
- Martín-Peñasco, C. (2019). *Cínicos y neurotransmisores* [Tesis doctoral en la Universidad de Cádiz].
- Matton, S. (2000). “Cinismo y cristianismo en la Edad Media y en el Renacimiento”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 315-345.
- McDarrah, F. y S. McDarrah, G. (1996). *Beat Generation*. Nueva York: Schirmer Books.

- Miralles Solá, C. (1970). “Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo”, *Estudios clásicos*, 61, 347-377.
- Miró, F. (2018, 17 de mayo). “20 años de 'El gran Lebowski' en seis grandes lecciones de El Nota”, *El País*.
- Miró, F. (2019, 5 de noviembre). “El club de la lucha, 20 años malinterpretando un retrato de la masculinidad tóxica”, *El País*.
- Moles, J. (2000). “El cosmopolitismo cínico”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 142-163.
- Mora, P. (2018). *Movimientos de contracultura*. Castellón: Universidad de Castellón.
- Navia, L. E. (1996). *Classical cynicism: a critical study*. Londres: Greenwood Press.
- Niehues-Pröbsting, H. (1980). “Der ‘kurze Weg’ : Nietzsche ‘Cynismus’”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24 (1), 103-122.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*, 4 volúmenes. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas*, 4 volúmenes. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2017). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, M. Barrios (trad.). Madrid: Taurus (ed. or. 1930).
- Notario Pacheco, Fernando. (2019). Usos y apropiaciones del cinismo griego en la contracultura contemporánea. *Gerión* 37(2), 539-560.
- Nussbaum, M. (2019). *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press (Harvard UP).
- Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, X. Brotons (trad.). Madrid: Pre-Textos (ed. or. París: Grasset, 2000).
- Onfray, M. (2005): *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, I. Ganuza (trad.). Madrid: Edaf (ed. or. París: Bréal, 2001).
- Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2005).

- Onfray, M. (2008): *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad Popular*, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa (ed. or. París: Galilée, 2004).
- Onfray, M. (2011). *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*, E. Kosikci y S. Kot (trads.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 1997).
- Onfray, M. (2013): *Filosofar como un perro*, M. Shapire (trad.). Buenos Aires: Capital Intelectual (ed. or. París: Éditions Galilée, 2010).
- Osho. (2002). *Neo-Tarot*. Mumbai: Rebel Publishing House (ed. or. ,1969).
- Osho. (2010). *El libro del hombre*. Madrid: DeBolsillo (ed. or. 1969).
- Oxford English Dictionary Online. (2022, septiembre). Oxford University Press, en <http://www.oed.com/viewdictionaryentry/Entry/11125>.
- Pajón Leyra, I. (2019). *Los filósofos cínicos. Antología de textos*. Madrid: Tecnos.
- Paquet, L. (1975). *Les Cyniques Grecs: Fragments et témoignages*. Ottawa: U. Ottawa.
- Pastor García, D. (1988). *El individualismo anárquico y radical de William S. Burroughs*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Pavis, P. (1984). *Diccionario del teatro: Dramaturgia, estética y semiología*. Barcelona: Paidós.
- Paz, O. (2017). *Chuang-Tzu* (ed. or. 1957). Madrid: Siruela.
- Penner, W. J. (1971). *Some comparisons of life style reflected in the dress and behavior of high school students*. [Tesis no publicada en la Universidad de Edmonton].
- Pérez Cortés, S. (2004). *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México D. F.: Siglo XXI.
- Pérez Escohotado, J. (2010). “Sombra y fulgor de un cura afrancesado”, en González Mateo, 2010, 7-27.
- Perry, G. (2016). *La caída del hombre*, A. Echevarría (trad.). Barcelona: Malpaso.
- Perry, H. (1970). *The Human Be-In*. Nueva York.

- Pià-Comella, J. y Senard, C. (2020). *Coacher avec les Stoïciens*. Bruselas: De Boeck.
- Pià-Comella, J. (2017, 24 de abril). “L’idéal athénien de la parole libre détourné par la présidentielle”, *Le Monde*, 23.
- Platón. (2000). *Teeteto*, A. Vallejo Campos (trad). Madrid: Gredos.
- Pluckrose, H. y Lindsay, J. (2020). *Cynical Theories*. Londres: Swift Press.
- Poch, R. (2009, 3 de octubre). “Honneth contra Sloterdijk, la pelea de los filósofos alemanes”, *La Vanguardia*.
- Prima, D. (1988). *Memoirs of a Beatnik*. San Francisco: Last Gasp.
- Pütz, P. (2001). “Nietzsche y la teoría crítica”, *Cuaderno Gris*, (n. s) 5, 91-103
- Racionero, Luis. (1983). *Del paro al ocio*. Barcelona: Anagrama.
- Ramírez, J. J. (2006). *Historia del arte: El mundo contemporáneo* (vol. 4). Madrid: Alianza.
- Raskin, J. (2017).”Beatniks, Hippies, Yippies, Feminists, and the Ongoing American Counterculture”, en Belletto, S., *The Cambridge Companion to the Beats*, Cambridge University Press, 2017, 36-50. DOI: 10.1017/9781316877067.
- Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Relihan, J. (2000). “Menippus en la Antigüedad y el Renacimiento”, en Branham – Goulet-Cazé, 2000, 265-293.
- Revell, P. (2010). “Ancient cynicism: a case for salvage”, *Review of International Studies* , 36, 201 - 223. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0260210510000902>.
- Riepl, M. (2016, 5 de septiembre). “El día que intentaron matar a Bob Marley de un balazo en el corazón”, *BBC*, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37131832>.
- Rivera, A. (2010). “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, *Ingenium*, 4, 145- 165.

- Roca Ferrer, J. (1975). *Kynikós Trópos: Cinismo y subversión literaria en la Antigüedad*. Barcelona: Seix Barral.
- Rorabaugh, W. J. (2015). *American hippies*. Cambridge (EE. UU.): Cambridge University Press.
- Roszak, T. (1980). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- Rousseau, J. J. (1959). *Oeuvres completes*. París: Gallimard.
- Rudnick, P. (2016). *Zur Figur des Diogenes von Sinope*. [Tesis sin editar en el Instituto alemán de filosofía]. Recuperado de <https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/18315/Rudnick-ZurxFigurxdesxDiogenesxvonxSinope.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Ruiz, L. (2007). *La contracultura. ¿Qué fue? ¿Qué queda?*. Madrid. Mandala Ediciones.
- Russell, B. (1929). "On youthful cynicism", *The Bertrand Russell's Archive*.
- Sartorio, R. (1986). *Los filósofos cínicos: edición didáctica*. Madrid. Alhambra.
- Sayre, F. (1938). *Diogenes of Sinope: a study of Greek cynicism*. Baltimore: J.H. Furst.
- Schmeller, T. (1987). *Paulus und die "Diatriben". Eine vergleichende Stilinterpretation* (NTA, 19), Münster: Neutestamentliche Abhandlungen.
- Schreier, B. (2009). *The Power of Negative Thinking: Cynicism and the History of Modern American Literature*. Charlottesville: University of Virginia Press
- Serrano y Sanz, M. (1905). *Autobiografías y memorias*, tomo 2. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
- Shmueli, E. (1970). "Modern hippies and ancient cynics: a comparison of philosophical and historical developments and its lessons", *Journal of World History*, 12, 490- 514.
- Sinko, T. (1916). "Diatrybie cyniczno-stoickiej", *Eos*, 21, 21-64.

- Sloterdijk, P. (1984). “Cynicism. The Twilight of False Consciousness” (trad. Michael Eldred y Leslie A. Adelson), *New German Critique* (Duke University Press), 33, 190-206.
- Sloterdijk, P. (2020). *Las epidemias políticas*. Buenos Aires: Ediciones Godot (ed. or. 2018).
- Sorkin, A. (dir.). (2020). *The Trial of the Chicago 7* [Película]. Estados Unidos-Reino Unido: Netflix.
- Starr, J. (1974). “The Peace and Love Generation: Changing Attitudes toward Sex and Violence among College Youth,” *Journal of Social Issues*, 30, 2, 94–7.
- Stirner, M. (s. f). *El único y su propiedad*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Stivers, R. (1994). *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*. Oxford, UK: Blackwell.
- Stone, S. (2000). *Hippies from A to Z*. Nuevo México: Hip. Inc.
- Stowers, S. K. (1981). *The diatribe and Paul’s Letter to the Romans*. Diss: Society of Biblical Literature.
- Svetlov, R. (2019). “El filósofo en la calle” [Título en ruso: ФИЛОСОФ НА ГОРОДСКОЙ УЛИЦЕ], *ПРАΞΗΜΑ*, 3 (21), 11-26.
- Tillich, P. (1969). *El coraje de existir*. Barcelona: Estela (ed. or. New Haven: Yale University Press, 1952).
- Trigo, F. (1905). *El cínico*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (ed. or. Madrid: José Blass y Cía). Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cinico-novela--0/>.
- Uhls, J. (guión), Fincher, D. (dirección). (1999). *Fight Club* [Película]. EE. UU.: Fox 2000 Pictures, Regency Enterprises, Linson Films, Atman Entertainment, Knickerbocker Films, Taurus Film.
- Vallín, P. (2019). *¡Me cago en Godard! Por qué deberías adorar el cine americano (y desconfiar del cine de autor) si eres culto y progre*. Barcelona: Arpa.

- Vargas Oliva, S. (2018). “Michel Onfray y el kinismo”, *Eikasia: revista de filosofía*, 83, 101-137.
- Vargas Oliva, S. (2021). “Cynicism”, [Reseña del libro *Cynicism*, de Ansgar Allen], *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 85, 210–213.
- Von Arnim, H. (1898). *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlín: Weidmannsch.
- Von Arnim, H. (1964). *Stoicum Veterum Fragmenta (SVF)*, 4 vol. Stuttgart: Teubneri.
- Vreese, C. (2005). “The Spiral of Cynicism Reconsidered”, *European Journal of Communication*, 20(3), 283–301. Doi: 10.1177/0267323105055259.
- Watson, D. (2004). “Swamp Fever, Primitivism & the ‘Ideological Vortex’: Farewell to All That”, *The anarchist library*. Recuperado de <https://theanarchistlibrary.org/library/david-watson-swamp-fever-primitivism-the-ideological-vortex-farewell-to-all-that>.
- Watts, A. (1975). *El Camino del Zen*. Barcelona: Edhasa.
- Wikiarczyk, M. (2016). *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*. Berlin: De Gruyter.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1965). “Der kynische Prediger Tele”, en *Antigonos von Karystos*, *Philologische Untersuchungen* (4), Berlín, 292-319 [Reimp. Berlín-Zurich] (ed. or. 1880).
- Wilson, N. (1987). Reseña de la traducción de Sloterdijk elaborada por Michael Eldred y Leslie A. Adelson, *New German Critique*, 41, 53-70.
- Windt Jr., T. O. (1972). “The diatribe: last resort for protest”, *The Quarterly Journal of Speech*, 58, 1 -14.
- Wolfe, T. (1969). *The Electric Kool-Aid Acid Test*. Nueva York: Black Swan.
- Wood, J. P. (1933). “English and American Criticism of Thoreau”, *The New England Quarterly*, 6 (4), 733-746.
- Xenakis, J. (1973). “Hippies and cynics”, *Inquiry*, 16, 1-15.

- Yurchak, A. (1997) . “The Cynical Reason of Late Socialism: Power, Pretense, and the Anekdot”, *Public Culture*, 9, 2.
- Zaccaria, P. (2017). “The First Dog: Diogenes (Aristot. Rhet. 3,10,1411a24-25)”, *Hermes*, 145 (3), 364-370.
- Zanker, P. (1995). *The mask of Socrates: the image of the intellectual in antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Zapata, A. (2009). “El modo de ser cínico de los dirigentes”, *Cuadernos de Administración*, 41, 81-92.
- Zill, R. (2014). “Minima historia. Die Anekdote als philosophische Form”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 8 (3), 33-46. DOI:10.17104/1863-8937-2014-3-33.

