

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA

Facultad de Humanidades



GRADO EN HUMANIDADES

Curso Académico: 2015/16

Convocatoria de Junio

Título del Trabajo Fin de Grado:

Michel Onfray y el kinismo

Autor:

SANTIAGO VARGAS OLIVA

Tutores:

JAVIER CAMPOS DAROCA

JUAN LUIS LÓPEZ CRUCES

MICHEL ONFRAY Y EL KINISMO

Santiago Vargas Oliva

RESUMEN

El propósito del siguiente ensayo es, por un lado, presentar la figura del filósofo contemporáneo francés Michel Onfray, de quien se han elaborado pocos y someros trabajos, razón por la cual se intentará exponer por qué es un autor interesante en los tiempos que corren; y por otro, analizar la recepción del cinismo antiguo que realiza el filósofo, así como las relaciones existentes entre él y los antiguos filósofos cínicos, en especial Diógenes de Sinope.

ÍNDICE

Abreviaturas	5
1 Justificación	7
2 Objetivos	8
3 Una semblanza del autor	8
4 Cuestiones iniciales y metodológicas	12
4.1 La recepción del kinismo	12
4.1.1 Diógenes de Sinope y la escuela cínica	12
4.1.2 <i>Zynismus</i> y <i>Kynismus</i>	16
4.1.3 Kinismo: ¿escuela o modo de vida?	17
4.1.4 La anécdota	18
4.1.5 La recepción	20
4.2 Arte y teatralidad	22
4.2.1 El redimensionamiento onfraiano de la obra de arte	22
4.2.2 El cuerpo como soporte de la obra	23
4.3 Historiografía de la filosofía	23
5 El kinismo de Michel Onfray (desarrollo a partir de las anécdotas)	25
5.1 Hedonismo, cuerpo e inmanencia	26
5.1.1 <i>Bíos kynikós</i>	26
5.1.2 Hedonismo	27
5.1.3 Autonomía e independencia	30
5.1.4 Nominalismo	32
5.1.5 Materialismo	34
5.2 La <i>performance</i> como crítica institucional	35
5.2.1 Crítica del <i>nómos</i>	40
5.2.2 Crítica del poder	42
5.2.3 Crítica de las instituciones griegas	43
5.2.4 Cosmopolitismo	48
5.2.5 Propuestas alternativas	50
5.3 La acción: en busca de nuevos escenarios	51
5.3.1 La resistencia individual (<i>Microrresistencia</i>) de Diógenes.	51
5.3.2 Los medios de comunicación como nuevo escenario	53
5.3.3 La Universidad Popular	56
6 Conclusiones	57
Bibliografía.	59
Apéndices	64
Apéndice I: Sumario de anécdotas cínicas	64
Apéndice II: Catálogo de filósofos que han influido en Michel Onfray	77
Apéndice III: Reseña de sus principales obras traducidas al español	80
Apéndice IV: Glosario de términos de Michel Onfray	83

Abreviaturas

Obras de Michel Onfray

- Antimanual* = Onfray, M. (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, I. Ganuza (trad.). Madrid: Edaf (ed. or. París: Bréal, 2001).
- Ateología* = Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2005).
- Cinismos* = Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
- Comunidad* = Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica*. Manifiesto por una Universidad Popular, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa (ed. or. París: Galilée, 2004).
- Contrahistoria* = Onfray, M. (2007). *Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad*, M.A Galmarini (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Cuerpo* = Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, X. Brotons (trad.). Madrid: Pre-Textos (ed. or. París: Grasset, 2000).
- FCP* = Onfray, M. (2013). *Filosofar como un perro*, M. Shapire (trad.). Buenos Aires: Capital Intelectual (ed. or. París: Éditions Galilée, 2010).
- Fuerza* = Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Rebelde* = 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).

Otros autores y obras

- Branham = Branham, R. B. “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 111-142.
- 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).
- DAF = Audi, R. (ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*, H. Marraud y E. Alonso (trads.). Madrid: Akal.
- D.L. = Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de filósofos ilustres*, C. García Gual (trad.). Madrid: Alianza.
- Daraki = Daraki, M. “Los cínicos”, en Daraki, M. y Romeyer-Dherbey, G. (1996). *La filosofía helenística: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, pp. 7-16.
- García Gual = García Gual, C. “La actualidad de los cínicos”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp.1-10.
- Goulet-Cazé = Goulet-Cazé, M.O. “La religión y los primeros cínicos”, Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 69-111.

- Hardwick = Hardwick, L. (2003). *Reception Studies. Col. Greece and Rome New Surveys in the Classics*. London: Oxford University Press.
- Long = Long, A.A. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, Branham – Goulet-Cazé (2000), pp.45-69.
- Moles = Moles, J.L. “El cosmopolitismo cínico”, Branham – Goulet-Cazé (2000), pp.142-163.
- Niehues-Pröbsting = Niehues-Pröbsting, H. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 430-475.
- Pérez Cortés = Pérez Cortés, S. (2004). *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México D.F: Siglo XXI.
- Porter = Porter, J.I. “La filosofía de Aristón de Quíos”, en Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M. (eds.). (2000). *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral, pp.208-251.
- Secta* = García Gual, C. (1987). *La secta del perro*. Madrid: Alianza
- Sloterdijk = Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*, Vega, M. (trad.). Madrid: Siruela.

1 Justificación

En un momento en que la contracultura y el Mayo del 68 quedan tan lejanos, y en el que las revoluciones democráticas de 2011 parecen haberse sosegado sin haber tenido repercusión práctica en los sistemas occidentales, puede parecer que Fukuyama tenga más razón que nunca. Si hubo una cosa que el pensamiento contracultural de los años 50 y 60 denunció de nuestra sociedad, fue la tecnocracia: criticó a los gurús de la eficiencia. Los descendientes de aquella estirpe liberal se hacen visibles hoy con sus tácticas de guerra contra las disciplinas de las humanidades. Aquellos primeros detractores de la tecnocracia, como lo fueron los *hippies*, manifestaban un signo que ha sido recurrente en momentos de revolución o movimientos sociales: el signo del perro.

Los filósofos cínicos antiguos han sido una fuente de inspiración habitual en la Ilustración, en Mayo del 68, para la teoría crítica e incluso en las plazas de todo el mundo en 2011. El retorno a los antiguos también ha sido una constante a lo largo de los tiempos en momentos de ebullición cultural. De ese modo, han surgido híbridos que permiten afrontar los problemas y ofrecer soluciones en el presente, estableciendo puentes de contacto entre la Modernidad y la Antigüedad. La escuela filosófica cínica, con Diógenes de Sinope como maestro más significativo, ha sido alabada por los estudiosos por tres principales causas: primero, porque pusieron en práctica una vida filosófica en consonancia con su pensamiento, es decir, por su coherencia entre el hacer y el decir; segundo, porque colocaron su independencia y libertad por encima de cualquier cosa; y tercero, porque manifestaron abiertamente su postura contestataria con el orden social y con el poder que lo maneja.

Estas mismas características son perfectamente apreciables en la figura del filósofo contemporáneo francés Michel Onfray, reconocido —y apasionado— estudioso de Diógenes y los cínicos. Onfray ha fundado una Universidad Popular para contrarrestar la educación institucionalizada, ha elaborado 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. El filósofo francés es un ejemplo de esa hibridación entre lo antiguo y lo moderno; además, su discurso, tanto hablado como escrito, posee la tan necesaria cualidad de ser refrescante, diferente e inspirador. Por todo ello, creo que es una figura que merece la pena dar el debido relieve, sobre todo si lo hacemos con la perspectiva de Diógenes de Sinope y la antigua filosofía cínica.

2 Objetivos

El siguiente ensayo se presenta con la doble tarea de acercarnos, por un lado, a los antiguos cínicos y, por otro, a Michel Onfray, viendo la recepción que este último hace de ellos. Es decir, a través de la lectura que el filósofo contemporáneo hace de Diógenes y del resto de filósofos de su escuela, analizaremos qué significados extrae y qué alternativas construye de acuerdo con esos modelos que observa. Este trabajo es, por tanto, un estudio de recepción clásica del autor pero, también, un análisis filosófico sobre nuevas formas de expresión intelectual.

En cuanto a su estructura, comenzaremos con una semblanza de Michel Onfray (§3) cuya labor será la de hacernos conocer mejor su forma de entender la vida y la filosofía. En segundo lugar, abordaremos una serie de cuestiones iniciales y metodológicas (§4) que ayuden a una mejor comprensión de todas las partes del trabajo. En tercer lugar, en el cuerpo principal del ensayo, abordaremos la recepción que el filósofo contemporáneo hace de los antiguos cínicos (§5). Por último, expondremos una conclusión al trabajo (§6) y propondremos unos apéndices complementarios (§Apéndices).

3 Una semblanza del autor

A los 17 años la filosofía antigua se volvió para mí el oxígeno sin el cual hoy estaría muerto (FCP 9).

Tratándose Onfray¹ de un *contrahistoriador*² que otorga una relevancia tan grande a indagar en la vida y los hechos que marcaron a los filósofos para estudiar su pensamiento³, es más que interesante acercarnos a su figura, a los hechos que fraguaron su forma de pensar y de actuar. De hecho, tomando sus propias palabras, toda su obra y su pensamiento “derivan de una operación de supervivencia” (*Fuerza* 40) de su infancia. De modo que, tomando elementos inscritos en sus diferentes prólogos y textos, comenzaremos por internarnos en sus relatos autobiográficos: aquello que él mismo nos cuente sobre sus crónicas será relevante para entender cómo ve Onfray la propia vida.

¹ Michel Onfray (nacido en 1959). Posee un portal digital personal que es bastante frecuentado por el público. V. <http://www.michelonfray.fr/>. A través de él, también podemos acceder a las webs oficiales de las dos Universidades Populares que ha fundado.

² Para este tipo de términos propios del vocabulario del filósofo del que se ocupa este trabajo, se ha elaborado un anexo, donde se podrán encontrar una gran parte de ellos, además de una pequeña reseña explicativa. V. Apéndice IV: Glosario de términos de Michel Onfray.

³ En el tratamiento de las cuestiones iniciales y metodológicas sobre historiografía (§ 4.3.), abordaremos la metodología que Michel Onfray emplea para el estudio de la filosofía y los filósofos, que acusa una influencia que le llega de Pierre Hadot y que está muy cercana a la que propusieron los filósofos peripatéticos.

Nació en el seno de una familia humilde. Su padre trabajaba como campesino en Argentan, su pequeña población natal en la Normandía francesa. Su madre, según confiesa el propio Onfray (una mujer abandonada por la abuela del filósofo cuando era pequeña), ejerció sobre su niñez “un martirio” (*Fuerza* 6) y volcó en él sus frustraciones hasta el punto de ingresarlo en un orfanato religioso: “Fallecí a la edad de diez años, una bella tarde de otoño, bajo una luz que daba ganas de vivir eternamente” (*ibid.* 5). Desde ese día en que es ingresado en Giel (nombre de esta institución salesiana), Onfray dice sentirse de este modo: “el niño en mí ha muerto y de golpe me he convertido en adulto. Luego ya nada me dará miedo, no temo nada más devastador” (*ibid.* 14). Giel es una “máquina caníbal, una cloaca antropófaga”, una “prisión sin alambrada” (*ibid.* 10 y 11). El relato sobre su estancia en el orfanato es tan interesante como conmovedor; se encuentra íntegro en su obra *La fuerza de existir* y recomiendo al público su lectura, sobre todo porque encontramos en él algunas claves para empezar a entender la figura del filósofo normando. Allí, en esa cárcel “autoritaria y rigurosa”, sus únicos tesoros, cuenta, son “los libros de la biblioteca del dormitorio”, en un ambiente que supura violencia, donde, muchas veces, su “mayor temor”, de su puño y letra, “es el de toparme con un cura pedófilo” (*ibid.* 11-12). A los catorce años es trasladado a otro internado, donde permanecerá tres años más, hasta los diecisiete.

Entonces comienza a trabajar, otra vivencia que relata en su gran obra *Política del rebelde*. Su experiencia laboral se produce en la fábrica de quesos de Monsieur Paul, dueño capitalista del lugar, “dueño de todo, desde el vientre de las mujeres que elegía hasta las casas que coleccionaba en el pueblo” (*Rebelde* 15). Allí, en la fábrica, empezaba a notar que “no hay peor esclavitud que la de sentir, poco a poco, que la propia carne se moldea, se deshace y se reconstituye en torno a los imperativos del trabajo” (*ibid.* 19). Fue durante esta etapa de trabajo industrial cuando Onfray empezó a leer a Marx, a Stirner, a Bakunin o a Louis Michel como consecuencia de aquello que observaba. Los trabajadores, que llevaban allí “treinta o cuarenta años, habían terminado por fundirse con el paisaje”; en la actitud del capataz que custodiaba y dirigía el “material humano” vio “los efectos perversos del ejercicio del poder sobre cualquier individuo” (*ibid.* 22-23). En uno de esos días en los que dicho capataz le gritaba haciendo gala de su poder, el chico se rebeló y manifestó a ese personaje que “él y su miserable poder” le resultaban “repugnantes”; dejó de trabajar y se despidió. En el último párrafo de la introducción a esta obra, Onfray recuerda y muestra su apoyo a todos aquellos que no pueden “dejar su mandil”, que no pueden renunciar a la servidumbre. Fue en ese espacio de tiempo cuando el filósofo de

Normandía tomó como consigna aquella que Nietzsche había repetido de tantas formas: “tan odioso me es seguir como guiar”.

Siguiendo la línea cronológica: la lectura filosófica es algo que había cautivado a Onfray desde hacía ya bastante tiempo. Él había acudido, mientras trabajaba en la fábrica de quesos, a diversos cursos de filosofía como oyente. De ese modo, el interés crece hasta tal punto que, en 1983, comienza a estudiar en la Universidad de Caen. Este período es importante resaltarlo, puesto que es más que necesario hablar de una de las figuras que mayor impacto tuvieron en su vida y su pensamiento: su profesor Lucien Jerphagnon, su viejo maestro de filosofía. Tal es la repercusión que en él causó Jerphagnon que el prólogo de su segundo libro, *Cinismos*, está dedicado por entero a su persona. En ese prólogo que se titula “La filosofía, el maestro y la vida”, Onfray distingue en este docente un maestro antiguo, un pensador clásico que quiere poner en práctica la “extraña paradoja que consiste en que un maestro pueda enseñar a su discípulo a desprenderse de él, a liberarse de él lo más pronto posible” (*Cinismos* 15). Esto es algo que nuestro autor intentará ejecutar posteriormente en su Universidad Popular rompiendo con la metodología académica, aunque sobre esto volveremos después. En esta parte hablamos de lo que Lucien Jerphagnon simboliza en el proceso de formación de Michel Onfray; valgan como botón de muestra las palabras que el propio alumno dedica a su maestro:

De mi viejo profesor aprendí entonces la libertad de espíritu y la independencia, el gusto por una filosofía práctica y concreta, la provocación en relación con los poderes, la desconfianza hacia las instituciones que se apoderan del pensamiento a fin de volverlo lo más aséptico posible y avasallararlo (Cinismos 29)

Tras haber sido formado en la disciplina católica, las clases de este profesor le acercan, entre otros, al materialismo autárquico de Lucrecio. Fue en ese tiempo cuando conoció a los antiguos, a los cirenaicos, a los epicúreos y a Diógenes y sus cínicos. Su maestro y estos antiguos mantenían una relación especial que Onfray decidió tomar como piedra angular de su pensar filosófico: “la práctica de la filosofía”, en otras palabras, la filosofía como medio para “mostrar maneras de vivir, modos de obrar y técnicas de existencia” (*Cinismos* 13).

Podríamos añadir otros detalles o, incluso, perdernos en todo tipo de anécdotas sobre él; no sería un trabajo poco interesante. En cualquier caso, me parece que estos tres capítulos de sus inicios (internado, explotación laboral, iniciación a la filosofía) nos aportan diferentes elementos de cómo se empieza a fraguar su pensamiento. Podemos añadir, no obstante, a modo de orientación cronológica para el lector, que Onfray terminaría su tesis doctoral a los 27 años. Dicha tesis fue dirigida por el filósofo Alexis

Philonenko, por el que siente, también, especial afecto. El filósofo normando, en un lance desafortunado, sufrirá un infarto al corazón a la edad de 28 años, y otro posteriormente provocado por una enfermedad contraída en una visita a Mauritania. Estas enfermedades y el hecho de estar cercano a la muerte lo marcarán notablemente.

En esta última parte, empezamos a embocar la elección de su vocación, de su proyecto existencial actual. Trabajó 15 años en un instituto privado y ¡católico!, hasta 2002. Es entonces cuando decide emprender la empresa que mayor reconocimiento le puede otorgar: la Universidad Popular de Caen, de la que tendremos tiempo de hablar profundamente después. Michel Onfray ha escrito cerca de ochenta libros sobre muy diversos temas, que giran siempre alrededor de su concepción hedonista⁴.

Por último, no sería mala idea aproximarnos de forma somera a algunos autores, filósofos y personalidades que han influido en su pensamiento filosófico⁵. Podemos comenzar por los pensadores clásicos helenísticos (cínicos, cirenaicos y epicúreos), que han sido relevantes en su concepción hedonista y contestataria. Sobre ese hedonismo, las ideas de Chamfort y el materialismo de Le Mettrie o de D'Holbach, ambos del período ilustrado, son elementos que han influido también sobremanera en él. Del mismo modo, Lucrecio, a quien se refiere en el prólogo a su obra *Cinismos* como algo más que una revelación, supuso en él la introducción al materialismo radical que tan ostensiblemente manifiesta. El interés por el cuerpo es algo que también atrajo el interés de Michel Foucault, quien se interesó por el tema en su 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 a su actual noción de sujeto (Márquez, 2010:2). Además, como estos tres últimos autores citados, Onfray es un lector empedernido, desde joven, de Nietzsche, de quien rescata esa misma subjetividad radical. Además, apela en diferentes espacios a una actividad política que denomina nietzscheanismo de izquierdas (individualismo radical político) en el que destacan los nombrados Deleuze y Guattari, Raoul Vaneigem (importante autor contracultural) y, Henri Lefebvre. Podemos hablar, a propósito de la alienación, de Lafargue, a quien a menudo cita 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 han llegado a él de la mano de Proudhon, de quien extrae no tanto la crítica de la propiedad

⁴ Para conocer los títulos más importantes que se han traducido al español así como una reseña de ellos, se puede acudir al Apéndice II de este mismo ensayo.

⁵ Dado el reducido espacio, podemos completar la información acudiendo al Apéndice III de este mismo trabajo.

privada como una filosofía del reparto y el desarrollo de la riqueza, pues anhela una economía basada en los pensamientos de éste.

Sobre su ejercicio de *contrahistoria* de la filosofía, cuestión que analizaremos posteriormente, hay que destacar dos importantes figuras: primero, Vladimir Jankélévitch, filósofo francés del que tomó el concepto de *hápax* existencial⁶ y Pierre Hadot, uno de los primeros filósofos franceses en defender la vida práctica filosófica (Arnaiz, 2007:3). En su *Contrahistoria*, Onfray toma elementos de ambos autores para construir un relato que llegue a todas las personas posibles. Dichas investigaciones se convierten en exposiciones que ofrece en sus clases dentro de la Universidad Popular. En cuanto a ella, Onfray recoge el testigo de los intelectuales comprometidos de los siglos XIX y XX como Albert Camus, por el que siente especial predilección. Onfray dice al respecto de 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 (Comunidad 142).

4 Cuestiones iniciales y metodológicas

A lo largo del siguiente apartado nos ocuparemos de numerosas cuestiones que serán necesarias para la lectura y comprensión global del ensayo. Dividido en tres subapartados, comenzaremos, en primer lugar, por aproximarnos a las cuestiones propias de los estudios de recepción del kinismo (§ 4.1). El segundo subapartado irá destinado a introducir la recepción —dentro de la corriente estética— de Michel Onfray (§ 4.2), observando la perspicaz propuesta semiótica que ofrece el francés. En tercer lugar, he creído necesario aclarar algunos conceptos a los que ya se ha remitido en la primera parte dedicada al autor; se trata de su propuesta de estudio de la historiografía de la filosofía (§ 4.3). Un método, el de Onfray, que, como observaremos, se inscribe dentro de una tradición iniciada por la escuela de Aristóteles y tiene como adalid más contemporáneo a Pierre Hadot. Sin más preámbulo, comencemos con los contenidos.

4.1 La recepción del kinismo

4.1.1 Diógenes de Sinope y la escuela cínica

Teniendo este ensayo como propósito el analizar cómo se relaciona el pensamiento de Onfray con su lectura del kinismo, se hace necesario establecer la semblanza de ambos pensadores, Onfray y Diógenes de Sinope. Si en el anterior apartado hemos abordado la

⁶ V. Apéndice IV, Glosario de términos de Michel Onfray.

figura del filósofo contemporáneo francés, ahora dibujaremos los contornos de los antiguos cínicos y, de forma más acentuada, de su gran estrella: Diógenes de Sinope⁷ (412-323 a. e. c.)⁸.

A grandes rasgos, los *kynikói*, los cínicos (o, en singular, *kynikós*, como pueden aparecer nombrados en este ensayo⁹), fueron una escuela filosófica que ejerció su actividad primera en la Grecia de los siglos IV y III antes de la era común, entre la época clásica y la helenística. Se proclamaron seguidores fieles de la naturaleza (*phýsis*) y sus instintos, y se negaron a someterse a cualquier poder, norma y convención (García Gual 3). Como emblema tomaron la figura del can, del perro —en griego *kúon*—, de donde procede el apelativo de la secta. El perro es ese animal que sacia sus necesidades en público, un emblema de la desvergüenza; de igual manera, muchos de ellos orinaban o comían en el *ágora*, por no hablar de las prácticas sexuales individuales o colectivas que también exhibían ante un público estupefacto. Este tipo de ejercicios, así como otras tantas escenificaciones subversivas, juegos de palabras, representaciones grotescas, etc., eran puestas en marcha a través de sus actos. El kinismo fue y sigue siendo considerado por muchos como “el sendero más corto hacia la virtud” (Daraki 11), y la única manera de ejercerlo es que las palabras coincidan con los actos. Para ello, no hay mejor forma de hacerse oír ante todos que la acción. Por eso, la pervivencia de esta escuela ha transitado, desde el principio, en torno a las anécdotas que se cuentan de ellos, más que sobre un *corpus* doctrinal. La más útil y completa recopilación de anécdotas fue elaborada por el biógrafo Diógenes Laercio en el siglo III e.c.¹⁰ En un conglomerado titulado *Vidas y obras de filósofos ilustres*, donde aparecen, distribuidos entre diez libros, desde Pitágoras a Platón, Aristóteles, Epicuro y muchos otros, el libro VI está dedicado por entero a los *kynikói*. Laercio ha estado en la base de todas las recopilaciones de testimonios y fragmentos del cinismo antiguo y, entre ellas, la que Léonce Paquet publica en 1975, titulada *Les Cyniques Grecs. Témoignages et fragments*, que busca reunir todos los testimonios posibles referentes a la escuela; esta obra es la que utiliza principalmente Michel Onfray para su trabajo sobre ellos: *Cinismos*, publicado en francés en 1990.

⁷ Si bien contamos al final de la obra con un anexo referido a las anécdotas que se cuentan sobre Diógenes y otros miembros de la escuela, he optado por no incluir otro para catalogar los filósofos. La razón de ello es que en la obra de Branham y Goulet-Cazé ya se encuentra elaborado un amplio dossier con todos los pensadores cínicos conocidos hasta ahora y una reseña de ellos. V. (Branham – Goulet-Cazé 500-532).

⁸ Utilizaré para las cronologías anteriores al año 1 el acrónimo (a. e. c.) = antes de la era común.

⁹ En el siguiente apartado trataremos la cuestión sobre la terminología y la diferencia entre cinismo (*Zynismus* en alemán) y kinismo (*Kynismus*). De momento, adelanto que, para referirme a la escuela filosófica helenística, optaré por kinismo, con la “K” griega del perro (*Kúon*), que era el símbolo de la escuela (§ 4.1.2).

¹⁰ Como apunte, no debemos confundir a Diógenes Laercio con ese otro personaje del que habló el recopilador, Diógenes el cínico, del que hablaremos más tarde.

Además de la traducción al francés de Paquet, merecen destacarse las de las *Vidas* de Diógenes Laercio al español por García Gual (2007) y Bredlow (2010). En cuanto a las monografías, destacan *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.*, de Dudley (1937), y el volumen editado por Branham y Goulet-Cazé, traducido al español y titulado *Los cínicos* (2000), a los que podemos añadir el interesante ensayo de García Gual, no muy extenso, dedicado, en exclusiva, a comentarios sobre el libro VI de la obra de Laercio, cuyo contenido se ocupa de los cínicos.

El primer maestro cínico fue Antístenes, quien era considerado “el verdadero can” (D.L. VI 13). Alumno de Sócrates, Antístenes fue pionero al proponer la felicidad como el fin de la vida, el primero en despreciar convenciones como la patria o el ejército, el primero en despreciar la otra vida o en predicar la igualdad de virtud entre la mujer y el hombre. Cierta día, un chico se le acercó pidiéndole ser su alumno. Antístenes lo rechazó numerosas veces, pero el otro personaje perseveraba insistentemente. Cansado de que sus negativas fueran desoídas, el maestro cínico levantó el bastón que siempre portaba con el fin de amenazar a aquel molesto candidato a prosélito. Ese chico puso su cabeza bajo el bastón diciendo: “Descárgalo, pues no hallarás leño tan duro que de ti me aparte, con tal que enseñes algo” (D.L. VI 21). Desde ese día, el ingenioso personaje se convirtió en alumno de Antístenes; su nombre era Diógenes de Sinope. Junto a estos dos, aparecen muchos otros en la obra de Diógenes Laercio: Mónimo de Siracusa (399-300 a.e.c.), Onesícrito de Astipalea (375-300 a.e.c.), Crates de Tebas (368-288 a.e.c.), Metrocles de Maronea (s. III a.e.c.), Hiparquia de Maronea (346-300 a.e.c.) —hermana del anterior, única mujer conocida de la secta y amante de Crates—, Menipo de Gádara (s. IV a.e.c.) y Menedemo de Lámpsaco (s. III a.e.c.).¹¹ Muchos de estos fueron discípulos o alumnos de Diógenes de Sinope, el gran avatar de la filosofía cínica.

De modo que Diógenes, el “perro celeste”—nombre con el que lo apodó un siglo más tarde el poeta Cércidas de Megalópolis¹²—vivió entre los años 400 y 323 antes de la era común. Su figura está construida a partir de ingeniosas e ilustrativas anécdotas¹³ que hacen de él una figura revolucionaria. Líder y bandera en la transmisión y pervivencia de la filosofía cínica, Diógenes ha sido objeto de atención recurrente durante gran parte de movimientos sociales y revolucionarios, así como de grandes pensadores irreverentes. Por

¹¹ Para indagar más sobre ellos, se puede acudir a D.L. VI. Asimismo, sobre ellos y otros cínicos podemos consultar *La historia del movimiento cínico* de Dudley o el catálogo de filósofos cínicos realizado por Marie-Odile Goulet-Cazé en su obra *Los cínicos*.

¹² En D.L. VI 76-77: «No, ya no está el de antes, el de Sinope, / aquel paseante de bastón, de veste doblada, vividor / a cielo raso. / Porque ya partióse, hincando los dientes en el labio / y reteniendo el aliento de un mordisco. En verdad fue Diógenes/ de la estirpe de Zeus, un celeste perro».

¹³ Para conocer dichas anécdotas, remitimos al Apéndice I sobre anécdotas cínicas.

ejemplo, en su locuaz introducción a su *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk advierte que “la decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de «cínico»” (Sloterdijk 16). Esa actitud cínica (la *parresía*) queda expuesta en simple hecho de “decir la verdad” (*ibid.*), y su objetivo no es otro que el de ser la mala conciencia de la moralidad gregaria. Asimismo, en *Ecce Homo*, el filósofo del *Übermensch*¹⁴ no duda en decir, respecto a los perros, que “el cinismo es lo más elevado que puede alcanzarse en la tierra” (Nietzsche, 1979). Las referencias a ellos a lo largo de su obra no son pocas. Del mismo modo, Denis Diderot (1713-1784), editor de la *Enciclopedia*, vio en Diógenes de Sinope un espejo autárquico e independiente donde fijarse; su actitud desinteresada y libertaria fue un ejemplo de vida filosófica para el ilustrado (Ginzo, 1996: 66-69). Más atrás en el tiempo, la influencia y tradición de las posturas de los primeros cínicos seguían estando, ya en pleno Imperio romano, en figuras como Demonacte. Además, como es bien sabido, gran parte de las anécdotas más famosas e incisivas del propio Diógenes se produjeron con Platón como víctima de su mordaz aguijón, lo que implica que el filósofo de la tinaja¹⁵ era un personaje conocido en su coetánea Atenas. En cuanto a la longevidad, su filosofía aún pervive en nosotros a través de unos cuantos rescatadores, como es el caso de Onfray y otros tantos. Para un análisis de la recepción moderna del cinismo, hemos de acudir a Niehues-Pröbsting y su escrito titulado “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. En él, el autor incide en cuatro puntos sobre los que se justifica la valoración de los ideales de la escuela en la modernidad ilustrada:

- a) Diógenes es una gran mente.
- b) Diógenes es un representante de la razón (componente ilustrado por excelencia).
- c) Diógenes representa, también, la insensatez, arma de ataque de los propios ilustrados contra otros pensadores.
- d) Esa insensatez desemboca en la transformación peyorativa del término *cinismo* que hoy utilizamos. (Niehues-Pröbsting 430-435).

Estos dos últimos puntos tienen que ver con el siguiente apartado de este trabajo: la dicotomía entre cinismo antiguo (*Kynismus*) y cinismo vulgar (*Zynismus*¹⁶). Aquí se encuentran las razones que explican el cisma terminológico que se produce entre las dos acepciones de cinismo.

¹⁴ En alemán «superhombre», término que introduce Friedrich Nietzsche para referirse al individuo que se ha liberado de las cadenas de la moral occidental y construye la suya propia.

¹⁵ Diógenes de Sinope, fiel a su desapego material, vivió en un tinaja (D.L. VI 23).

¹⁶ Esa “Z” (en alemán) queda castellanizada en una C.

4.1.2 *Zynismus* y *Kynismus*

Siguiendo con el hilo de Niehues-Pröbsting, la razón ilustrada es la que presenta la dicotomía entre el cinismo vulgar y el cinismo antiguo. Según indica el autor, Diógenes formó parte de las disputas entre los propios filósofos del período de las Luces. De hecho, el cinismo acaba siendo relacionado con llevar hasta el exceso la actitud racional ilustrada y “el fracaso de la ilustración conduce al cinismo en el sentido moderno de la palabra” (Niehues-Pröbsting 435). Un representante del moderno cinismo es citado por el mismo Niehues-Pröbsting en las líneas finales de su exposición; se trata de Peter Sloterdijk, quien afirma que el cinismo “es la falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk 327). El diccionario de RAE relaciona la palabra *cinismo*, en su primera acepción, con el acto de la desvergüenza en el mentir (DRAE, 2016, s.v.). Paradójicamente, Nietzsche, como hemos visto, asociaba el cinismo al hecho poco común de decir la verdad, de la sinceridad radical. Sin embargo, el término ha evolucionado en la Modernidad hasta la acepción prioritaria de mentir desvergonzadamente. Tanto Sloterdijk como Michel Onfray, las dos figuras más prominentes en lo que al estudio posmoderno de la filosofía cínica se refiere, ponen gran énfasis en diferenciar ambos significados. En primer lugar, el autor de *Crítica de la razón cínica* se apresura en su obra a definir el moderno cinismo: “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). *Crítica de la razón cínica* es una obra de suma relevancia en el panorama filosófico del s. XX, sobre todo en Alemania; en ella, Sloterdijk relaciona el cinismo vulgar (*Zynismus*¹⁷) con los poderes y la ideología de la conciencia dominante. Michel Onfray también aborda la cuestión. En su caso soluciona la dicotomía añadiendo al cinismo el adjetivo “vulgar”, también, como en el caso de Sloterdijk, asociado al poder y al orden establecido (*Cinismos* 199-219)¹⁸.

En cualquier caso, creo necesario posicionarse al respecto. Este trabajo tiene como objetivo ilustrar el *kinismo* de Michel Onfray, y su postura es una denuncia constante del cinismo vulgar. Con el propósito de evitar la peligrosa ambivalencia del término, los hemos distinguido claramente: en adelante, durante este ensayo, pondremos de relieve la “K” como residuo positivo del perro (*kúon*), del antiguo *kynikós*.

¹⁷ 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 “Qu” (*Kynismus* = quinismo).

¹⁸ Se trata de un agregado a su obra titulado “Fragmentos de cinismo vulgar”, pp. 199-219. Aunque más adelante hablaremos sobre ello.

4.1.3 Kinismo: ¿escuela o modo de vida?

Una de las peculiaridades del estudio de la filosofía del kinismo es el intenso debate histórico sobre la consideración de éstos, primero, como filósofos y, segundo, como escuela filosófica. En este apartado se propone una introducción a dichas controversias. Branham y Goulet-Cazé enuncian claramente la cuestión y, tajantemente, afirman que “a los cínicos siempre les fue regateada la condición de filósofos”. Es decir, han sido objeto de constante censura a lo largo de los tiempos. Para los autores, los motivos de dicha censura se reducen a tres argumentos: la ausencia de dogmas, la ausencia de una aparente finalidad—metafilosofía lo llaman— y el repudio de toda actividad intelectual (Branham – Goulet-Cazé 37-39). Puede que la primera censura a la que se vieran sometidos los filósofos llamados perros viniera de la escuela del pórtico pintado¹⁹. En cierta manera, se trata de una forma de traición, pues ambas escuelas están, en sus inicios, bastante unidas²⁰. Zenón de Citio, maestro fundador de la escuela estoica, fue discípulo de Crates el cínico, aquel que se declaraba ciudadano de Diógenes de Sinope. Sin embargo, prosélitos ulteriores de Zenón quisieron desvincularse de los cínicos por motivos ideológicos y censuraron aspectos y obras de los primeros (Pérez Cortés 216)²¹. Pero, sin duda, el golpe de gracia de cara a la Modernidad fue perpetrado por Hegel, quien vetó su entrada en la categoría de filósofos. La principal razón para descatalogar a nuestros protagonistas fue, según explica el propio Hegel [*Lecciones de historia de la filosofía*, 1820], la ausencia de *corpus* doctrinal escrito (Branham 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 (Niehues-Pröbsting 430-432). Este hecho no quedará exento de reflexión por parte de Onfray, que lo toma como un ataque personal a la filosofía materialista; para él, Hegel representa el baluarte de la tradición historiográfica “dominante” —de carácter idealista— platónica; “desde Hegel, a los cínicos se les negó el derecho a existir” (*Cinismos* 73).

En segundo lugar, el debate que envuelve a la consideración del conjunto de personajes que Diógenes Laercio incluye en su Libro VI de *Vidas* como una escuela filosófica no es una discusión, ni mucho menos, actual; se remonta a muchos siglos atrás, concretamente a los tiempos del propio Diógenes Laercio. Tal y como cuenta Pérez

¹⁹ En griego, la escuela estoica era llamada *Stoa Peçile*, que significa «pórtico pintado». Por eso se les dice estoicos, porque hacían su filosofía allí, en el pórtico norte del *ágora* de Atenas.

²⁰ V. al respecto la exposición de caracteres comunes de María Daraki (Daraki 9), que se encuentra en el Apéndice I de este trabajo.

²¹ El autor explica que, incluso, los textos que pudieran escribir podrían haber sido censurados.

Cortés, el biógrafo se toma diferentes licencias y organiza el material biográfico y teórico que posee sobre los cínicos de forma deliberada con el “tenaz propósito de mostrar que el cinismo es una verdadera escuela filosófica” (Pérez Cortés 77). Frente a él, encontramos a Hipóboto, que pensaba que el kinismo era sólo una “forma de vida”.

Desde el punto de vista metodológico de la cuestión, en el mismo libro, Pérez Cortés despliega un análisis al respecto enunciando tres “planos” o cuestiones que intervienen a la hora de responder a la pregunta ¿qué es una escuela filosófica en la Antigüedad?”. El primero de ellos tiene que ver con el consentimiento del filósofo a esa catalogación; el segundo alude a la forma institucional de la unión, y el tercero, a “el vínculo afectivo” entre los miembros o posibles miembros. De igual modo, entre la definición de Laercio (sabios “que se imaginan correctamente la vida”) y la de Hipóboto (“que adoptan normas”), la tradición se ha decantado por la primera. Esta nueva concepción de escuela, como apunta Pérez Cortés citando a Gucker, se traduciría posteriormente al latín como *secta*; de ahí el título de la obra de García Gual *La secta del perro*. Pero el autor continúa exponiendo otra distinción fundada en el rigor con el que la escuela mantiene los principios dogmáticos o no: así, encontramos 1) la adopción rígida de dogmas para la vida; y 2) un razonamiento débilmente organizado en dogmas (Pérez Cortés 108). De entre las del segundo tipo, D. L. destaca a los cínicos. Como se puede apreciar, el debate es muy amplio, de modo que yo aquí he recogido pequeños aspectos de él. Incluso el propio Onfray establece una visión muy personal de la cuestión, aunque no duda en ningún momento que Diógenes y compañía sean filósofos; muy al contrario, los considera como los verdaderos filósofos.

4.1.4 La anécdota

Como veíamos en el apartado anterior, la reticencia de numerosos sectores a considerar a los cínicos como filósofos o como una escuela de pensamiento se debe principalmente a la ausencia de dogmas y de fines, así como de un *corpus* escrito. La existencia del legado escrito de los cínicos helenísticos está hoy día en tela de juicio; algunas opiniones apuntan a que hay razones para pensar que los dos catálogos de obras que reproduce Laercio en VI 117 son más o menos genuinos, de modo que aceptan que Diógenes escribió numerosas obras (Pérez Cortés 122). Sin embargo, hay que seguir diciendo que la preocupación de dichos escritos no era, ni mucho menos, estética, sino que

tenía en cuenta la posibilidad propagandística (*ibid.* 220)²². Sus escritos eran una forma de llegar a más personas. Asimismo no debemos olvidar eso mismo, que se proponían irrumpir en las concepciones mentales de cada uno de los griegos, desde los más cultivados hasta los trabajadores iletrados. Si Platón concebía la filosofía como el reflejo de su comprensión aristocrática y elitista de la sociedad, los cínicos “buscaban adherentes precisamente entre la masa iletrada” (*ibid.* 89). De modo que la mejor manera de ser oídos por la mayor cantidad de atenienses era el medio oral. Aun así, entre los géneros plasmados sobre el papiro se encontraban diatribas, anécdotas y analogías principalmente, hecho que se debe a la constante búsqueda de la coherencia por parte de la escuela y que denota “un complejo vínculo entre la palabra pronunciada y la palabra escrita” (Pérez Cortés 220). Sobre esto mismo, aunque en una postura diametralmente opuesta, María Daraki apunta que la actitud de estos fue radicalmente “antiprometeica... denuncian la última y más noble invención técnica que en aquel momento definía el estado más avanzado de la civilización: la escritura” (Daraki 13). No entraré a valorar más la aportación escrita de la corriente cínica; el mismo Diógenes Laercio, en su Libro VI dedicado a ellos, enumera muchísimas obras atribuyéndolas a cada uno de los integrantes citados. Por tanto, *a priori*, sí que hay muchas razones, junto a ésta, para afirmarlo.

En la literatura dedicada a ellos y, sobre todo, a Diógenes de Sinope, a lo que se alude para hablar sobre su pensamiento no es a sus obras sino a sus anécdotas. El mismo Michel Onfray conviene en que las anécdotas recopiladas por Diógenes Laercio son una “colección de fragmentos en la que se expresan la esencia del pensamiento cínico y la sustancia de la escuela y la corriente” (*Cinismos* 45-46). Si hay un aspecto que Onfray remarca de ellos es la coherencia entre vida y pensamiento, la elección que toman de poner en práctica una verdadera vida filosófica; según Pérez Cortés, esto requiere de una pedagogía que obliga a llevar al extremo el aspecto teatral de sus vidas, y el mejor instrumento para ello es la anécdota (Pérez Cortés 91).

Haciendo acopio de lo dicho, numerosos estudios interesantes están intentando esclarecer la cuestión sobre su legado manuscrito, algo a lo que deberemos prestar atención; pero, en principio, no se conservan tales obras. En cualquier caso, quizá, el hecho de que el pensamiento de estos barbudos callejeros nos haya llegado a través de sus actos y anécdotas, y no a través de lo que escribieron, sea lo que los hace tan atractivos, tan diferentes, al menos a mis ojos; se trata de una filosofía de la “acción” (Daraki 13). García Gual hace notar esto mismo al decir que eran hombres que “predicaban con

²² Según explica el autor, escribieron tanto prosa como verso. Destaca en su exposición como aportación reseñable la producción en el género de la diatriba.

actitudes más que con discursos” (*Secta* 21). Por lo tanto, hemos de tener claro que la anécdota es un rasgo distintivo, aunque no exclusivo, de la escuela de Antístenes. Al igual que Onfray en su lectura de los cínicos, hemos de prestar atención a los episodios anecdóticos que nos han llegado para extraer sus enseñanzas. Asimismo, la forma en que decidamos afrontar dichos episodios, la creatividad con la que lo hagamos, los fines estéticos o políticos que persigamos, etc., determinarán su pervivencia. Veamos a continuación las cuestiones iniciales en lo que a la lectura de Onfray se refiere.

4.1.5 La recepción

A lo largo de los siguientes párrafos emprendemos la múltiple tarea de relacionar los estudios de recepción clásicos —como una lectura creativa de los clásicos, en contraposición a los estudios de tradición— con la singular recepción que realiza el propio Onfray de los cínicos; intentaremos, además, acercarnos y familiarizarnos con un lenguaje de disciplina que nos será útil posteriormente para comprender el kinismo del filósofo francés.

Hans Robert Jauss, en los años 60, desarrolló una teoría de la “recepción estética”. Lo que proponía era, en cierta manera, un análisis basado en un diálogo²³ artista-audiencia, donde quienes integran la última realizan interpretaciones radicadas en las mentalidades producidas en ellos por sus contextos sociales y culturales (Hardwick 7-8). El lector y posterior escritor deja de estar a la sombra de los clásicos y su “hechizo” (García Jurado, 2014: 5) para empezar a crear sentidos que, por qué no, pueden influir en la lectura posterior de las obras clásicas; si no, observemos cómo se lee la figura de Edipo tras las tesis de Sigmund Freud. García Jurado ha llamado a esto la “desjerarquización” (p.9); Hardwick y Stray (2011) lo llamaron *democratic turn* (p. 3) o “giro democrático”, y significa la caída de las obras del pedestal aristocrático en el que se las colocó para que bajen a dialogar con los lectores; ya no son simples modelos o cánones que imitar, sino que pueden verse modificadas por las posteriores creaciones. Sin ir más lejos, para Onfray el lector del material clásico —en este caso de la anécdota kínica— debe adoptar el rol —de acuerdo con la locución de García Jurado— de “creador de sentidos”. El viaje a Grecia de Onfray, y que también propone a sus lectores, es una forma de “camino inverso” en el

²³ En el capítulo introductorio de su obra titulado *From the classical tradition to reception studies* (Hardwick 1-11), Hardwick recoge un glosario funcional para abordar los estudios de recepción de forma común. Se trata de un intento de aunar criterios con el fin de manejar una jerga regularizada. Según indica, dicho vocabulario gira en torno a cómo la recepción (la nueva obra) y su contexto se relacionan con la obra clásica y el contexto de esta última. En este caso, “el diálogo establece una relación de mutua relevancia entre ambas obras y sus contextos” (mi traducción).

que ese lector y posterior creador decodifican esa obra esa conducta teatral que es la anécdota desde el presente, desde el contexto social y cultural en que se encuentran buscando significados teleológicos en ella, buscando críticas sociales y alternativas.

Dicho lo anterior, entendemos que nuestro autor no busca contarnos objetivamente lo que estos filósofos hicieron difundiendo simplemente sus anécdotas, sino que interviene decisivamente en ellas extrayendo significados y aportándoles otros nuevos, distintos o relevantes. En su lectura, Onfray realiza un constante ejercicio de “diálogo” abierto entre los kínicos y nosotros y, sobre todo, entre nuestras respectivas culturas, con el fin de quitar la máscara a todo aquello que coarte (en la medida que sea) nuestra libertad. Se establece, por ende, una mutua relevancia entre la actitud kínica, nuestra posible actitud subversiva y ambos contextos, donde los antiguos ofrecen un inventario que hemos de leer, descifrar y hacer nuestro. Esa “mutua relevancia”, tomando la locución del catálogo de Hardwick, se hace notoria en la gran cantidad de analogías y correspondencias²⁴ que percibimos entre antiguos y modernos en la obra *Cinismos*, y que el mismo Onfray utiliza para relacionar su forma de entender la vida social y la de los antiguos. En la recepción del autor apreciamos, pues, una serie de mecanismos que hacen justicia a su egodicea²⁵; me explico, el pensamiento del francés, formado durante su estudio, lectura y experiencia existencial, interviene decisivamente en cómo recibe e interpreta los fragmentos kínicos. La intención de dar cohesión a su relato, sumado a sus vivencias y a su concepción filosófica, lo lleva a hacer una recepción selectiva que converja con sus líneas ontológicas. De modo que pone en marcha un mecanismo de apropiación²⁶ que reafirma sus ideas a través de la imagen de Diógenes y los *kynikói*.

De igual manera, se hace imprescindible remarcar otro mecanismo que el escritor pone en marcha: junto a los procesos de lectura creativa que ya hemos citado, debemos hablar también de la intervención. Como detalla Hardwick, este proceso voluntario supone la reelaboración de una fuente antigua, con el fin de criticar aspectos políticos, sociales y económicos de la sociedad receptora del nuevo texto, en una obra nueva, en este caso, el texto de Onfray. A continuación veremos cómo acomete metodológicamente la unidad de trabajo kínica —la anécdota— para dichos fines.

²⁴ Aquí de nuevo remitimos al catálogo de Hardwick, s.vv. “analogía” y “correspondencia”; la diferencia entre ambas estriba en que con la analogía hablamos de aspectos comparables, mientras que en la correspondencia se refiere a aspectos del nuevo trabajo que se relacionan con características de la fuente (Hardwick 7-8).

²⁵ La “egodicea”, como parte de la metodología historiográfica de Michel Onfray, la trataremos en § 3.3.3. No obstante, si se quiere conocer la definición, v. Apéndice IV.

²⁶ Catálogo de Hardwick, s.v. “apropiación”, mecanismo que toma una imagen antigua o un texto antiguo y lo usa para autorizar o defender las ideas o prácticas posteriores del autor destinatario (Hardwick 9).

4.2 Arte y teatralidad

4.2.1 El redimensionamiento onfraiano de la obra de arte

Debemos comenzar por comprender la redimensión que Onfray efectúa del quehacer cínico, de la anécdota. Según el fundador de la Universidad Popular, Marcel Duchamp²⁷, 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*²⁸. Estas dos premisas (comunicación autor-espectador y la muerte del arte aristocrático e institucionalizado) posibilitan al francés recibir el comportamiento kínico artísticamente, estéticamente, como si de una obra pictórica o escultórica se tratase. Esa es el redimensionamiento que propone a partir de Duchamp.

Las anécdotas cínicas —las historietas que conservamos— 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 “descifrar y leer” (*Fuerza* 154-155). En estas palabras de Onfray encontramos lo que él plantea como propuesta de una estética *kínica* 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 kínica, 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 entre ello y 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 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)

²⁷ Artista francés (1887-1968) 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 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.

²⁸ 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.

4.2.2 El cuerpo como soporte de la obra

El redimensionamiento de la anécdota coloca al cuerpo como soporte²⁹ de la obra de arte, lo cual le permite afirmar que “el cuerpo les sirvió —a los kíncicos— para teatralizar el pensamiento y escenificar las ideas” (*Fuerza* 156). En esta línea, Peter Sloterdijk (1983), en su *Crítica de la razón kíncica*, llegó a la clara conclusión de que Diógenes “desarrollaba un materialismo pantomímico” (Sloterdijk 178).³⁰ 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).

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

Mediante este trabajo —tan dilatado en el tiempo³¹—, 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” (*Comunidad* 57).

El objetivo, según explica, es inédito: elaborar “un trabajo crítico para explicar por

²⁹ 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*.

³⁰ 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.

³¹ Hasta el momento, Onfray ha elaborado 10 volúmenes de la obra, dividida en épocas y movimientos. V. Apéndice III.

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, racional y 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, en palabras del francés, “que compete al arte de la guerra” (*ibid.* 15). Asimismo, el ambicioso proyecto del francés es el de traernos a los lectores una gran cantidad de autores acallados, así como la refiguración de otros maliciosamente interpretados o tergiversados. Esta constelación de pensadores está organizada 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” (*Comunidad* 65). Dicho antídoto debe ejercer su efecto contra el gran veneno platónico; porque “la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica” (*Contrahistoria* 19).

Partiendo del punto de vista hedonista desde el que nuestro filósofo quiere elaborar 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 la historia de la filosofía: el hincapié en la importancia de la vida filosófica, el concepto de *hápax* existencial y la “decodificación de la egodicea” del autor³². En primer lugar, clara ha quedado ya la relevancia que otorga el autor a la vida del sujeto que se estudia para comprender su obra: “toda ontología supone la fisiología que la precede” (*Fuerza* 58). Aquí entra en juego el *hápax* existencial, es decir, 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

³² V. Apéndice IV (Glosario de términos de Michel Onfray) para los tres conceptos aquí citados.

surge sólo después de la comprensión de los mecanismos que la producen” (*Fuerza* 59). Así llegamos, en tercer y último lugar, a un concepto que me parece realmente interesante, el de “egodicea”. Tomando lo que hemos dicho más arriba, 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” (*Fuerza* 59-62).

5 El kinismo de Michel Onfray (desarrollo a partir de las anécdotas)

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. (FCP 10)

Es muy notable el hecho de que, de sus casi ochenta obras publicadas, el retrato onfraiano de los cínicos apareciera en 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 *Cinismos* 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 del movimiento filosófico desechando otros que hayan podido observar diversos autores le permitirá poner de relieve, siempre desde la más impoluta cohesión, su sistema filosófico hedonista y su postura libertaria y postanarquista³³.

La anécdota en Diógenes y sus compañeros cumple con aquello que, según Onfray, se le debe pedir a una obra de arte: “generar sentido” (*Antimanual* 84). El resto depende de la participación relevante del espectador como decodificador de esa voluntad estética y comunicativa. Veamos, a continuación, el análisis semántico de los pequeños teatros satíricos que interpretaron estos vagabundos.

Con el fin de organizar los contenidos, propongo una ordenación en tres apartados, cuyo hilo conductor sean las propias anécdotas narradas por Diógenes Laercio y otros biógrafos, ya que éstas son el elemento distintivo y propio de la expresión filosófica

³³ V. el Apéndice IV: Glosario de términos de Michel Onfray; s.v. Postanarquista.

kínica. Como indicábamos en páginas anteriores, la propuesta de *Contrahistoria* del filósofo de Argentan giraba—en contraposición al idealismo— en torno a pensamientos inmanentes, asociados al festejo del cuerpo y sus posibilidades, algo que también valora en la escuela del kinismo. Por eso mismo, el primero de los tres apartados irá destinado a aquellas anécdotas asociadas al cuerpo y al hedonismo (§ 5.1.1). El segundo contendrá aquellas anécdotas en las que se observa una actitud contestataria del poder, las instituciones y las convenciones sociales (§ 5.1.2). Por último, la tercera sección irá encaminada a observar la acción neokínica que pone en marcha Onfray a través de la búsqueda de espacios o escenarios donde comunicar. En otras palabras, si la anécdota kínica es una propuesta teatral cuyo escenario es el ágora, los nuevos cínicos (como Onfray los llama) deben buscar nuevos escenarios donde denunciar las quimeras de la sociedad posmoderna.

5.1 Hedonismo, cuerpo e inmanencia

5.1.1 *Bíos kynikós*

La metodología peripatética de estudio de la obra en relación con la biografía del autor ya la hemos tratado en otro espacio de este mismo ensayo. Para dicha escuela, la obra escrita “sólo era admitida si concordaba con la acción”; de hecho, en la antigüedad, “al filósofo se le exigía una plena concordancia entre la obra y su existencia” (Pérez Cortés 79). Del mismo modo, Onfray ve en los cínicos la total coherencia entre sus prédicas y sus actitudes y, por tanto, para él son filósofos por excelencia. La equivalencia entre su profesor Jerphagnon, 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 (y de otros no tan cercanos), 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 a las seis de la

tarde” (*Comunidad* 119). Son filósofos —los del triángulo subversivo³⁴— cuya vida es consustancial a sus reflexiones; a diferencia de, el autor de *La razón del gourmet* produce una crítica feroz 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).

5.1.2 Hedonismo

Diógenes de Sinope saciaba sus necesidades más básicas e instintivas en pleno ágora. El onanismo exhibicionista del maestro era absolutamente descarado; mientras se masturbaba a la vista de todos, se jactaba de ello diciendo “¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!” (D.L. VI 46)³⁵. Cuenta Diógenes Laercio que “acostumbraba a realizar en público tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita”, y cuando le reprochaban su actitud se defendía diciendo “que si comer no es malo, tampoco lo es en el ágora” (D.L. VI 69). Lo mismo se puede entender del acto sexual (las cosas de Afrodita) por estas palabras; al menos, eso nos da a entender el biógrafo en el orden de su relato sobre él. Esa puesta en escena tan radical obligaba a los demás en convertirse en *voiyeurs*; ese era su objetivo sin duda, poder manifestar que no mostraba ningún respeto por aquel centro político que tanto significaba para sus observadores. No cabe duda de que se trataba de una muestra contraria al respeto que mostraban los atenienses por los espacios públicos, aunque de la transgresión social y política nos ocuparemos más tarde. Crates, discípulo más aventajado de Diógenes, e Hiparquia, con quien estaba unida en un inusual matrimonio³⁶, copulaban en público sin ningún problema. Estos dos tuvieron un hijo llamado Pasicles; cierto día, “cuando salió del servicio militar (Crates) lo condujo a la habitación de una prostituta, y le dijo que ésa era la boda que le disponía su padre” (D.L. VI 88); con ello, su viejo padre le mostró la poca deferencia que mostraba por la institución matrimonial; aunque de ello también hablaremos después. Según parece, los Perros filosóficos eran bastante aficionados a frecuentar lugares de alterne; cuenta Plutarco que las visitas de Diógenes al prostíbulo no eran, ni mucho menos aisladas (Plutarco, *Moralia*, V).

³⁴ El “triángulo subversivo”, como lo llama él, incluye al propio Diógenes, a Antístenes y a Aristipo el cineaico. En común, mantienen esa actitud antiplatónica y de rechazo del idealismo (*Contrahistoria* 132).

³⁵ V. además, en Dión Crisóstomo, *Discursos* VI, 18.

³⁶ Crates, mucho mayor que ella, intentó convencerla (obligado por los padres de ella) para que no lo amara. Ella los amenazó con suicidarse si no accedían a ello. Vivieron en la indigencia, ambos desposeídos de todo bien material poseyendo lo básico y los cuerpos del uno y del otro (D.L. VI 96-97). En cualquier caso, para conocer las anécdotas que unen a ambos, v. el Apéndice I.

El ascetismo *kynikós*, que tanto alabaron los cristianos, no era para nada algo que tuviera que ver con la castidad, como hemos podido apreciar en las anteriores anécdotas. El debate que se plantea aquí ya ha sido tratado en otros espacios literarios: ¿ascetismo o hedonismo? Branham aporta lo siguiente al respecto:

Ejerce una autoridad (Diógenes) que va mucho más allá de la de alguien que aboga por el ascetismo o el hedonismo, y en cualquier caso no podemos recurrir a criterio alguno para separar al verdadero Diógenes del falso, pues cualquier criterio al que nos atengamos implicará una interpretación de las tradiciones disponibles. (Branham 125)

Diferente es el caso de otros llamados miembros de la escuela como Bión de Borístenes (335-245 a. e. c.)³⁷ a quien se le ha catalogado como un “cínico hedonizante” (Branham–Goulet-Cazé 24). Carlos García Gual expone, en su obra dedicada a ellos, un inventario de muchos otros personajes que abrazaron las ideas del *kynismós* y, refiriéndose al mismo Bión, a Menipo de Gádara (1ª mitad del s. III a.e.c.), Meleagro de Gádara (135-50 a.e.c.) o Leónidas de Tarento (s. III a.e.c.) dice que practicaron cierto “hedonismo fácil” (*Secta* 49). No cabe duda de que, *a priori*, la actitud sexual de la que hicieron gala Diógenes o el matrimonio Hiparquía-Crates sería catalogada como depravada o excesiva. Dentro de otras opiniones, Niehues-Pröbsting, a propósito de la recepción moderna del cinismo en relación con el hedonismo, apunta que para una persona que tome como actitud vital la búsqueda del placer, el cinismo no pasa de ser “una mínima y tosca satisfacción de las necesidades” (Niehues-Pröbsting 439)³⁸. Puede que perseguir prostitutas y mantener relaciones consigo mismo en mitad de un tumulto de personas pueda parecer “tosco”; sin embargo, todo ello forma parte de esa retórica de la pantomima que busca crear significados con independencia de que ese acto sea bello a la vista. En cualquier caso, como se aprecia, no es un debate, ni mucho menos, inédito.

Si hablamos de Onfray, el francés es mucho más directo: “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 kínicos entran, para él, dentro de esa lista. Los adora, a Diógenes en particular, al que considera su maestro, y guían su lectura. Asimismo, toda su cosmovisión viene

³⁷ Bión de Borístenes; v. una reseña del filósofo en Branham–Goulet-Cazé 502-503.

³⁸ Niehues-Pröbsting está hablando, en ese pasaje, de la recepción de Wieland (1733-1813) que publicó en 1770 *Sócrates mainomenos o los diálogos de Diógenes de Sinope*, una obra dedicada a ensalzar los valores de la independencia presentes en la figura del sabio de Sinope.

determinada por su sistema hedonista³⁹ y, por ende, también su lectura de las anécdotas.

Otro punto de vista interesante lo ofrece María Daraki. Para la autora, el kinismo es “un elogio de las necesidades básicas y del *métron*” (Daraki 12). Quedémonos con esa lectura y, sobre todo, con la última palabra de la cita: *métron*, porque representa el núcleo de la “apropiación” hedonista que hace Onfray de la actitud sexual kínica. Maticemos algo al respecto; en primer lugar, nada tiene que ver alimentarse para sobrevivir —como lo hace cualquier animal— con los grandes banquetes que daban ricos y gobernantes. En segundo lugar, considero el sexo entre las necesidades básicas, como ya lo hicieron otros antropólogos⁴⁰, de ninguna manera homologable a la dependencia sentimental que los kínicos rechazaron y de la que posteriormente nos ocuparemos.⁴¹ Puede que, como indica Onfray, “el sabio no permite que el deseo lo aliene; antes bien, lo encauza a través del placer” (*Cinismos* 62). O bien es una forma bastante locuaz de llegar a la excelsa meta que tanto buscaban: la naturaleza, la animalidad. Mantener sexo en la plaza pública es una actitud propia del perro, al igual que comer y defecar o miccionar allí⁴². Para el más impúdico de los animales el foro no representa algo especial, es una convención cultural humana.

Puede ser de gran interés observar cómo articula Onfray, dentro de su exposición sobre los sabios, el hedonismo que en ellos ve con la ascesis y el desapego. Y aquí es donde toma un valor importante la aportación de Daraki: satisfacer sin caer en la necesidad alienante, sin anhelar algo (otra persona o el sexo), de tal manera que perdamos la autonomía, la individualidad o la razón. Ante una necesidad instintiva, “Diógenes lo satisfacía (dicho deseo) a fin de no dejarse esclavizar por él y de conservar libre el espíritu” (*Cinismos* 62), con el fin de mantener su autonomía. La relación maniqueísta que se tiende a establecer entre ascesis y hedonismo es, para él, una farsa. Observa Onfray que “el hedonismo supone la ascesis, la exige” (*Contrahistoria* 136); la razón: supone el entrenamiento de la autonomía y una forma de canalizar la potencia sexual. Sobre este aspecto, la autonomía, pasamos a hablar en el siguiente apartado.

³⁹ V. Apéndice IV.

⁴⁰ Sobre el tema de las necesidades en el ser humano, el antropólogo norteamericano Abraham Maslow publicó la teoría más aceptada y, de hecho, utilizada en cualquier disciplina de estudio (desde el *marketing* a la antropología). En su artículo “Una teoría de la motivación humana”, Maslow (1943) propone que el sexo ha de ser estudiado como “una necesidad puramente fisiológica”.

⁴¹ Se encuentra dentro del apartado Crítica de las instituciones (§ 5.2.3): Crítica del matrimonio y la dependencia sentimental. Como curiosidad, el mismo Abraham Maslow (1943) en su artículo lo indica claramente: “Una cosa que se debe enfatizar en este punto es que el amor no es sinónimo de sexo”.

⁴² Una de las más graciosas anécdotas sobre Diógenes de Sinope narra que, durante un banquete, unos comensales que allí se encontraban le arrojaron huesos en señal de burla llamándolo perro. Como reacción, el sinopense levantó la pata y los orinó, tal como haría un perro (D.L. VI 46). Para conocer más detalles, V. Apéndice I.

5.1.3 Autonomía e independencia

Durante este apartado abarcaremos tres aspectos diferentes que tienen que ver con la búsqueda kénica de la autonomía: primero, una aproximación al concepto; segundo, la apropiación libertaria de Onfray; por último, la intervención⁴³ directa contra el consumismo occidental contemporáneo a partir de la figura de los antiguos.

Cuenta D.L. que Diógenes de Sinope, “observando a un ratón que corría de arriba abajo... sin anhelar ninguna de las cosas que pasan por deseables” (D.L. VI 22), abrazó su estilo de vida autónoma. El retrato del *perro celeste* habla por sí solo: vivía en un tonel, dobló el manto para no usar otra prenda más, dormía también sobre el mismo manto, comía en la calle, mendigaba, bebía con las manos, etc.⁴⁴ Su ascetismo material ha sido alagada por no pocos intelectuales: el ilustrado Denis Diderot, por ejemplo, que ya ha aparecido en algún espacio de este ensayo, quiso imitar a Diógenes en su autonomía e independencia⁴⁵ al igual que otros tantos. Siguiendo con Diógenes, junto a ese ratón que paseaba despreocupado por el hecho de no poseer bienes materiales algunos, encontramos a un niño⁴⁶. Diógenes sólo portaba en su zurrón una colodra para beber agua y un plato para la comida; no obstante, acabó desprendiéndose de ellas pues vio a un muchacho que bebía con las manos y sujetaba la comida con el pan. El sabio no quiso ser menos en cuanto a independencia y también se desprendió de esos objetos (D.L. VI 37). El maestro se mostraba como el más pretencioso y nadie podía superarlo en sus ansias de libertad; así lo aprecia García Gual: “Diógenes se ha desprendido de las preocupaciones cotidianas que hacen a los hombres distintos a los animales, y con ello se ufana de conseguir la independencia y la libertad” (*Secta* 13).

Entrando en la valoración de Michel Onfray respecto al innegociable principio de la

⁴³ Para recordar el término, v. § 4.1.5.

⁴⁴ Todo esto se puede leer en D.L. VI 22-23. V. además, el Apéndice I.

⁴⁵ Como botón de muestra, en varios artículos dedicados a la recepción ilustrada del cinismo, se alude a la búsqueda de la sencillez en el autor de *La enciclopedia filosófica*. Esa sencillez buscaba emular la autonomía, independencia y austeridad del sabio sinopense⁴⁵. Tampoco hizo ascot a la actitud libidínosa del perro acercándose, no pocas veces, al estilo cínico en la escandalosa forma de impudor sexual (Nihues-Pröbsting 454-455). Diderot sintió verdadera devoción por la figura de Diógenes, de él abrazó la actitud “austera y desprendida” (Ginzo, 1996: 68) como una virtud necesaria para mantener la libertad individual. La renuncia al lujo, al poder y a una vida acomodada pretendía ser una exhibición de la excelencia máxima en la búsqueda del gobierno de sí mismo y de la autosuficiencia. Más adelante en su vida, Diderot tomó ciertas costumbres menos harapientas (lujosas), de modo que escribió algunos fragmentos en los que censuraba su actitud en tono irónico: “¡Oh Diógenes, como te reirías si vieras 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 ida libre y firme del cómico andrajoso! Esta sátira podemos encontrarla tanto en Ginzo (1996) como Nihues-Pröbsting, ambos aluden a ella a propósito del ilustrado francés.

⁴⁶ Nietzsche (1995) fue un claro apologista de la figura del niño (17-19) como paradigma de la liberación moral. Nihues-Pröbsting se refiere a ello en relación con los animales: “Para el cínico, la existencia del animal y del niño se convierte en un modelo para su propósito de reducir todas las necesidades al mínimo natural” (Nihues-Pröbsting 465).

autonomía, el elogio de las necesidades básicas al que acudíamos en líneas superiores tiene que ver, claramente, con todo esto: Sexo y alimentación, en su justa medida fisiológica. El *métron* no admite la ostentación ni 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 clave del pensamiento kínico. 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 fue interpretado como síntoma de devoción cristiana por parte de Diógenes en otro tiempo. Onfray, por eso, 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: (*refiriéndose a la independencia*) “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 kínico es la desesperanza” (*ibid.* 151); es decir, quien nada espera, de nada es dependiente.

Es, cuando menos, ilustrativo que Shmueli (1970), en su ensayo comparativo sobre los cínicos antiguos y los *hippies* modernos, observara una correspondencia entre el rechazo *hippie* del consumismo burgués (como factor importante del inconformismo social que planteaban) y la independencia extrema de Diógenes. Yo, como Lord Byron, creo que la vestimenta —la apariencia— es “el espejo del espíritu” (Schenk, 1983) y que ésta tiene mucho que decir sobre la persona y su forma de entender el mundo. De hecho, de la misma forma que el orden burgués que posee los medios de producción y la capacidad de conceder trabajo canoniza la adecuada forma de presentarse para que te dejen servirlos, una actitud de rechazo de ese orden debe presentarse a sí misma como una efigie contrapuesta. Michel Onfray ve esto en los cínicos pues, como bien apunta, “el aspecto de su vestimenta y su estilo concentran las virtudes de la escuela” (*Cinismos* 45).

A los participantes en los movimientos sociales anticapitalistas de los últimos años

se les han endosado los epítetos de *perroflautas*, piojosos, sucios, insalubres, etc.⁴⁷. No hace falta acudir a Rossi-Landi (1970)⁴⁸ para sospechar que el lenguaje no es inocente y que responde, como creador y reproductor de conciencia, a la conciencia dominante. En el mundo posmoderno, una subcultura es rechazada mientras no es absorbida por los mercados para su distribución —al entrar en la tienda de cualquier multinacional se pueden observar estantes dedicados a ropa *hip-hop*, *heavy*, camisetas de Nirvana, pantalones *cagaos*, etc. —. En referencia a la contracultura de Diógenes, Onfray 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, por lo tanto, el enriquecimiento de los ricos” (*Cinismos* 46).

Citando aquella frase tan conocida del sabio de Sinope: “el amor al dinero es la patria de todos los males” (D.L. VI 50). Zanja el tema Michel Onfray, objetando que “el desapego es algo necesario para el filósofo” (*Cinismos* 179), pues de él depende su independencia. 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.

5.1.4 Nominalismo

Si hay un personaje con el que Diógenes mantenga una férrea disputa —intelectual, claro— en las numerosas anécdotas que de él hablan, ese es Platón (427-347 a. e. c.). Las numerosas anécdotas de D.L. que conciernen a ambos nos avalan: Cierta día, en la *polis* ateniense, el líder de la *Academia*⁴⁹ hablaba, como casi siempre, de conceptos. En esta ocasión buscaba una definición lo más precisa posible de qué es un hombre, a lo que concluyó que éste era un “bípedo implume”. Diógenes el perro, que andaba por allí, cogió un gallo, lo desplumó, lo colocó allí, en medio de la conferencia, y añadió: “He aquí el

⁴⁷ Sería objeto de un estudio interesante ver cómo en la época postindustrial (incluso antes) del consumo se tiende a asociar a aquellos que no aceptan la lógica mercantil con la suciedad. En algunos debates interesantes sobre los Perros, se ha concluido que sólo ese factor puede tener algo de lógica, por esa curiosidad terminológica que supone que se le dé al trastorno de acumular basura el nombre del maestro Diógenes.

⁴⁸ V. *Lenguaje e ideología y Lenguaje como mercado*.

⁴⁹ Platón fundó una escuela filosófica llamada la *Academia*. Onfray, en varios de sus libros, hace una crítica profunda de su estructura aristocrática (así como de su *República*) en detrimento del Jardín de Epicuro, una escuela al margen de la sociedad con la amistad como vínculo más importante. V. *Comunidad* 19-24; *Fuerza* 64-66.

hombre de Platón” (D.L. VI 40).⁵⁰ Es fácil imaginarse que todo el mundo reiría a carcajadas. A raíz de esta popular anécdota del gallo, algunos pensadores —entre ellos Onfray— han observado un nominalismo⁵¹ evidente en su pensamiento.

En primer lugar, la puntualización del nominalismo como una idea nuclear dentro del pensamiento kínico no es una cosa exclusiva de Michel Onfray. De hecho, él se apoya en Jean-Paul Dumont (1989), a quien cita el propio Onfray en su *Cinismos*. Dumont, a propósito del tema, toma ese mismo episodio —el del gallo— para decretar que los kíncos fueron filósofos nominalistas. El debate está servido. Otras muchas escenas podrían darle la razón: en otra ocasión, Platón hablaba sobre el mundo de las Ideas⁵²; Diógenes, que lo escuchaba atentamente, no pudo resistirse a manifestarle —con irónica modestia— su imposibilidad para ver la Idea de mesa y la de vaso, mientras que la mesa y el vaso sí podía verlos (D.L. VI 53)⁵³. Otra fantástica anécdota es aquella que muestra a Diógenes portando un candil en mitad de la plaza pública —en pleno día— para ayudarse a encontrar al hombre. Diógenes no veía al hombre, sólo veía hombres singulares, únicos y diferentes. La coincidencia, o no, en la denominación del cínico como nominalista es variada; sin ir más lejos, Marie-Odile Goulet-Cazé rebatió la postura de Dumont (Flores-Junior, 2011:174)⁵⁴. Algunos ejemplos en la misma línea de Dumont (y del propio Onfray) son, por ejemplo, el escritor anarquista Ángel Cappelletti que lo califica (la actitud kínica) como un “nominalismo radical” (1990: 60); o Fallas López (1999), cuyo artículo marcha en esa misma dirección. Asimismo, Porter, en su ensayo dedicado al estoico Aristón de Quíos (s. III a.e.c.)⁵⁵, alega que éste se aproximó a sus antecesores, pues Antístenes argumentaba, a menudo “con criterio nominalista, que las definiciones de esencias singulares sólo afectan a cualidades intangibles (por ejemplo, la condición de caballo), pero no a la cosa en sí (por ejemplo, este caballo que yo veo con mis ojos)” (Porter 243-

⁵⁰ Platón se vio obligado completar su definición añadiendo: “y de uñas planas” (D. L., VI. 40).

⁵¹ 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 (DAF, s.v. nominalismo). Asimismo, 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 (DAF, s.v. estructuralismo). Por otro lado, creo (como explicaré después) que Onfray practica un nominalismo constructivo. Retomando la definición del *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» (DAF, s.v. nominalismo constructivo).

⁵² 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 perezado.

⁵³ V. Apéndice I para encontrar ordenadas todas las anécdotas que muestran un notorio nominalismo o materialismo kínico.

⁵⁴ Esta es una crítica apuntada por Olimar Flores-Júnior en un extenso artículo a modo de reseña elaborado a propósito de *La République de Diogène* de Suzanne Husson.

⁵⁵ Discípulo de Zenón, que a su vez lo fue de Crates de cínico.

244). Asimismo, cree que Diógenes “mostró una tendencia similar en este asunto”.

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 (de ahí el tema que enlaza estos apartados) 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 —y a sus actos— a ser singulares.

La lectura nominalista de los perros atenienses es profusa, como hemos visto. Asimismo, no creo que éste sea un rasgo de apropiación de su recepción. Las razones que le da Diógenes a Onfray para convertir al kínico en un arma arrojada contra el idealismo están más que justificadas; de hecho, el mismo Diógenes ya supuso un quebradero de cabeza para el maestro de lo ideal en el s. IV. Dice el normando: “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 anda con pies de plomo a la hora de agrupar conceptos y categorías. Él se denomina tajantemente, como hemos visto, un nominalista. Antes de caer en abstracciones fundadas, prefiere poner en marcha un ejercicio creativo de introducción de nuevos conceptos y categorías. Dentro de la filosofía, este pensamiento y acción teórica es denominado como *nominalismo constructivo*⁵⁶. Veremos (sobre todo en § 5.2.5) cómo incluye una gran cantidad de neologismos (v.g. egodicea, contrato hedonista, etc.) o aplica conceptos extrafilosóficos dentro de la filosofía para contrarrestar conceptos epistemológicos occidentales (v.g. «Contrato sinalagmático»). Encontrar esta particularidad en su propuesta me ha llevado a elaborar un glosario exclusivo de algunos de los términos de su cuño, que, con total seguridad, estará sujeto a reformas y ampliaciones.

5.1.5 Materialismo

Diógenes afirmaba, como cuenta su biografía que, “según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura, pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos” (D.L. VI 73). De lo cual se extrae

⁵⁶ El «nominalismo constructivo» opera como un lenguaje en desarrollo siempre abierto a la introducción de nuevos términos y categorías sin apelar a «ficciones convenientes» (DAF, s.v. nominalismo constructivo).

una clara concepción materialista atomista; cualquiera de las anécdotas seleccionadas en el epígrafe anterior podríamos traerlas a colación de éste, dedicado al materialismo. Onfray ve en los kíncicos, como no podía ser de otra manera, una clara tendencia a esa cosmovisión. En *Cinismos*, resuelve rotundamente que “el nominalismo cínicico también es materialismo...” (*Cinismos* 100). Su concepción atomista de la existencia queda más que patente, quizás cada vez más, en cada línea que escribe. Sin ir más lejos, una de sus obras más celebradas se titula *Tratado de ateología*. En ella, podemos leer:

Los materialistas, radicales, cínicos, hedonistas, ateos, sensualistas y voluptuosos... ellos saben que sólo existe un mundo y que toda promoción de los mundos subyacentes lleva a la pérdida del uso y beneficio del único que hay. Pecado realmente mortal (Ateología 226)

El proceso crítico es el mismo en el que se basa la obra anteriormente citada: el nominalismo y materialismo son una estrategia de combate contra el idealismo, base del 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. En ese sentido, Sloterdijk, igual que el filósofo francés, observa que, sobre todo, la propuesta de acción crítica (mediante la teatralidad y la pantomima pública: la anécdota) es una forma de reacción práctica que aglutina esa visión atómica:

El quimismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico... (Sloterdijk 178) El materialismo ocurrente no se satisface con palabras, sino que pasa al terreno de la argumentación material que rehabilita al cuerpo. (ibid. 181)

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).

5.2 La performance como crítica institucional

Uno de los lugares comunes donde coinciden los estudiosos del kinismo antiguo es en la enérgica crítica que éstos realizan de la sociedad, la política, las leyes... sintetizando,

de lo cultural. Diógenes era antiprometeico⁵⁷: no “hacía ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad” (D.L. VI 71). En un rechazo total de la cultura y sus avances, los kínicos se negaron a utilizar el fuego y a escribir (los dos grandes progresos de la civilización): una de las versiones sobre su muerte reza que el sabio falleció de indigestión al intentar alimentarse de un pulpo crudo (D.L. VI 76). El fuego era el emblema de Prometeo y de la cultura, de la civilización; Diógenes quiso renunciar a ello. Por otro lado, Daraki explica que los kínicos se negaron a escribir porque rechazaron los avances del ser humano civilizado (Daraki 13).

¿Qué propusieron estos filósofos en su crítica contra la cultura y la sociedad? Para García Gual reflejan en sus formas un “modo de rebelión cultural” puesto en marcha a través de una “provocativa renuncia a toda actividad cívica y política” que “sintoniza con nuestras propias inquietudes” (García Gual 2-3). Podríamos acudir aquí a tres formas de rebelión cultural (anticultura, *contracultura* y filosofía *underground*) para explicar esta cuestión, y posteriormente ver de qué manera lo expone Onfray. Esta división tripartita es una forma de aproximación a tres teorías interesantes sobre el quehacer crítico. Por supuesto, las formas y doctrinas destinadas a rechazar los valores dominantes son muchas más que estas. No obstante, creo que en aras de afrontar temas ulteriores pueden ser útiles las aquí expuestas:

a) La visión «anticultural» propone la negación de toda civilización y la vuelta y huida radical a la naturaleza (*phýsis*). Esta postura edificaría, por tanto, sus esquemas a partir de la negación de los de la polis griega tradicional, Atenas. Sin ir más lejos, el patriotismo ateniense se edificaba a partir de la autodesignada superioridad con respecto al bárbaro: la vieja y tan eficaz herramienta de la alteridad como alienación. De modo que la construcción «anticultural» supondría la negación total de la polis griega. López Cruces (en prensa), a partir de unos escritos de Filodemo⁵⁸ que hacen probable la elaboración de Diógenes de Sinope de una obra en la que se explicara una *República*⁵⁹ kínica, excava en cuáles pudieron ser los principios cívicos que rigieran esa “antirrepública”. Ese cuerpo legislativo, formulado “mediante el sistema de espejos deformantes característico de la historiografía herodotea, proponía una ciudad que no era sino la inversión (y, por tanto, la

⁵⁷ El dios Prometeo es el gran héroe de la civilización. Como indica Pierre Grimal (2010), “es simplemente el bienhechor de la humanidad... Engañó a Zeus por el amor a los hombres (filantropía). Robó para ellos el fuego tras habérselo arrebatado Zeus a los hombres (s.v. Prometeo).

⁵⁸ Filodemo de Gádara (110-50 a.e.c.), filósofo epicúreo.

⁵⁹ López Cruces indica que incluso el título podría ser una forma de escarnio al propio Platón, cuya obra se tituló *La república*.

negación) de las ciudades griegas en general y, en concreto, de Atenas”. La anticultura, la antirrepública, es observada aquí como un proceso en el que desde la ciudadanía plena y el acatamiento de todas las leyes y tabúes sociales se “avanza gradualmente” transgrediendo la norma hacia la naturaleza radical; y ese “camino que atraviesa la naturaleza sería el cinismo” (*kynismós*).

b) La visión *contracultural*⁶⁰ congregaría un conjunto, “una constelación cultural que difiere radicalmente de los valores y concepciones fundamentales de nuestra sociedad” (Roszak⁶¹, 1980: 10).

c) Por último, las filosofías del *underground*. El filósofo Luis Racionero (2010) explica que el término «contracultura» en España proviene de una interpretación inexacta de la traducción del inglés. Racionero aclara que «counter-culture» tiene una idea de compensación en aquellos aspectos sociales en los que se produce un “declive”. Con el fin de aportar una idea más “amplia” de la concepción de lucha cultural, el autor se decanta por la palabra *underground* por ser éste “la tradición del pensamiento heterodoxo que corre paralela y subterránea a lo largo de toda la historia de Occidente” (p. 10)⁶².

Dejando a un lado la aclaración terminológica anterior y trazando un lazo entre ambos conceptos (contracultura y underground), tenemos dos posturas diferentes para la interpretación: I) el camino hacia la *phýsis* radical (anticultura) o II) el de la contracultura/*underground*. ¿Qué nos dice Onfray al respecto? “Diógenes está menos a favor de la anticultura sistemática que de la contracultura metódica. Nada en él puede hacer pensar en una optimización de la tendencia natural” (*Cinismos* 138). ¿Qué propuso Diógenes? Difícil saberlo e innecesario, creo. El debate es intenso y reconfortante; aquí analizamos cómo lo recibe Onfray. Racionalista convencido, anarquista y autor constructivo, el francés se apropia de la figura de Diógenes y define sus anécdotas como “artificios retóricos” (*ibid.*). El ve en ellos un baluarte para poner en práctica el voluntarismo estratégico que ya defendió Foucault (2012): desvelar y ridiculizar dichas concepciones hasta que dejen de tener sentido. El exceso y la radicalidad de los actos de estos filósofos buscaban hacer ver al resto cuán de ridículas eran sus concepciones, sus creencias y los valores de su contrato social tácitamente firmado.

¿Cómo organizar la exposición crítica? El modo de abarcar la oposición a todos los

⁶⁰ Procedente del neologismo inglés «counter-culture».

⁶¹ Theodore Roszak estudioso de la revolución contracultural de los años 50 y 60 y creador del término «counter-culture». Es necesario detallar que Roszak se ocupó fundamentalmente de los jóvenes de dicha época y de la recepción que éstos hicieron de otras corrientes culturales (orientalismo, marxismo, etc.)

⁶² El autor indica que “esta Gran Tradición Underground se caracteriza por dos tendencias fundamentales: la búsqueda de una solidaridad mundial y el cortocircuitaje de las líneas de poder, distribución, producción e información de las organizaciones autoritarias” (Racionero, 2010:11).

contenidos cívico-sociales y culturales que intentaron derruir nos obliga a establecer una clasificación con el fin de organizar su desarrollo, aunque se trate más de una tarea funcional que de una enunciación exacta. En la *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk dice que el “aspecto crítico-social y político existente en el impulso quínico explica por qué el quinismo parece escrito expresamente para los potenciales de resistencia social de hoy día” (Sloterdijk 249)⁶³. El kinismo —que identifica con el poder y la clase política burguesa que traza los contornos de la conciencia dominante— es, para Sloterdijk, la antítesis de ese otro “quinismo” —*Kynismus*— histórico de Diógenes que se afana en desnudar al primero. El quinismo es, entonces, un maestro de la sospecha, un tifón contra la cultura occidental dominante: “con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del «discurso»” (*ibid.* 176). Los dos kinismos sólo se pueden entender desde una relación maniquea. Además, Sloterdijk propone un tercer punto de vista del concepto, que giraría en torno a la “polémica” percepción de las diferentes propuestas realizadas y veladas por la clase dominante. Es decir, la “polémica” entre la “verdad oficial” —de la conciencia burguesa— y la “verdad no oficial o desnuda” —el punto de vista de los héroes críticos— (*ibid.* 328). ¿Y cuáles son esos centros de polémica? Sloterdijk diferencia entre *Zynismus* —cinismo— cardinales y secundarios. En el primer grupo inscribe el cinismo militar, el estatal, el sexual, el de la medicina, el religioso y el del saber. En el segundo nivel, el autor completa esta serie de aparatos con otros rasgos que permiten su lazo ideológico; entre ellos observa tres: i) lo que él mismo llama “*Amoralia*”⁶⁴, ii) el cinismo de prensa o informativo y iii) “el cinismo de intercambio”, el cinismo del capital, la contratación y la adquisición. Un cinismo éste que queda ejemplificado con la siguiente cita: “la función cínica del dinero se manifiesta en su capacidad de implicar los valores superiores en negocios sucios” (*ibid.* 464)⁶⁵.

Onfray realiza en su obra *Cinismos* una exposición semejante. Acude, como ya hemos indicado en otra parte de este ensayo, a la dualidad contradictoria cinismo/cinismo

⁶³ El capítulo se titula “El gabinete de los cínicos: 1. Diógenes de Sinope. Hombre-perro, filósofo, vagabundo”.

⁶⁴ El apartado de la obra de Peter Sloterdijk donde se encuentra esta exposición se encuentra en la segunda parte de su libro —punto II. B. 1— y se titula “*Minima Amoralia*: Confesión, broma, crimen” (Sloterdijk 443-451). En él, el filósofo alemán pretende exponer cómo los medios del espectáculo (cine, teatro, novela), mediante sus discursos caracterizados por grandes dosis de violencia, permiten hacer que encajen ideológicamente las propuestas morales y éticas contradictorias de los aparatos cínicos anteriormente citados, v.g. la moral cristiana y su mandamiento “no matarás” con la moral militar de “todo por la patria”.

⁶⁵ Sloterdijk hace especial hincapié en demostrar que la prepotencia del dinero reside en sus ansias de poder hacerse con todo y de mercantilizar todo. Aquella frase que dice que todo tiene un precio es la prueba de ello. El ansia megalómana de adquisición deja su huella en aspectos como la comercialización de la mujer, por ejemplo.

vulgar. A propósito del segundo, al que dedica un apéndice de ese mismo libro⁶⁶, afirma que su “teoría es demagógica, y la práctica, insolente” (*Cinismos* 200). Aquí confluyen claramente las dos posturas, la de Onfray y la de Sloterdijk, asociando el cinismo vulgar al poder y a la forma en que éste vende sus intereses de forma falsamente interclasista. Ambos ven en los supuestos culturales actuales ese desdoblamiento de la conciencia ilustrada y utilizan el cinismo de Diógenes como intervención, como arma arrojada contra la superestructura ideológica. Asimismo, Michel Onfray hace una aclaración: todos esos cinismos vulgares que podemos individualizar 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 político, iii) el clerical, iv) el militar, v) el revolucionario⁶⁷, vi) el capitalista y vii) el ético, que define como “el motor de todos los demás” (*ibid.* 217) pues supone la anulación de la individualidad en favor de las relaciones de obediencia. Y, aunque no ocupan un mismo espacio dentro de su exposición, el autor francés enumera otros aspectos de la superestructura ideológica que podemos añadir a los anteriores, pues la crítica moderna la realiza por boca de los antiguos perros; hablamos de viii) el matrimonio y la familia nuclear, ix) el nacionalismo y, por último, x) el trabajo, que formaría parte, en términos marxistas de la infraestructura⁶⁸.

Por tanto, las formas de organizar las cuestiones de crítica social pueden ser diversas, e incluso arbitrarias, como hemos visto anteriormente. De modo que el ordenamiento que seguiremos de ahora en adelante comenzará, primero, con la crítica kínica del *nómos* (§ 5.2.1) y con el modo en que Onfray la traslada a la actualidad; segundo, la crítica del poder (§ 5.2.2) como uno de los grandes manifiestos de la anécdota de Diógenes; tercero, la crítica a las instituciones políticas y sociales (§ 5.2.3) ; cuarto, el cosmopolitismo (§ 5.2.4) como propuesta coherente de las anteriores críticas; y quinto y último, las propuestas alternativas (§ 5.2.5) que Michel Onfray ofrece y que están en consonancia con su visión de la crítica kínica.

⁶⁶ El título de ese Apéndice es “Fragmentos de cinismo vulgar” (*Cinismos* 199-219).

⁶⁷ A través de él, el autor ejerce una dura crítica de la conciencia revolucionaria bolchevique y marxista ortodoxa, que toma como puntos de partida la violencia y la sumisión del individualismo al interés general.

⁶⁸ En el prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1986), Marx establece dos zonas que explican la estructura de la sociedad: i) la infraestructura económica y ii) la superestructura, con el nivel político-jurídico y el nivel ideológico. Dentro de este segundo nivel se encontrarían el Estado, las leyes, la religión, el arte, la filosofía, etc.

5.2.1 Crítica del *nómos*⁶⁹

Antístenes, precursor de la escuela, fue el primero de ellos en decretar que “el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con las de la virtud” (D.L. VI 11). En su lugar (en el de las leyes), los filósofos llamados perros apelaban a la *phýsis*, a las leyes de la naturaleza y actuaban con el fin de “asilvestrar la vida” (Daraki 8). También encontramos, como ya hemos visto —dentro de esa corriente «anticultural»— el desarrollo de la *antirrepública* que nos refiere López Cruces y que veíamos en el preámbulo a este apartado. Por tanto, la crítica del *nómos* —su desprecio por la ley ateniense— es la base del resto de críticas (políticas, ritualistas, morales, etc.), pues tanto éstas como el mismo *nómos* no es para ellos nada más que una mera convención. Así, determinan que las convenciones no son más “que meros prejuicios irracionales y enemigas de la satisfacción de las necesidades naturales” (Long 54)⁷⁰. El rechazo de los fundamentos epistemológicos sobre los que se sustenta la sociedad griega era total; consideraban sus normas y convenciones sociales irracionales y arbitrarias. De igual manera concebía Diógenes la moral como gregaria; el kínico desempeña, en palabras de Sloterdijk, el papel de “médico de la sociedad” (Sloterdijk 257). Cree que debe curar del mal que sufren a sus conciudadanos, cuyo síntoma es el peor de los posibles: la infelicidad. Para el kínico el fin de la filosofía es alcanzar la felicidad (D.L.VI 5)⁷¹. Su filosofía era eminentemente práctica, funcional y utilitaria —como el mismo Onfray recalca—, pues sólo aspira a la felicidad de los hombres; los medios para ella son la despreocupación y la alabanza de las necesidades básicas. Teorías utilitaristas posteriores no le quitan la razón. Remontémonos a aquella paradoja animalista que expone Tom Regan en *The case for animal rights* (1983): En ella plantea que, en un bote salvavidas en el que se encuentran cinco seres, de los cuales cuatro son humanos y el quinto un perro, es necesario arrojar a uno por la borda para que el bote no se hunda. Regan defiende que la vida del perro tiene menos valor que la del ser humano y, por ello, el can debe ser arrojado; aunque este no es el debate. Nos interesa la postura utilitarista que sostiene que

⁶⁹ *Nómos*, término griego, viene a significar ley; las normas y leyes de la convivencia ciudadana de la civilización, de la cultura.

⁷⁰ Este mismo autor, A. A. Long, enumera un brevariario de la actitud filosófica del kynismós desglosado en siete puntos: 1. La felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza. / 2. La felicidad está al alcance de cualquier persona dispuesta a entregarse a una ejercitación física y mental adecuada. / 3. La esencia de la felicidad es el autodominio, que se manifiesta en la capacidad para vivir felizmente incluso en circunstancias sumamente adversas. / 4. El autodominio es el equivalente de un carácter virtuoso, o lo uno implica lo otro. / 5. La persona feliz así entendida es la única realmente sabia, soberana y libre. / 6. Las cosas que convencionalmente se consideran necesarias para la felicidad, como la riqueza, la fama y el poder político, carecen de valor en la naturaleza. / 7. Los principales impedimentos para la felicidad son los falsos juicios de valor, junto con los trastornos emocionales y el carácter vicioso que dimana de esos juicios falsos (Long 47).

⁷¹ Al preguntarle (a Antístenes) cual era la mayor dicha entre los humanos, dijo: «El morir feliz» (D.L. VI 5).

el único que no debe ser arrojado por la borda es el perro, pues tiene mayores posibilidades de llevar una vida feliz en la medida en que su felicidad se basa en una vida simple y despreocupada (Guren, 1995:476). En cierta manera, no les falta razón, y puede considerarse una concepción similar a la de los maestros.

Los kínicos propusieron, utilizando la metáfora de Branham, “invalidar la moneda en curso”⁷². El valor de la moneda es algo acordado por todos sin cuestionarnos el porqué; pagamos, compramos e intercambiamos a partir de un acuerdo social respecto al papel o a un metal. La metáfora monetaria sugiere la destrucción de toda concepción relativa; es decir, que se atenga a un lugar y momento histórico. Para Diógenes “sólo hay un gobierno justo: el del Universo” (D.L. VI 72), y ese gobierno sólo se concibe de acuerdo a una ley: la de la naturaleza (*phýsis*). Por ello, denuncian la más elemental de las leyes griegas, la ley del nacimiento. Antístenes, “desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes” (D.L. VI 1), que también habían nacido en suelo ateniense. El sentimiento de pertenencia y su atribución de derechos a los hombres carecía de sentido alguno para los perros.

Onfray, como individualista radical, ve en su propuesta naturalista una forma de destrucción creadora; a su juicio, los kínicos pretenden “alcanzar la tabla rasa de Descartes, un horizonte sin fin que no sea quimérico, sobre el cual poder sentar las bases del edificio que mejor se avenga a sus ideas” (*Cinismos* 138). Su lectura no es «anticultural» sino «contracultural» y constructiva; para el fundador de la Universidad Popular, la moral y las normas sujetas a ella subyugan la libertad individual sobreponiendo la colectividad —y las estructuras de poder que la controlan— al individuo. De ese modo, el autor proclama que “el proyecto cínico no es colectivo; por el contrario, propone una revolución singular como consecuencia de la cual el derecho positivo⁷³ pierde su razón” (*Cinismos* 193). No se quiere ver en ellos una negación radical de la cultura⁷⁴, sino una concepción panteísta en la que el individuo es ese todo. De hecho, como cuenta Dión Crisóstomo, Diógenes invitaba a “tomar como modelo la vida de los dioses” (*Discursos* VI 31). Onfray se apropia de su tendencia natural para empezar a construir una crítica de

⁷² A partir de esta anécdota (v. Apéndice I.1: crear moneda falsa) surge un debate que menciona Onfray en su obra. Asimismo, Branham utiliza la metáfora por su carácter abiertamente subversivo, si cabe el máximo nivel de transgresión del *nómos*: la corrupción del sistema monetario.

⁷³ “Sistema de normas jurídicas que informa y regula efectivamente la vida de un pueblo en un determinado momento histórico” (Ossorio, n.d.: s.v. derecho positivo)

⁷⁴ Es una interpretación plausible. Moles recuerda que existe una “aparente tradición cínica menos hostil a la polis y alude a una frase de Antístenes (aunque no le da validez a la fuente, que es Estobeo) que compara a la ciudad-estado con el fuego: “Si te acercas demasiado te quemas, si te alejas demasiado te hielas” (Moles 146).

correspondencia; es decir, pone de relieve los aspectos comunes de la sociedad ateniense helenística y de nuestras civilizaciones contemporáneas con el fin de reprender elementos de ambas que atenten contra la independencia y la libertad del individuo. La intervención crítica se extiende, como ya hicieran los propios kínicos, a todos los ámbitos de la sociedad civil. Cada uno de ellos será abordado en los siguientes apartados.

5.2.2 Crítica del poder

De entre las anécdotas más conocidas y repetidas por la tradición y la divulgación kínica se encuentra aquella en la que Diógenes toma el sol y es interrumpido por cierto personaje. Así lo cuenta D. L.: “Cuando tomaba el sol en el Craneo (Diógenes), se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra»” (D. L. VI 38). Nada tenían que ofrecerle los poderosos por mucho poder que ostentaran, ni siquiera Alejandro Magno. Tampoco los temía en absoluto; el mismo Alejandro le preguntó: “« ¿No me temes?», (Diógenes) le dijo: « ¿Por qué? ¿Eres un bien o un mal?». Como él respondió: «Un bien», dijo: «Pues ¿quién teme un bien?»” (D. L. VI 68). Tampoco veía con buenos ojos a los que rodeaban como moscas a los gobernantes. Otro tipo que se vanagloriaba de compartir grandes banquetes con Alejandro Magno también fue objeto de burla por parte del perro: “«No es más que un infeliz, que come y cena cuando le parece bien a Alejandro»” (D. L. VI 45). Otro episodio lo contrapone a su gran rival intelectual, Platón, a quien criticó por su falta de autonomía y libertad. Platón marchó a Siracusa a servir en la corte del tirano Dioniso. En una ocasión, “Platón, al verle lavar unas lechugas, se le acercó y en voz baja le dijo: «Si adularas a Dionisio, no lavarías lechugas». Y él respondió igualmente en voz baja: «Y si tú lavaras lechugas no adularías a Dionisio»” (D. L., VI 58); claro está que el irreductible Diógenes prefería la libertad de limpiar sus hortalizas antes que agachar la cabeza ante cualquier personalidad. Asimismo, la *parresía*⁷⁵ de Diógenes no se limitaba a los ciudadanos de a pie; su tozuda manía de decir la verdad a cualquier precio se extendía también a los poderosos. Cuando lo condujeron ante la presencia de Filipo II de Macedonia⁷⁶, se produjo el siguiente episodio: El monarca “le preguntó quién era, y contestó: «Un observador de tu ambición insaciable»” (D. L. VI 43).

Todos los analistas han alabado la libertad del perro celeste y su insumisión. Es,

⁷⁵Vocablo del griego antiguo que sirve para designar aquella actitud de decir la verdad en pro de ayudar a la persona que recibe la objeción.

⁷⁶ Filipo II de Macedonia (382-336 a. e. c.) fue el padre y predecesor de Alejandro Magno en el trono de Macedonia.

quizá, el rasgo más destacable de la escuela. Onfray basa su propuesta neokínica—en la posmodernidad—en esa insumisión al orden, al poder y la consecuente libertad y autonomía que esta actitud confiere.

Siempre existirán los señores importantes a los que hay que sonarles la nariz, los profesores ciruela, los poderosos arrogantes y los que compran filósofos tal como se compran esclavos, a los que hay que aclararles que preferimos el sol antes que sus luces artificiales, los que nos impiden vivir y que merecen una buena patada en el culo, los vendedores de falsas novedades, que deberíamos abofetear con urgencia... (FCP 11).

Esta actitud es acatada por el francés hasta las últimas consecuencias. Por ejemplo, la financiación de su Universidad Popular rechaza las subvenciones públicas. Onfray toma como máxima, pues la repite numerosas veces, aquella cita de Nietzsche en *La Gaya Ciencia* que expresa que “tan odioso me es mandar como servir”. Hablamos aquí de un pilar de la concepción política que propone. Su obra *Política de un rebelde* 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 microrresistencia⁷⁷. Su concepción es libertaria a cualquier precio; y su lectura de Diógenes, como ya otros han observado⁷⁸, 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).

5.2.3 Crítica de las instituciones griegas

Tabúes

La subversión kínica del *nómos* que hemos tratado anteriormente se complementa, como bien indica Daraki, con el rechazo del *thémiston*⁷⁹, de las leyes y convenciones no escritas (Daraki 14), como parte de una ecléctica negación de todo orden social.

No se contentaban con denunciar las discriminaciones impuestas por el orden cívico entre hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no-ciudadanos; a esto le añaden la apología del incesto, del canibalismo, y el abandono de los muertos a las aves de rapiña. (ibid.)

Branham no duda tampoco en catalogar a Diógenes como “un violador de tabúes”;

⁷⁷ V. el Apéndice IV, s.v. microrresistencia.

⁷⁸ V. López Cruces (En prensa); D. R. Dudley (1937); Cappelletti (2010).

⁷⁹ El *thémiston* son las leyes no escritas; la autora puntualiza que estas leyes son también llamadas “las leyes de Antígona”. Antígona (hija de Edipo cuyo nacimiento fue fruto de un incesto entre éste último y Yocasta), como se cuenta en la tragedia homónima de Sófocles, desobedece a Creonte (rey de Tebas), que había ordenado no enterrar a su hermano Polinices como castigo por su traición a la patria. Antígona decide no acatar las órdenes del Rey y dar sepultura a su hermano tributándole los correspondientes ritos de enterramiento.

la razón de ello, prosigue el autor, radica en su “voluntad de burlar las reglas que todos los demás deben observar” (Branham 139). El escándalo kínico es atrevido, irreverente, ácido e, incluso, *gore*. Hablemos de esos tres grandes discursos tan descarados:

El incesto; algunas fuentes recogidas por María Daraki contienen información sobre la «herencia cínica del estoicismo». El fundador de la escuela estoica,⁸⁰ Zenon de Citio (334-262 a. e. .c.) fue prosélito de Crates de Tebas y, por tanto, estuvo en contacto absoluto con los planteamientos kínicos, que fueron transmitidos en los primeros momentos de la escuela del Pórtico Pintado. En ese compendio que recoge la herencia escandalosa que fue transmitida de una escuela a otra encontramos que defendieron las prácticas sexuales entre padre e hija así como entre hijo y madre o entre hermanos (Daraki 9). De hecho, según atestiguan, ante el revés del destino que sufrió Edipo⁸¹, Diógenes opinaba que lo mejor que podría haber hecho el propio Edipo —como Rey— era “legalizar el incesto en Tebas” (Discurso 10 30). Con lo cual el sabio cree que toda prohibición es convencional. En su afanosa búsqueda de *asilvestrar* la vida, piensa que las prácticas que llevan a cabo los animales no son nunca censurables por los humanos virtuosos.

El abandono de los muertos a las aves de rapiña: Algunos dicen que, en el trance de morir, Diógenes “encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él” (D.L. VI 79). En esta manifestación, el maestro dejaba bastante claro que no sentía ningún respeto por las «leyes de Antígona»; dichas leyes estaban fundamentadas en el honor de la persona difunta y en el correcto devenir de su vida posterior: los griegos colocaban dos *óbolos*, dos monedas de escaso valor, en los ojos de sus muertos con el fin de que pagaran a Caronte, el barquero que debía cruzarlos en su barca al otro lado del río Aqueronte, donde se encontraba el reino de Hades, el lugar de la ultratumba.

El canibalismo (antropofagia): Cuenta Diógenes Laercio que a Diógenes de Sinope “no le parecía impío el devorar trozos de carne humana” (D.L. VI 73)⁸². Diógenes leyó a Herodoto, quien contaba que algunas sociedades consideradas bárbaras para los griegos lo

⁸⁰ Para una introducción a la escuela filosófica, consúltese DAF, s. v. estoicismo: Uno de los tres movimientos principales que constituyen la filosofía helenística. El mundo estoico es un organismo ideal en el que todas las partes interactúan en beneficio del todo. Principales filósofos del estoicismo primero (helenístico): Zenon, Cleantes y Crisipo.

⁸¹ Edipo fue rey de Tebas. Víctima del destino que le fue presagiado por el oráculo, Edipo mató a su padre y se desposó con su madre por su desconocimiento de quienes eran. Tras percatarse de lo que había hecho, se mutiló perforándose los ojos y se desterró a sí mismo. V. *Edipo Rey* (1992) del tragediógrafo griego del siglo V a.e.c. Sófocles (496-406 a. e. c.)

⁸² La antropofagia es uno de los puntos más radicales del breviarío kínico. El canibalismo era cosa de bárbaros. Esa propuesta es tan radical como abiertamente anticidadana produjo las críticas más brutales que se han producido sobre su figura. De hecho, esto mismo es observado por Onfray, quien subraya que “en su invitación a comer carne humana Diógenes concentra lo esencial del pensamiento cínico” (*Cinismos* 127).

pusieron en práctica; con ese argumento denunciaba la relatividad de las prohibiciones culturales. Asimismo, estaban de acuerdo en comer carne de sus miembros perdidos (si se les amputaba un brazo, por ejemplo); no veían con malos ojos, tampoco, el comer a los muertos o que los hijos devoraran a sus padres (Daraki 9).

¿Cómo interpreta Onfray todas estas escandalosas manifestaciones? En la línea de Branham, Onfray entiende que sus excesivos y llamativos alegatos “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. El sagaz y descarado ataque de Diógenes a los cimientos (ciudadanía, familia, rituales) de la concepción social ateniense maravilla al filósofo francés. 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).

Ritualismo

Centrémonos en el punto tratado anteriormente, la práctica promulgada por Diógenes de abandonar el cuerpo de los difuntos o, incluso, comérselos. La insolencia de Diógenes era ilimitada; a lo dicho podemos añadir otros alegatos igualmente estrambóticos, tales como que no creía que fuera nada “impropio llevarse cualquier cosa de un templo” (D.L. VI 73). Branham lo ve así: “Que Diógenes defienda el robo en los templos y niegue validez a tabúes alimentarios y sexuales tan fundamentales como los relativos al canibalismo y el incesto, es coherente con su actitud antiritualista” (Branham 129). Fiel a su *parresía*, aquellos que acostumbraban a realizar cualquier rito religioso asumían el riesgo de sufrir el escarnio del sabio⁸³. Otro perro más tardío, Demonacte de Chipre (70-170), de quien Luciano de Samosata escribió una biografía, ante la censura de otros por no acudir a orar al templo los rebatía alegando que si las divinidades existen, le escucharán sea cual sea el lugar desde donde les hable (*Vida de Demonacte* 27). El kínico se niega a seguir patrones de conducta. Los sacrificios, los rituales o las congregaciones son impugnados por ellos de la misma manera que rechazan toda convención social. En este sentido, Onfray, como declarado ateo radical, no puede estar más de acuerdo con el rechazo ritualista kínico a causa de la merma en la soberanía individual que conlleva (*Cinismos* 158). Asimismo, a través de las anécdotas anteriormente vistas, el autor del *Tratado de ateología* ejecuta una intervención crítica contra lo que llama cinismo —vulgar— clerical condenándolo por su papel catalizador, manipulador y controlador de las

⁸³ V. más anécdotas de carácter antiritualista en el Apéndice I.

masas. No obstante, y es la cuestión que entraremos a valorar a continuación, existe una abismal diferencia entre afirmar que el kinismo o Diógenes son antiritualistas y afirmar que este último fue ateo.

Religión

La ridiculización de los rituales, los discursos religiosos y las actitudes piadosas por parte de los antiguos *kynikói* fue abundante, y su lectura es bastante admitida. En este espacio nos ocuparemos, sin embargo, de poner sobre la mesa la cuestión de si ellos fueron ateos o no. Goulet-Cazé, en su escrito dedicado a “La religión y los primeros cínicos”, se propone analizar, dentro del grandísimo abanico de lecturas, las interpretaciones religiosas que se han llevado a cabo sobre ellos. Asimismo, puesto que no debemos perder la perspectiva con nuestro autor, sólo nos centraremos en una parte de esas corrientes: la exégesis atea.

En primer lugar, aunque parezca algo descabellado para la época clásico-helenística, sí existieron en ella pensadores ateos; es decir, hubo quienes sostuvieron que no existían los dioses; valga como ejemplo Diágoras de Melos o Teodoro llamado el Ateo. Veamos si Antístenes y Diógenes (los primeros cínicos) son susceptibles de llamarse, como otros lo han hecho, filósofos ateos. Con respecto a Antístenes, tras revisar las fuentes, Goulet-Cazé defiende que creía en un dios; expone que mantenía una relación especial con esa deidad, que está asociada a la naturaleza (Goulet-Cazé 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.

La lectura de Michel Onfray, por el contrario, avanza por otros derroteros. A él no le importa hacer un juicio sobre la historicidad del ateísmo de Diógenes. Su cosmovisión materialista, lo lleva a determinar, sin vacilaciones, que éstos fueron ateos (*Cinismos* 155). Su ateísmo se fundamentaba, según piensa, en una actitud libertaria radical: el individualismo. En cualquier caso, la crítica contemporánea de la religión que nos ofrece —a partir de ellos— siempre parte del materialismo. Para él, siempre ha existido el cinismo —vulgar— religioso como una trampa, como un desprecio del cuerpo y como una metodología del orden, de modo que establece una correspondencia total entre los mecanismos de la época en que los kíncicos propusieron su estilo inconformista y nuestra época moderna y posmoderna, y apela a la retórica materialista de Diógenes para

derribarlo.

Matrimonio:

Antes de nada, hemos de puntualizar que existe poco debate al respecto; las opiniones concuerdan, en una amplia mayoría, en que los Perros no gustaban del matrimonio, evidentemente por el menoscabo de la autonomía que comportaba y comporta. Diógenes, fiel a su estilo, “elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban” (D.L. VI 29), y cuando le preguntaban sobre “cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: «Los jóvenes todavía no, los viejos ya no»” (D.L. VI 54). Su ideario alternativo es descrito por D. L., quien explica pormenorizadamente su alternativa libertina. Para el kinismo, “las mujeres debían ser comunes, sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera con la que lo persuadiera a él. Por eso también los hijos habían de ser comunes” (D.L. VI 72). Crates e Hiparquia, marido y mujer aunque no de forma, para nada, ortodoxa, se unieron en lo que se llamó *kunogamía* (unión kínica). En primer lugar, lo hicieron en igualdad extrema: ausencia total de bienes, algo que contradice de todo punto el matrimonio griego basado en la conservación de la propiedad. Además, en una época en la que la unión hombre-mujer se producía mediante el acuerdo concertado entre familias, la *kunogamía* determina que sólo hace falta el consentimiento mutuo (Branham – Goulet-Cazé 22). En segundo lugar, la pareja rompió con su *performance*⁸⁴ la distinción ateniense entre espacio público y privado. Respecto a la pareja Crates-Hiparquia, Onfray ve con buenos ojos la unión, pues agarran con fuerza esa máxima de que la felicidad “no es compatible con el *nomos*” (*Contrahistoria* 135).

Asimismo, la cuestión sobre las relaciones afectuosas ha sido ampliamente tratada por el francés en algunos de sus libros (v.g. en *Teoría del cuerpo enamorado*). Su postura frente al matrimonio y la procreación es radical y negadora. El matrimonio, invención para el control de la libido, supone para él una forma de “castidad familiar”⁸⁵. Así, manifiesta que “contra el matrimonio, el cínico promueve la unión libre, confiada al capricho de la fantasía” (*Cinismos* 186). La concepción onfraiana de las relaciones afectivo-sexuales parece congeniar con la actitud desvergonzada de los Perros y Perras. En clara oposición a la epistemología tradicional que seguimos reproduciendo mediante prácticas cristianas y formas de contrato tradicional (como lo es el matrimonio), el autor del *Tratado de ateología*, establece una propuesta alternativa basada en el “Contrato hedonista” y “sinalagmático”. En cuanto a la tan alabada labor social de engendrar descendencia, su

84 Recordemos que ambos (Crates e Hiparquia) yacían en público, mantenían relaciones sexuales en pleno ágora (D. L., VI 97: “se unía con él en público”).

85 V. Apéndice IV; s.v. castidad familiar.

apuesta se concentra en lo que él llama la “metafísica de la esterilidad”⁸⁶. Su invitación es “lúdica”; se niega, frente al ascetismo y el pudor cristiano, a reducir las posibilidades del cuerpo a lo socialmente impuesto. En lugar de eso, en su obra *Teoría del cuerpo enamorado*, proyecta las figuras de Diógenes (con su masturbación pública) y de Crates e Hiparquia (con su coito público) como ejemplos de la liberación sexual. Según Onfray, ellos gritan a los cuatro vientos el “¡Fin de las convenciones y de los usos culpables de la carne!” (*Cuerpo* 82).

5.2.4 Cosmopolitismo

La cuestión sobre la declarada ciudadanía universal preconizada por Diógenes de Sinope y otros kínicos anteriores y posteriores a él podemos, asimismo, encuadrarla dentro de este apartado como la culminación de las anteriores críticas.

Cosmopolitismo como negación de la polis: Cuando a Diógenes de Sinope le preguntaban que “de dónde era, respondía: «Cosmopolita»” (D.L. VI 63), un ciudadano del mundo. Él entendía que el único gobierno justo era el del universo (D. L. VI 72) y cuando se mofaban de su persona por haber sido condenado al destierro⁸⁷ de su ciudad natal, Sinope, contestaba: «Y yo a ellos, a la permanencia en su ciudad» (D. L. VI 49). Daraki observa que dentro de su concepción naturalista Diógenes se proclamaba “apátrida”, “el desterrado”; ese cosmopolitismo formaba parte de una actitud de contestación de la ley de ciudadanía ateniense y a la discriminación en las tres esferas (hombres-mujeres; ciudadanos-no ciudadanos; esclavos-libres). John Moles dedica un ensayo precisamente a la cuestión del cosmopolitismo; para él, Diógenes no sólo no tenía *polis*, sino que rechazaba el propio concepto de *polis* porque era “contrario a la naturaleza” (Moles 144). En ese mismo análisis, se plantea cómo una persona contraria a la ciudad se mantiene en ella: la causa de ello no puede ser otra que su papel de “misionero filantrópico” (*ibid.* 145 y 154) que mediante sus actuaciones pretende ser de verdadera ayuda a sus semejantes (*parresía*). Con su exposición y, sobre todo, a raíz de este argumento —el de la filantropía— Moles pretende demostrar que el cosmopolitismo kínico no sólo fue negativo en la medida de oposición total al *nómos*, sino que fue positivo por la pretensión de ayuda al resto de ciudadanos a alcanzar la felicidad (cf. *ibid.* 162).

El cosmopolitismo de Diógenes es, en la obra de Onfray, un punto de partida excelente para su intervención crítica contra un cinismo vulgar: el nacionalismo. El

⁸⁶ V. el Apéndice IV; s.v. metafísica de la esterilidad.

⁸⁷ Se cuenta que fue desterrado por falsificar moneda. Para conocer más, v. el Apéndice I.

filósofo francés arremete, mediante relaciones de correspondencia entre los mecanismos de homogeneización existentes en el nacionalismo griego y en el contemporáneo, contra las distinciones de nacimiento, tan importantes en la Atenas clásica y helenística como en las políticas de inmigración y control fronterizo actual. En la línea de Daraki, el rechazo de la ley del nacimiento es una reprobación de las distinciones metafísicas de alteridad. De hecho, citando aquel enunciado de Antístenes que indica que “hay que tener más estima por el justo que por el familiar” (D. L. VI. 12), Onfray percibe que es un tema de candente actualidad. Y cierra aseverando que es una fórmula válida para cualquier época.

Feminismo: Si el cosmopolitismo supone la negación del *nómos* y su ley de nacimiento es categorizada como insuficiente y arbitraria, no existe ninguna razón para no incluir a las mujeres en esa urbe del cosmos. Y así es como lo entienden los perros. Ellos afirmaban, provocando con total seguridad la indignación de otros filósofos de convicciones más aristocráticas, que “la virtud del hombre y la de la mujer es la misma” (D. L. VI 12). La ciudadanía y participación política estaba les vetada a ellas en Grecia; era un espacio reservado a los hombres atenienses de pura cepa. Si Diógenes Laercio hace hincapié en afirmar que Antístenes pensaba de este modo, sólo puede significar que era una posición heterodoxa dentro de su contexto. Asimismo, la relación de igualdad y compañerismo recíproco que mantuvieron Crates e Hiparquia es otra muestra de lo que venimos observando: Cuando la dama decidió seguir al viejo Crates, éste, que había hecho lo posible por disuadirla, finalmente se desnudó delante de ella y le dijo: “«Éste es el novio, ésta tu hacienda: delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos»” (D. L. VI 96). Ella, por supuesto, aceptó. Hiparquia frecuentó lugares de debate político como una igual dentro de su escuela. Del mismo modo que su precursor Antístenes le concedió la igualdad intelectual, ella se esforzó en defenderla ante todos: un día, rebatió a Teodoro el Ateo objetándole que “lo que no sería considerado un delito si lo hiciera Teodoro tampoco será considerado delito si lo hace Hiparquia”. Aquel hombre no supo qué contestar y se limitó a arrancar las vestiduras de la mujer con el objetivo de que ésta se ruborizase y le objetó que ahora no sabría reparar su prenda. Ella se reafirmó diciendo que el tiempo que no ha estado en el telar (como otra mujer) lo ha invertido en la educación (D. L. VI 97). Su fuerza irreverente es tan potente como la de cualquier otro miembro de su secta, independientemente del sexo al que perteneciera.

¿Podemos observar aquí, tomando parámetros modernos, un feminismo? El tema es complejo. Autores más dedicados a analizar la corrección de los contextos y las

informaciones no se aventurarán a ello. Pero, sin embargo, Sloterdijk y Onfray sí que lo manifiestan, sobre todo el francés, quien dice ver en ellos “un relativo feminismo de buena ley” (*Cinismos* 186). Sloterdijk, por su parte, fiel a su propuesta de realización de la teoría crítica⁸⁸, toma las armas del kinismo con el fin de destruir y reconstruir los supuestos contemporáneos; además establece puentes entre épocas, observando que la actitud de los antiguos es un “quinismo que puede observarse en los actuales movimientos feministas” (Sloterdijk 377).

5.2.5 Propuestas alternativas

Ya hemos visto en otro espacio de este trabajo que Michel Onfray hace orbitar toda su filosofía alrededor de un sistema; él mismo indica que es una forma de tratar la disciplina que está de capa caída (*Fuerza* 74). Márquez Osuna (2010) también cree que es una característica “poco tomada en cuenta en la filosofía posmoderna” (p. 8). Esa sistematicidad no es otra que la del hedonismo que se basa en la máxima de Nicolás Chamfort⁸⁹ (1741-1794) tan ampliamente citada por Onfray: “goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo”.

Hay que hacer notar que el desarrollo de la obra de Onfray, crítica y detractora frente a cualquier pensamiento asentado en el orden social, no es ni mucho menos negativa. Es decir, no se limita a ofrecernos un espectáculo demoledor —que también—, sino que se trata de una filosofía muy constructiva. El autor invita siempre a la acción, e invita 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” (*FCP* 10) subjetivas. A esto nos referíamos en páginas anteriores cuando determinábamos que Onfray es un *nominalista constructivo*: se niega a caer en la trampa del lenguaje dominante idealista que todos hemos interiorizado sin analizarlo. Frente a eso, propone modalidades de vida diferentes; y muchas de ellas tienen que ver con aspectos que hemos tratado sobre su lectura del kinismo. Aquí repasaremos algunas de esas propuestas alternativas. Los términos resaltados pueden ser consultados en el Apéndice IV:

⁸⁸ V. DAF, s.v. teoría crítica: “teoría social que es a la vez explicativa, normativa, práctica y autorreflexiva. El término fue por primera vez desarrollado por Max Horkheimer como una autodescripción de la Escuela de Frankfurt y de su revisión del marxismo. En la actualidad tiene un significado muy amplio que abarca cualquier tratamiento teórico de contenido crítico, incluyendo el feminismo y la filosofía de la liberación. Cuando plantean enunciados con pretensiones de científicidad, estos tratamientos intentan dar explicaciones rigurosas de las causas de la opresión; explicaciones que hacen referencia a las creencias ideológicas o a la dependencia económica.”.

⁸⁹ V. Apéndice II; s.v. Chamfort, Nicolás de.

- 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 “**inmanente**” 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.

5.3 La acción: en busca de nuevos escenarios

Cínicos son los rebeldes que ponen su orgullo por encima de las prebendas que ofrece la colaboración con los poderes establecidos, cínicos son también los rebeldes que ponen el pensamiento al servicio de la insumisión antes que al de las fuerzas que desvitalizan al individuo, y cínicos son, finalmente, los que oponen el saber al poder a modo de contrapoder. (Rebelde 208)

5.3.1 La resistencia individual (*Microrresistencia*) de Diógenes.

Al principio de este ensayo, hemos explicado que ciertos estudiosos de distintas épocas se negaban a admitir a los kínicos como escuela filosófica. En cuanto a Onfray, debemos observar un doble mecanismo: primero, critica a Hegel y a otros por su censura; después, aclara que el cinismo “opera menos como una escuela que como una constelación de figuras singulares” (*Cinismos* 28). La postura puede parecer contradictoria pero, en realidad, quiere enfatizar algo que va más allá: 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. De modo que el francés utiliza con ellos un término que trae mucho al lector en su *Contrahistoria de la filosofía*: se trata del vocablo “constelación”. Su proveniencia deriva de la influencia de Deleuze y Guattari y tiene mucho que ver con cómo entiende Onfray la política libertaria.

Michel Onfray, está menos en la línea de García Gual, quien decía que los kínicos rechazan toda actividad política, que de Sloterdijk, que afirma que Diógenes era un “animal político” cuya tarea consiste en desenmascararla (Sloterdijk 263). La concepción onfraiana de labor política, por tanto, tiene que ver con ese concepto de constelación.

Vayamos a Deleuze y Guattari, quienes 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 supongan una limitación de la individualidad de los 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, el de Onfray, sobre la persona y el cuerpo. Quedará todo mucho más claro si vemos cómo interpreta el propio autor de *Cinismos* a los autores nietzscheanos:

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. (Rebelde 193)

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

Estimar a los diferentes personajes que descienden de Antístenes simplemente como una secta, aun flexibilizando los propios dogmas, supone apartar el foco del análisis existencial de los mismos. Eso es lo que lleva a Onfray a verlos —a ellos y otros tantos como los hedonistas cristianos o los libertinos barrocos— como constelaciones en lugar de escuelas. Las escuelas son percibidas por el normando como ortodoxia, rigidez y falta de libertad. En lugar de eso, prefiere aportar otra terminología que se distinga de esa ortodoxia. Las constelaciones son muchas estrellas con una gran cantidad de espacio para cada una y que brillan independientemente, con libertad pero con relativa proximidad. Siguiendo la línea de las genealogías anarquistas, el francés ve en Diógenes un modelo de cómo crear nuevas modalidades de existencia que efectúan “resistencias rizomáticas”, es decir, crean una “ejemplaridad de vida resistente” (*Fuerza* 213). La apropiación de la estampa del kíncico le sirve, de modo elocuente, para defender su solipsismo ético. La personalidad de Diógenes es irreductible a la palabra escuela:

Nada le es más ajeno que el proyecto colectivo, su revolución es individual, no le concierne más que a sí mismo. Su deseo no es la agregación de semejantes. Odia la comunidad y sabe que todo pensamiento gregario es común. (Cinismos 146)

5.3.2 Los medios de comunicación como nuevo escenario

En *Filosofar como un perro*, publicado en España en 2013, Michel Onfray pide abiertamente que los nuevos kíncicos salgan y se expresen, que pongan en marcha nuevas *performances* y desvelen las quimeras de hoy. El filósofo normando piensa que “se trata de inventar modalidades existenciales kíncicas en un mundo en el que las formas han cambiado” (FCP 11). En este apartado vamos a revisar cuáles son las formas en las que él intenta actuar.

La anécdota kíncica es ante todo comunicativa, es contenedora de significados. El propio Onfray ha encontrado esa vía de escape para canalizar su descontento. Si Diógenes orinaba en pleno ágora, el nuevo cinismo debe encontrar su ágora, su escenario. El *ágora* de Onfray parece encontrarse en los medios de comunicación, donde tiene mucha presencia y, sobre todo, audiencia y repercusión. En un intento por volver a hacer aquello que tanto aprecia en Diógenes y Aristipo (dirigirse a toda la gente, sacar el conocimiento a la calle), apuesta por servirse de los medios de comunicación en la medida de lo posible. De hecho, él hace especial hincapié en defender que los medios tienen un alto impacto en la gente y, a la vez, son una plataforma excepcional para llegar a ella. Onfray ha aparecido y aparece en televisión, radio, prensa escrita, prensa electrónica, revistas políticas, etc. Podemos entender el eco que tiene en la sociedad si sabemos, por ejemplo, que Nicolás Sarkozy, presidente de la República Francesa entre 2007 y 2012, le concedió una entrevista en solitario. Hagamos aquí una pequeña recopilación de sus principales apariciones y participaciones públicas intentando extraer una visión global de ellas. Dividiremos su puesta en escena de acuerdo con las diferentes plataformas empleadas:

a) Prensa escrita: Onfray ha escrito numerosos artículos y columnas para periódicos muy prestigiosos. Asimismo, es un personaje reconocido por la prensa de diferentes países. Por ejemplo, *Il corriere della sera* (Montefiori, 2015) dedicó un espacio para entrevistar al filósofo a raíz de la próxima publicación que ha decidido abordar: *Cosmos*. Del mismo modo, el diario italiano *La Repubblica* (2015) publicó una entrevista con él que tenía como centro de interés el fundamentalismo religioso, tema abundantemente tratado por Onfray; en marzo de 2016 ha publicado *Penser l'islam*, que aborda dicho tema.

b) Revistas: Dentro de las publicaciones periódicas impresas, debemos destacar por encima de todo su participación entre 2008 y 2010 en *Siné-Hebdó*, un semanal satírico creado por el dibujante Maurice Siné (que había sido despedido en 2008 de la revista *Charlie Hebdo* y con quien Onfray comparte sus ideales anarquistas). Aunque Onfray dejó de participar en ella, en España se editó un compendio de sus artículos redactados para

dicha revista titulado *Filosofar como un perro*.

c) Radio: Onfray tiene un programa en «*France Culture*» (un canal de la radio pública Radio France que se dedica a innumerables aspectos de la vida cultural y política actual) titulado *Le monde selon Michel Onfray (2016)*. Su programa se emite todos los sábados a mediodía y es otra muestra más de la importancia de su figura en el panorama intelectual francés. Dentro de ese mismo canal, se han emitido además cursos pertenecientes a su Universidad Popular. Por otro lado, destaca su participación en la parisina *Radio Libertaire*, de tendencias anarquistas.

d) Producciones audiovisuales sobre él: Se han realizado diversas producciones documentales sobre su persona. Por ejemplo, Élisabeth Kapnist (2009) elaboró un documental titulado *Michel Onfray. Philosophe, ici et maintenant*. Podemos navegar en la *web* buscando documentos audiovisuales donde aparezca. Dentro de un interesante canal de *Youtube* (*Sólo algo de filosofía, 2016*) donde podemos encontrar el anterior video, tenemos la suerte de poder reproducir numerosas conferencias de su Universidad Popular; es impresionante contemplar la cantidad tan heterogénea de personas que acuden a ella y parecen entusiasmados con sus exposiciones e invitaciones a adentrarse en la filosofía. Se trata de un trabajo escrupuloso y sacrificado de traducción por parte de la persona creadora de dicho canal que nos permite poder acceder a esa información.

e) Televisión: Para todo aquel que quiera observar cómo se desenvuelve Onfray en los medios de comunicación mayoritarios, como la televisión, es interesante, de nuevo, acudir al anterior canal de *Youtube* cuya dirección hemos adjuntado para ver entrevistas traducidas, como la que concedió a Isabelle Giordano, una importante periodista francesa. Concretamente, en dicha entrevista, debate sobre el tema que nos ocupa este espacio: las posibilidades de llegar a la gente a través de la televisión y su intencional uso de ella. Ha sido invitado además a *La grande librairie*, programa cultural de bastante audiencia en la televisión francesa *France 5*. También apareció en un cara a cara con Alain Badiou (filósofo y escritor de gran repercusión) en el programa del Canal 2 francés *Contre Courant*, donde se acomete un intenso debate sobre la situación política de Francia y las posibles alternativas a ella (*Cointre Courant, 2016*). En realidad, si acudimos a la *web* en busca de material audiovisual en el que pueda aparecer, encontraremos incontables posibilidades. También en el *France 2* francés, el pasado septiembre, Onfray presentó su último libro *Cosmos*, y debatió con los asistentes sobre la materia, la energía y el trato con la naturaleza y los animales (*France 2, 2015*). Por último, es interesante la noticia surgida en marzo de este 2016: Onfray decide crear su propia web–tv exponiendo estas razones:

"Los periódicos que sirve principalmente a la caja de arena para gatos, y entonces está subvencionada por el Estado, es decir, de nuestros impuestos, por lo que la prensa defiende la ideología del Estado, las personas que apoyarlo. Por lo tanto, es normal como yo, que soy un hombre libre, a menudo me encuentro atrapado entre unos cuantos periódicos, que son la fuerza dominante de los periódicos" (Develey, 2016)

f) En España: La presencia de Michel Onfray en España como figura mediática, que es como le catalogan en Francia, es reducida. Es cierto que algunos de sus nuevos libros, v.g. *Cosmos*, ocupan algunas páginas de periódicos en su forma digital. Asimismo, este pasado marzo asistió en Madrid a La noche de la filosofía, un evento organizado por el Institut Français (2016). Entre otras apariciones, en 2009, el filósofo francés fue invitado al *Festival SOS 4.8.* en Murcia, una reunión que se centra en la música y las artes. Su ponencia se centró en “sostenibilidad y religión”; es posible escuchar la conferencia a través del canal de *Youtube* de dicho festival (Festival SOS 4.8., 2009). En cuanto a su última obra publicada, *Cosmos*, a la que ya hemos hecho referencia, parece que está teniendo bastante aceptación; son varios los periódicos que han difundido la noticia de su presentación en España. Las líneas de ese nuevo libro son, como siempre, la defensa de la cultura popular y la democratización de la información. Pero además, lo que se ha propuesto, en esta ocasión, es elaborar un compendio con carácter enciclopédico; de hecho, la obra se subtitula *Breve enciclopedia del mundo*.

g) Duras críticas en Francia: Michel Onfray, por su carácter eminentemente crítico — sobre todo con los intelectuales académicos franceses — no ha estado, ni mucho menos, exento de críticas. En francés, se han elaborado obras escritas destinadas a contrarrestar o contestar sus libros y propuestas; a destacar, por ejemplo, Michael Paraire, que escribe *Michel Onfray, una imposture intellectuelle*, de la que pueden extraerse frases como “él sueña la refundación del anarquismo y es su enterrador” o “se cree un inconformista pero no es más que un mandarín idólatra”. Otra obra interesante es *L'Anti-Traité d'athéologie* de Mathieu Bramier, una respuesta a su tan famosa obra *Tratado de Ateología*. De entre otras críticas en medios digitales, el artículo de Nicolás Chevassus “La petite usine” (2015) donde se le llama “autocontratista intelectual”. En las referencias bibliográficas se encontrarán estas y otras críticas al filósofo.

h) Artículos académicos dedicados a él en España: El último punto de este apartado es el más importante, pues pretende analizar el estudio de su pensamiento en la investigación académica española. La producción es bastante escasa y va encaminada a aspectos muy concretos de su quehacer: es el caso de Vicente Ramón (2009), que dedica un trabajo a analizar las controversias de algunos de sus textos en relación con las fuentes

clásicas y su método historiográfico. Otro artículo, de Gabriel Arnáiz (2007), aborda el tema del tratamiento práctico de la filosofía estableciendo una relación entre el propio Onfray y Pierre Hadot. Carmelo Martines (2010), en otra línea distinta, analiza su postura ateísta posmoderna en relación con otros dos pensadores, André Glucksmann y Christopher Hitchens. Un artículo un poco más ecléctico es el de Francisco Márquez Osuna (2010), quien hace un análisis pormenorizado de sus quehaceres intelectuales reducido a la triada: sistema hedonista, *Contrahistoria* y filosofía popular. Sobre su hedonismo, Ximo Brotons (2003) expone un análisis bastante exhaustivo, aunque ya se queda lejano en el tiempo; en 2003 sólo algunos de sus libros habían visto la luz en España, además de que muchas de sus propuestas hedonistas de más candente actualidad (eugenesia, eutanasia, aborto, etc.) no habían sido formuladas por el francés aún. Este mismo autor, Brotons en 2006, publica una entrevista realizada a Michel Onfray en la revista *Astrolabio*, cuyo enlace es accesible en la bibliografía de este trabajo, al igual que algunos más que se han podido añadir. En definitiva, el tratamiento del autor no es excesivamente dilatado en la investigación española. Habrá que estar atentos a próximas producciones, pues no se trata de un autor que esté decidido, ni mucho menos, a dejar de elaborar libros y compendios como muestra *Cosmos*.

Para un tratamiento más exhaustivo de su presencia en los medios haría falta más espacio; en cualquier caso, el objetivo de esta parte era obtener una visión demostrativa del impacto que tiene el francés en los medios, sobre todo franceses, así como recalcar que no es un pensador pasado por alto en las plataformas informativas españolas, aunque sí un tanto olvidado en la investigación. Estas reflexiones y otras al respecto serán temas que abordaremos en las conclusiones.

5.3.3 La Universidad Popular⁹⁰

Analicemos, por último, el otro gran altavoz que Michel Onfray utiliza para llegar a la gente, en concreto a las clases populares: la Universidad Popular. La puesta en práctica de una filosofía consecuente con los actos, en palabras del propio Onfray, hace necesaria la tarea de “evitar ese doble escollo... el filósofo lo es veinticuatro horas al día” (*Fuerza* 68). Él mismo hubo de darse cuenta de esto, ya que abandonó su puesto en un instituto de educación secundaria religioso para fundar una Universidad Popular gratuita. Como los

⁹⁰ En la actualidad, Onfray ha fundado dos Universidades Populares: primero la Universidad Popular de Caen, en 2002. V. La web (<http://upc.michelonfray.fr/>) donde se puede encontrar información de todo tipo sobre la gestión, la participación o los seminarios. Más tarde, la Universidad Popular del gusto de Argentan (en 2006). V. La web (<http://upa.michelonfray.fr/>).

epicúreos, que ejercían la filosofía fuera de los espacios políticos griegos por rechazo a ellos —recluidos en el “caparazón de la amistad” (Daraki 60) de su Jardín—, o los kínicos, que se reunían en el *Cinosarges* —un gimnasio extramuros de Atenas—, Onfray decide sacar su Universidad al margen de lo académico, con una concepción del espacio diferente. Por ello, las clases que nuestro autor imparte (libre y gratuitamente) a todo público que quiera asistir tienen lugar en cafeterías, librerías, bibliotecas o teatros.

La idea de volver a establecer o refundar una Universidad Popular⁹¹, así como su puesta en práctica, lo llevan a escribir *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad Popular*. En ella, distinguimos varias partes, que tienen que ver con el proyecto llevado a cabo en Caen a partir del año 2002: 1) Realiza una crítica feroz sin dejar títere con cabeza en lo que a la filosofía académica en Francia se refiere. 2) Habla sobre el método⁹² con el que se lleva a cabo la historiografía de la filosofía (idealista, platónico) y propone una historiografía alternativa materialista y hedonista. 3) A partir de esa reelaboración de la historia de la filosofía —que da lugar a su Contrahistoria—, fundamenta una serie de cursos gratuitos cuya metodología (en forma de seminario) pone en práctica dentro de su universidad.

En términos más claros, “la filosofía ha perdido su público: el de los filósofos antiguos que se dirigían a los carpinteros, a los vendedores de pescado, a los alfareros y a otros trabajadores” (*Comunidad* 110). Esos filósofos a los que se refiere son sus maestros antiguos (de hecho, los nombra: Diógenes y Aristipo), y el espacio que reivindica tiene que ver más con el Jardín de Epicuro que con la Academia de Platón. Su proyecto es *underground*, primero porque trata una filosofía que marcha cronológicamente paralela a la oficial pero escondida y segundo, porque su Universidad se articula en contraposición a la oficial aunque coetánea a ella.

6 Conclusiones

Durante este ensayo se ha pretendido un acercamiento a un filósofo contemporáneo, Michel Onfray, a través de uno antiguo, Diógenes de Sinope, a quien el primero considera uno de sus grandes maestros. Sobre Onfray, hemos podido observar algunas características que demuestran de sobra por qué es un autor interesante para el estudio en nuestro país: en primer lugar, ambiciona una vida coherente con su pensamiento; es decir, su mayor objetivo es vivir una vida filosófica. En segundo lugar, siempre es alentador observar

⁹¹ La primera fue fundada, como hemos visto en páginas superiores, por Georges Deherme en el s.XIX.

⁹² Ver método en *La comunidad filosófica*.

como un doctor en filosofía acomete sin reparos contra la academia, pues esto puede servir como incentivo para mejorar las instituciones en la que nos encontramos. En tercer lugar, el hecho de que un filósofo sea una figura tan mediática en el país francés puede servirnos para ver qué cosas podemos traer, adaptar o probar en el nuestro, con el fin de hacer ver a todos cuán valiosos son los estudios de humanidades. Por último, podríamos resaltar la creatividad con la que afronta el saber filosófico, haciéndolo accesible e interesante a muchísimas personas (algunos de sus libros son *best sellers*). Algunos le reprocharán que sea un autor de divulgación (con todo el carácter peyorativo de la palabra), pero ¿acaso intentar llegar a la mayor cantidad de gente posible es un defecto? No lo creo. Podemos dar un paso adelante y ver positivamente las fórmulas que Onfray propone (como otros tantos en España ya intentan) o directamente le colocamos el calificativo de divulgador y nos dedicamos a otros menesteres (académicos, supongo).

Por otro lado, encontramos al sabio de Sinope. Un personaje que parece ser rechazado por todos, tanto por filósofos como por no filósofos y que, al final, poco sitio encuentra. Podríamos proponer tomarlo como adalid de las humanidades, hoy que tantas armas necesitamos para defendernos de aquella tecnocracia a la que nos referíamos al inicio de este trabajo. Diógenes es intrépido, independiente, contestatario y satírico. A quien no gusta es porque teme ser “el otro” en esas anécdotas en las que el perro participa (el poderoso, el gregario, el fiel seguidor, el ortodoxo o el irreflexivo). Diógenes es el *perroflauta* por excelencia, el ilustre líder diacrónico. Vivimos en tiempos donde se hace más necesario que nunca reflexionar sobre nuestra servidumbre, plantearnos nuevas formas de lucha e intentar hacernos fuertes en la crítica sobre la realidad alienante que nos rodea. Debemos plantearnos si queremos seguir caminando detrás del rebaño camino del teatro o si, por el contrario, aun a riesgo de ser vituperados por los caminantes, cambiamos radicalmente de sentido.

Entraba en el teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida» (D.L. VI 64)

Bibliografía.

Fuentes primarias

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de filósofos ilustres*, C. García Gual (trad.). Madrid: Alianza.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
- 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. (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 comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad Popular*, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa (ed. or. París: Galilée, 2004).
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, L. Freire (trad.). Manifiesto hedonista. Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- 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).

Fuentes secundarias

- Arnáiz, G. (2007). “Relevancia de las aportaciones de Pierre Hadot y Michel Onfray para la filosofía práctica”. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, nº 52, pp. 19. Extraído el 20/VI/2016 desde <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/arnaiz52.pdf>.
- Audi, R. (ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*, H. Marraud y E. Alonso (trads.). Madrid: Akal.
- Baldacchino, A. (2014). *Diogène le Cynique. Fragments Inédits*. París: Autrement Éditions (ed. or.).
- Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.). (2000). *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral (ed. or. California: University of California Press, 1996).

- Branham, R. B. “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 111-142.
- Brotos, X. (2006). “Entrevista a Michel Onfray, filósofo hedonista”. *Astrolabio*, nº2, pp. 1-6. Extraído el 20/VI/2016 desde <http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos2/Brotos.Onfray.pdf>.
- Cappelletti, A. (1990). *Notas de filosofía griega*. Venezuela: Universidad Simón Bolívar y el Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela (ICIV).
- Cappelletti, A. (2010). *La ideología anarquista*. Barcelona: El grillo libertario.
- Contre Courant. (2016). Cara a cara entre Alain Badiou y Michel Onfray, [Vídeo de Youtube]. Extraído el 26/VI/2016 desde <https://www.youtube.com/watch?v=s64XtjV5WVo>.
- Daraki, M. “Los cínicos”, en Daraki, M. y Romeyer-Dherbey, G. (1996). *La filosofía helenística: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, pp. 7-16.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Develey, A. (2016, marzo 21). “Le philosophe Michel Onfray crée sa propre Web TV”. *Le Figaro culture*, extraído de <http://www.lefigaro.fr/culture/2016/03/21/03004-20160321ARTFIG00157-le-philosophe-michel-onfray-cree-sa-propre-web-tv.php>.
- Dión Crisóstomo. (1988). *Discursos*, G. Cerro y G. Morocho (trads.). Madrid: Gredos.
- Dorandi, T. (ed.). (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dudley, D. R. (1937). *A History of Cynicism from Diógenes to the Sixth Century A.D.* Londres (ed. or.).
- Dumont, J.P. (1989). “Des paradoxes à la philodoxie, être cynique ou pas”. *L’âne*, nº 37.
- Élisabeth Kapnist (dir.).(2009).*Michel Onfray. Philosophe, ici et maintenant* [DVD]. Frémeaux & Associés. Video en Youtube. Extraído el 18/VI/2016 desde <https://www.youtube.com/watch?v=WHKCof9n8>
- Fallas López, L. (1999). “Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y Cirenaicos”. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, nº93, pp. 385-393.
- Festival SOS 4.8. (2009). Michel Onfray, [Vídeo de Youtube]. Extraído el 26/VI/2016 desde <https://www.youtube.com/watch?v=NE3GaUoRotM>.
- Flores-Junior, O. (2011). “Reseña: *La Répulique de Diogéne*”. *Kléos*, nº15, pp. 141-198
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- France 2. (2015). Entrevista a Michel Onfray, [Vídeo de Youtube]. Extraído el 26/VI/2016 desde <https://www.youtube.com/watch?v=s0tKeo80bX4>.
- García Jurado, F. (2014). “Historia frente a Estética, autor frente a lector”, en proyecto de investigación *Tradición clásica: teorías y estéticas de la modernidad*. Congreso internacional de Estudios Clásicos. UNAM (México).
- García Gual, C. (1987). *La secta del perro*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. “La actualidad de los cínicos”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp.1-10.
- Ginzo Fernández, Arsenio. (1996). “Los antiguos y los modernos. D. Diderot”. *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, nº8, pp. 51-100.
- Goulet-Cazé, M.O. “La religión y los primeros cínicos”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 69-111.
- Goulet-Cazé, M-O. (1986). *L'Ascése cynique VI, 70-71. Un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Grimal, P. (2010). *Diccionario de mitología griega y romana*, Francisco Payarols (trad.). Barcelona: Paidós.
- Guren, L. “Los animales”, en Singer, P. (1995). *Ética aplicada*. Madrid: Alianza, pp. 469-483.
- Hardwick, L. (2003). *Reception Studies. Col. Greece and Rome New Surveys in the Classics*. London: Oxford University Press.
- Hardwick, L. y Stray, C. (eds.). (2011): *A companion to classical receptions*. London: Oxford University Press.
- Hegel, G.F. (1990). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Madrid: Aguilar.
- Institut Français. (2016). La noche de la filosofía, [web]. Extraído el 26/VI/2016 desde <http://www.institutfrancais.es/madrid/libro-y-debates/noche-de-la-filosofia>.
- La Repubblica*. (2015). *Entrevista a Michel Onfray*. Extraído el 26/VI/2016 desde <http://mo.michelonfray.fr/entretiens/7-janvier-2015-itw-pour-le-quotidien-italien-la-repubblica/>.
- Long, A.A. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 45-69.
- López Cruces, J. L. “Cuerpo cínic, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes”, *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas* (en prensa).
- López Cruces, J. L. ”Diógenes, ciudad sin ley”, en Pociña, A. y García, J.M. (2015). *Hombres notables en Grecia y Roma, Vol. V*. Granada: EUG, pp. 177-194.

- Luciano de Samosata. (2010). *Diálogos cínicos*, Guzmán, C. (trad.). Madrid: Alianza.
- Márquez Osuna, F. (2010). “Aportaciones de Michel Onfray al quehacer filosófico contemporáneo”. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, nº69, pp. 1-9. Extraído el 10/IV/2016 desde <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/marquez69.pdf>.
- Martines, C. (2010). “Ateísmo posmoderno: análisis y crítica de sus argumentos”. *Davar Logos*, nº9/2, pp. 195-205.
- Marx, K. (1986). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Masslow, A. (1945).”Una teoría de las necesidades básicas”. *Psychological Review*, nº50, 370-396.
- Michel Onfray. (2016). *Le monde selon Michel Onfray*, [Programa de radio].Extraído el 26/VI/2016 desde <http://www.franceculture.fr/emissions/le-monde-selon-michel-onfray>.
- Moles, J.L. “El cosmopolitismo cínico”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 142-163.
- Monterfiori, S. (2015). Corriere della sera: Entrevista a Michel Onfray. Extraído el 26/VI/2016 desde <http://mo.michelonfray.fr/entretiens/7-janvier-2015-itw-pour-le-quotidien-italien-la-repubblica/>.
- Niehues-Pröbsting, H. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 430-475.
- Nietzsche, F. (1979). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1995). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: RBA Editores.
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Ossorio, M. *Diccionario de Ciencias Jurídicas Políticas y Sociales* (n. d.). Extraído el 1/VI/2016 desde https://conf.unog.ch/tradfraweb/Traduction/Traduction_docs%20generaux/Dictionario%20de%20Ciencias%20Juridicas%20Politicas%20y%20Sociales%20-%20Manuel%20Ossorio.pdf.
- Paquet, L. (1975). *Les Cyniques Grecs: Fragments et témoignages*. Ottawa: U. Ottawa (ed. or.).
- Pavis, P. (1984). *Diccionario del teatro: Dramaturgia, estética y semiología*. Barcelona: Paidós.
- Pérez Cortés, S. (2004). *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México D.F: Siglo XXI.
- Plutarco. (1987). *Moralia*, tomo V. London: Harvard University Press.

- Porter, J.I. “La filosofía de Aristón de Quíos”, en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 208-251.
- Pradas, J. (2009). “Libertinaje filosófico: Michel Onfray, Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía, III”. *Astrolabio*, nº. 9, pp.248-253
- Racionero, L. (2010). *Filosofías del Underground*. Barcelona: Anagrama.
- Ramírez, J. J. (2006). *Historia del arte IV: El mundo contemporáneo* (1997). Madrid: Alianza.
- Ramón Palerm, V. (2009). “Pródico y el hedonismo: pasajes antiguos de controversia moderna”. *Myrtia*, nº24, pp. 51-59.
- Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press
- Rossi Landi, Ferruccio (1970), *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Roszak, T. (1980). *El nacimiento de una contracultura* (7ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Rubio, C. (2014). “Entrevista a Michel Onfray: En la universidad nos enseñan una filosofía que no es practicable”. *Revisa de occidente*, nº398-399, pp. 163-176.
- Schenk, H.G. (1983). *El Espíritu de los románticos europeos: Ensayo sobre historia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Shmueli, E. (1970). “Modern Hippies and ancient cynics: a comparison of philosophical and political development and its lessons”. *Cahier d'histoire mondiale*, 12, pp. 490-512.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*, Vega, M. (trad.). Madrid: Siruela (ed. or. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983).
- Sófocles. (1992). *Edipo Rey*, F. Adrados (trad.). Madrid: Ediciones clásicas.
- Sólo algo de filosofía*. (2016). Michel Onfray, [Canal de Youtube]. Extraído el 26/VI/2016 desde https://www.youtube.com/channel/UCfzbr8s1O2eUI_yvEmENeoA.

Apéndices

Apéndice I: Sumario de anécdotas kínicas

El siguiente Apéndice es una forma de material complementario del *corpus* cínico expuesto en el trabajo. A partir de él, podremos encontrar anécdotas ya citadas, otras más completas, fragmentos íntegros sobre sus prácticas e, incluso, trabajos artísticos posteriores que forman parte de su tradición y recepción. Asimismo, emplearemos un doble tipo de letra con el fin de diferenciar las fuentes y los comentarios que este trabajo pueda aportar: la letra más grande corresponde a las fuentes; la letra más pequeña será utilizada para las aclaraciones o interpretaciones de dichas fuentes.

1. Crear moneda falsa

D.L. VI 20: “él mismo (Diógenes) confiesa...que había alterado la acuñación de moneda”.

D.L. VI 21: “Otros cuentan que su padre le encargó de la moneda y él la falsificó”.

Diversos autores de suma importancia han resaltado el carácter trasgresor de dicha acción desde el punto de vista espiritual. Goulet-Cazé (1986), por ejemplo, interpreta esta acción como una manera de probar que los valores sociales admitidos no son más que valores falsos “perjudiciales para aquel que los acata” (p.207). Del mismo modo, Leonce Paquet (1975) ve en esta acción una muestra de cómo “derribar los valores establecidos” (p.59). No obstante, planteo una hipótesis distinta aunque no excluyente: Si leemos otras líneas del relato de DL sobre el sabio de Sinope, dice esto:

D.L. VI 56: “A uno que le censuraba por haber falsificado la moneda, le dijo: «Hubo una vez una época en que yo era como tú ahora; pero como yo soy ahora, tú no serás jamás». Y a otro que le hacía el mismo reproche le replicó: «También antes me meaba encima, pero ahora no»”.

Es este pasaje el que me lleva a pensar que esa primera etapa de su vida no es más que un hecho existencial que lo lleva hacia su kinismo. Quizá el perro pretendiera enriquecerse de modo avaro y ese acto se trate de un “cinismo vulgar” que a posteriori le haga reflexionar sobre la necesidad de un cambio de rumbo, que lo llevaría a ser discípulo del malencarado Antístenes. Podemos interpretar la anécdota como una suerte de *bildungsroman* o historia de evolución de su personalidad, al más puro estilo Herman Hesse.

2. Sobre cómo llegó a ser Antístenes maestro de Diógenes

D.L. VI 21: “Al llegar a Atenas entró en contacto con Antístenes. Aunque éste trató de rechazarlo porque no admitía a nadie en su compañía, le obligó a admitirlo por su perseverancia. Así una vez que levantaba contra él su bastón, Diógenes le ofreció su cabeza y dijo: « ¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me

aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante ». Desde entonces fue discípulo suyo”.

3. Sobre su semblanza (su aspecto)

D.L. 22-23: Diógenes “fue el primero en doblarse el vestido según algunos por tener necesidad incluso de dormir en él. Y se proveyó de un morral, donde llevaba sus provisiones, y acostumbraba usar cualquier lugar para cualquier cosa, fuera comer, dormir o dialogar. En ocasiones decía, señalando el Pórtico de Zeus y el camino de las procesiones, que los atenienses los habían decorado para que él viviera allí. Comenzó a apoyarse en un bastón cuando cayó enfermo. Pero después lo llevaba en toda ocasión, no sólo en la ciudad, sino también en sus vagabundeos iba con él y con su hato. Había encargado una vez a uno que le buscara alojamiento. Como éste se retrasara, tomó como habitación la tina que había en el Metroon”.



Lám. 1 Jean-Léon Gérôme. *Diógenes* (1860). The Walters Art Museum (Baltimore, USA)



Lám. 2 John Williams Waterhouse. *Diógenes* (1882). Art Gallery of New South Wales.

Las dos pinturas anteriores, una de Gerôme y la otra de Waterhouse, pertenecen al siglo XIX. Están elaboradas por dos pintores de países y escuelas diferentes; sin embargo, apreciamos varios elementos comunes: la tinaja o ánfora donde habita Diógenes, el candil con el que buscaba al hombre, el palio (vestido), la ausencia de calzado, y el rechazo de la compañía humana.

Sobre los autores, Gerôme (Lámina 1) fue un pintor francés academicista y miembro de la Academia de Bellas Artes. Por otro lado, Waterhouse (Lámina 2) fue un conocido miembro de la SPR, la Sociedad Prerrafaelita, de la cual sabemos que sus autores se interesaron por representar escenas de la Grecia Antigua pero incluyendo elementos de otras culturas e incluso de la de su época (híbridos). Asimismo, encontramos que ambos artistas pertenecieron a la Royal Academy inglesa.

D.L. VI 102: “Su vestimenta (la de Menedemo) era ésta: una túnica grisácea hasta los pies, ceñida con un cinto púrpura, un gorro arcádico sobre su cabeza que llevaba

bordados los doce signos del zodiaco, coturnos trágicos, una barbaza enorme y un báculo de madera de fresno en la mano”.

4. Autonomía y ascesis

D.L. VI 70: Diógenes “decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal”.

D.L. VI 22: “Observando (Diógenes) a un ratón que corría de arriba abajo...sin anhelar ninguna de las cosas que pasan por deseables” abrazó su estilo de vida autónoma”.

D.L. VI 37: “Al observar (Diógenes) una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: «Un niño me ha aventajado en sencillez». Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan”.

D.L. VI 23: “Durante el verano, (Diógenes) se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores”.

5. Hedonismo

D.L. VI 69: Diógenes “acostumbraba a realizar en público tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita” y cuando le reprochaban su actitud se defendía diciendo “que si comer no es malo, tampoco lo es en el *ágora*”.

D.L. VI 46: Diógenes decía que “¡ojalá fuera posible frotarse también⁹³ el vientre para no tener hambre!”.

D.L. VI 5: “Al preguntarle (a Antístenes) qué era la mayor dicha entre los humanos, dijo: «El morir feliz»”.

6. Negación de todo poder

D.L. VI 38: “Cuando tomaba el sol en el Cráneo (Diógenes) se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra»”.

⁹³ Refiriéndose a la masturbación que estaba llevando a cabo.



Lám. 3 María Marcopoulou (Fotografía: 2014). *Diógenes y Alejandro*. Corinto.

En la estatua, se aprecia (por el gesto de la mano de sinopense) que Diógenes le está pidiendo a Alejandro Magno que se aparte para poder seguir tomando el sol. Esta representación de la anécdota es la que mejor congenia con mi forma de entender esa escena: ambos personajes se presentan, de acuerdo con su actitud postural, con arrogancia, con superioridad moral con respecto al otro.



Lám. 4 Pierre Puget. *Alexandre et Diogène* (1671-1689). Musée du Louvre (París).

D.L. VI 60: “Acudió una vez Alejandro hasta él y le dijo: «Yo soy Alejandro el gran rey».

Repuso: «Y yo Diógenes el Perro»”.

D.L. VI 68: “Dijo Alejandro“«¿No me temes?», (Diógenes) le dijo: «¿Por qué? ¿Eres un

bien o un mal?». Como él respondió: «Un bien», dijo: «¿Pues quién teme un bien?»”.

D.L. VI 43: Filipo II de Macedonia “le preguntó (a Diógenes) quién era, y contestó: «Un

observador de tu ambición insaciable»”.

D.L. VI 45: “A uno que elogiaba como feliz a Calístenes y comentaba que participaba de

la espléndida vida de la corte de Alejandro, (Diógenes) le replicó: «No es más que un infeliz, que come y cena cuando le parece bien a Alejandro»”.

D.L. VI 58: “Platón, al verle (a Diógenes) lavar unas lechugas, se le acercó y en voz baja le dijo: «Si adularas a Dionisio, no lavarías lechugas». Y él respondió igualmente en voz baja: «Y si tú lavaras lechugas no adularías a Dionisio»”.

La tradición de la anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro ha sufrido, en algunos casos, una tergiversación. En la obra sobre mármol que se encuentra justo encima de este párrafo, podemos observar un cambio con respecto a la estatua en Corinto: la mano de Diógenes. En esta efigie, la mano del sabio ateniense parece sólo pedir limosna al poderoso Alejandro Magno; mientras que, en la anterior, Diógenes interpela al rey macedonio a que se aparte para que el sol pueda llegarle.

7. Materialismo

D.L. VI 40: “Platón dio su definición de que «el hombre es un animal bípedo implume» y obtuvo aplausos. Él (Diógenes) desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: «Aquí está el hombre de Platón». Desde entonces a esa definición se agregó «y de uñas planas»”.

D.L. VI 53: “Cuando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la «mesidad» y la «tazonez», (Diógenes) dijo: «Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez»”.

D.L. VI 73: Diógenes “incluso comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos”.

D.L. VI 41: Diógenes “se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: «Busco un hombre»”.

Una burla a Platón y su idealismo conceptual. Diógenes creía que sólo había hombres, no el hombre.



Lám. 5 Jacob Jordaens. *Diogenes Searching for an Honest Man* (1642). Gemäldegalerie Alte Meister (Dresde).



Lám. 6 F. Schönitzer (Fotografía: 2012). Estatua de Diógenes de Sinope. Sinope (Turquía).

Ambas imágenes representan a Diógenes buscando un hombre. Se trata de una de las anécdotas más llevadas a las artes plásticas.

D.L. VI 43: “A los que se angustiaban por sus sueños, (Diógenes) les reprochaba no ocuparse de lo que hacían en la vigilia, pero preocuparse gravemente de lo que fantaseaban dormidos”.

D.L. VI 68: “Al ser preguntado (Diógenes) si la muerte es un mal, contestó: «¿Cómo va a ser un mal, si cuando está presente no la sentimos?»”.

8. Crítica del nomos

D.L. VI 71: Diógenes “no hacía ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad”.

D.L. VI 76: “Se dice que (Diógenes) murió tras haber vivido cerca de noventa años. Acerca de su muerte se cuentan versiones diversas. Pues unos refieren que, después de haberse comido un pulpo vivo, tuvo un tremendo cólico y murió a consecuencia de éste”.

D.L. VI 58: “Al reprocharle (a Diógenes) que comía en medio del ágora, repuso: «Es que precisamente en medio del ágora sentí hambre»”.

9. Contra el matrimonio

D.L. VI 29: Diógenes “elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban”.

D.L. VI 54: “cuando le preguntaban (a Diógenes) sobre cuál es el momento oportuno para

casarse, dijo: «Los jóvenes todavía no, los viejos ya no»».

D.L. VI 72: Diógenes decía que “las mujeres debían ser comunes, sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera con la que lo persuadiera a él. Por eso también los hijos habían de ser comunes”.

La parte subrayada de esta declaración atribuida a Diógenes ha sido corregida a través de los estudios de Tiziano Dorandi (2013). El texto que hemos citado en este trabajo (Gual)—“con la que había persuadido”— es anterior a la publicación de Dorandi, por lo que esta parte la hemos completado con la del autor citado. Asimismo, la trascendencia de la aportación de Dorandi es enorme, puesto que da a la cita un carácter igualitario con el sexo femenino. La corrección convierte la declaración de Diógenes en una cita feminista libertaria, al más puro estilo Onfray.

10. Cosmopolitismo

D.L. VI 72). “Diógenes decía que sólo hay un gobierno justo: el del universo”.

D.L. VI 1). “Antístenes, desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes”

D.L. VI 12: Antístenes: "hay que prestarle más atención a un hombre virtuoso que a un pariente"

D.L. VI 63: “Preguntado que de dónde era, (Diógenes) respondió: «Cosmopolita»”

D.L. VI 49: “Y otra vez, cuando uno le dijo (a Diógenes): «Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad»”

D.L. VI 4: “Como uno le reprochaba una vez (a Antístenes) que no era hijo de dos personas libres, dijo: «Tampoco de dos luchadores, pero yo soy un luchador»”.

11. Antiritualistas

D.L. VI 73: “No creía que fuera nada impropio llevarse cualquier cosa de un templo”.

D.L. VI 4: “Cuando en cierta ocasión se iniciaba en los misterios órficos, al decir el sacerdote que los iniciados en tales ritos participan de muchas venturas en el Hades, replicó (Antístenes): «¿Por qué entonces no te mueres?»”.

12. Anticapitalistas

D.L. VI 50: “el amor al dinero es la patria de todos los males”

D.L. VI 35: “Decía que las cosas de mucho valor se compran por nada y viceversa: pues una estatua se vende por tres mil dracmas y un cuartillo de harina por dos monedas de cobre”.

D.L. VI 86: Crates dijo: “Poseo todo cuanto aprendí y medité y los venerables preceptos de las Musas. Lo demás, mucho y magnífico, lo arrebató la ilusión”

D.L. VI 86: “También dijo que de la filosofía había sacado: «un cuartillo de lentejas y el no preocuparme por nada»”.

D.L. VI 95: “Decía (Metrocles) que de las cosas unas se adquieren comprándolas con dinero, como una casa, y otras, con tiempo y dedicación, como la educación”.



Lám. 7 Sivalios (Fotografía). *Un perro griego en su casa predilecta* (2010). www.flickr.com, s.v. Sivalios.

13. Libertarias y anarquistas

D.L. VI 45: “Al contemplar (Diógenes) una vez a los hieromnémones de un templo llevar detenido a uno de los sacristanes que había robado un copón, exclamó: «Los grandes ladrones han apresado al pequeño»”

Ibn Hindū, Diógenes, n.º478 en Baldacchino, 2014: 297-299: “Vio (Diógenes) a un policía golpeando a un ladrón y llevándolo a rastras, y dijo: «¡Maravilla de las maravillas! ¡Un ladrón que actúa en público llamando al orden a un ladrón que actúa en secreto!»”.

14. Crates e Hiparquía

D.L. VI 96: “Los dos eran de Maronea. Efectivamente, se enamoró de Crates, tanto por sus palabras como por su conducta, al tiempo que no prestaba ninguna atención a los que la cortejaban, ni a su riqueza, ni a su nobleza ni a su hermosura. Para ella sólo existía Crates. Incluso amenazó a sus padres con el suicidio, si no la entregaban a él. Crates entonces fue llamado por los padres para disuadir a la joven y hacía todo lo posible para ello. Al final, como no la convencía, se puso en pie y se desnudó de toda su ropa ante ella, y dijo: «Éste es el novio, ésta tu

hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos»”.

D. L. VI 96: Crates, “que había hecho lo posible por disuadirla de ello, finalmente, se desnudó delante de ella y le dijo: “«Éste es el novio, ésta tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos»”.

D.L. VI 97: “La joven hizo la elección y, tomando el mismo hábito que él, marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público y asistía a los banquetes”.



Lám. 8 Autor desconocido (s. I). *Crates e Hiparquía*. Jardín de Villa Farnesina, Museo delle Terme (Roma)

15. Feminismo

D. L. VI 12: Decía Antístenes que “la virtud del hombre y la de la mujer es la misma”.

16. Anécdotas descaradas

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

D.L. VI 7: (Antístenes) “Se burlaba de Platón por creerle henchido de vanidad”.

D.L. VI 7: En otra ocasión (Antístenes) fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado, dijo: «Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad»”.

D.L. VI 25 “También otra vez que (Diógenes) estaba comiendo higos secos se topó con Platón y le dijo: «Puedes participar». Cuando éste tomó algunos y se los comía, exclamó: «¡Participar dije, no zampártelos!»”.

D.L. VI 29: “Siendo vendido (Diógenes) como esclavo, le preguntaron qué sabía hacer. Respondió: «Gobernar hombres»”.

Una anécdota que muestra cuán de irracional le resultaba a Diógenes la distinción libre-esclavo.

D.L. VI 32: “Al invitarle uno (a Diógenes) a una mansión muy lujosa y prohibirle escupir, después de aclararse la garganta le escupió en la cara, alegando que no había encontrado otro lugar más sucio para hacerlo”.

D.L. VI 32: “Como una vez exclamara (Diógenes): «¡A mí, hombres!», cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón, diciendo: «¡Clamé por hombres, no desperdicios!»”.

D.L.VI 59: “Regresaba (Diógenes) de Esparta a Atenas, y uno le preguntó: «¿De dónde y adonde?»». Respondió: «De la habitación de los hombres a la de las mujeres»”.

D.L. VI 60: “Al preguntarle (a Diógenes) por qué se llamaba «perro», dijo: «Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados»”).



Lám. 9 Miguel Ángel. *La escuela de Atenas*, Miguel Ángel (1509-1511). Musei Vaticani (Roma).

El cuadro de Miguel Ángel muestra a numerosos filósofos y pensadores clásicos. Por ejemplo, encima de Diógenes (que viste de azul y está recostado sobre los escalones) encontramos a Aristóteles y a Platón. El antiguo cínico, frente a la muchedumbre que comenta y discute con celeridad, se muestra tranquilo, en soledad, despreocupado por ese ajetreo. Diógenes lee un papiro ajeno a toda conversación; la presencia del sabio en esta obra parece una pantomima del desapego y la independencia.

17. Anécdotas que denotan una gran personalidad

D.L. VI 3: “Al enterarse una vez (Diógenes) de que Platón hablaba mal de él, dijo: «Es propio de un rey obrar bien y ser calumniado»”.

D.L. VI 94: “Como una vez en medio de un ejercicio de lectura en la escuela (A Metrocles) se le escapó un pedo, se había encerrado en su casa abatido por la desesperación, con la intención de dejarse morir de desánimo. Al enterarse Crates, llamado para socorrerlo, acudió a su casa, después de hartarse a propósito de lentejas, y trababa de persuadirle con sus razonamientos de que no había hecho nada feo; pues habría sido un milagro impedir la salida de los

gases de acuerdo con el proceso natural. Al fin, echándose unos pedos, le convenció, aportando el consuelo con la similitud de las acciones”.

Aquí podemos interpretar la acción de Crates como una puesta en acción de esa táctica de Foucault de dejar en evidencia las convenciones hasta que dejen de tener sentido.

18.Sobre la amistad.

D.L. VI 6: “La convivencia en concordia de los hermanos afirmaba (Diógenes) que era más segura que cualquier muro”.

19.Sobre su heterodoxia.

D.L. VI 8: “Aconsejaba (Antístenes) a los atenienses nombrar por decreto caballos a los asnos”.

D.L. VI 64: Diógenes “entraba en el teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida».

20.Sobre el desprecio del *themistón* y de ciertos tabúes.

Veamos la tabla la titulada “La herencia cínica del estoicismo” donde María Daraki expone ordenadamente a partir de diversas fuentes:

Daraki 9: 1. Los Sabios compartirán las mujeres, y el primero que llegue usará de la primera que encuentre (SVF, I, 269). 2. La homosexualidad no es un mal (I, 249). 3. No hay diferencia alguna entre las relaciones homosexuales y las heterosexuales, femeninas o masculinas. Tan convenientes son unas como otras (I, 250,252, 253). 4. El Sabio podrá unirse a su hija si las circunstancias lo piden (III, 7 43). 5. Cualquiera podrá unirse a su madre, a sus hijas, a sus hijos; el padre podrá unirse a su hija, el hermano a su hermana (III, 745). 6. Cualquiera podrá unirse a su madre, a su hija, a su hermana (III, 753). · 7. No es vergonzoso frotar con el miembro el sexo de la propia madre. A propósito de Edipo y de Yocasta, Zenón dice que no es vergonzoso dar friegas a la madre de uno si está enferma ni tampoco darle masajes para proporcionarle placer y curarla del deseo. Entre servirse de la mano para darle masajes o del miembro para aliviarla, no hay diferencia. (I, 256). 8. Debemos tomar como ejemplo a las bestias y considerar que nada de lo que hacen es contrario a la naturaleza. Así, no tiene nada de reprehensible emparejarse en los templos, acostarse o morir en ellos (III, 753). 9. No hay ningún mal en vivir con una prostituta ni en vivir

del trabajo de una prostituta (III, 755). 10. Diógenes, que se masturbaba en público, es digno de elogio (III, 706). 11. Se comerá carne humana si las circunstancias lo piden (I, 254). 12. Crisipo dedica mil versos a aconsejar que se coma a los muertos (I, 254). 13. No sólo se comerá a los muertos, sino incluso la propia carne en el caso de perder algún miembro, para que así se convierta en parte de otro de nuestros miembros (HI, 748). 14. Se comerá a los hijos, a los amigos, a los padres y a la esposa muertos (III, 749). 15. Se tratará el cadáver de los padres como a cabellos o uñas cortados; y si las carnes son comestibles, se servirá uno de ellas como de un alimento, y comerá sus propios miembros amputados (IH, 752). 16. Los hijos cocerán y comerán a su padre, y si alguno de ellos se negara a hacerlo, será a su vez devorado (I, 254). 17. Los hijos llevarán a sus padres al sacrificio y se los comerán (III, 750).

Dice la autora, respecto a estos transgresores alegatos, que “la subversión cínico-estoica invierte todos los emblemas de la especificidad humana y «deconstruye» las normas tradicionales de una manera muy precisa” (*ibid.*).

21. Sobre la muerte de Diógenes

D.L. VI 76-77: “Acercas de su muerte se cuentan versiones diversas. Pues unos refieren que, después de haberse comido un pulpo vivo, tuvo un tremendo cólico y murió a consecuencia de éste. Otros dicen que fue por contener su respiración. Otros dicen que, cuando trataba de repartir un pulpo entre unos perros, le mordieron en un tendón de la pierna y cayó al suelo.”

D.L. VI 79: “Algunos dicen que, al morir, encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él, o que le arrojasen a un hoyo y le echaran encima un poco de polvo”.

Jerónimo, *Contra Joviniano* II 14, en Baldacchino, 2014: 297-299: “La virtud y la moderación de éste (de Diógenes) las revela también su muerte. Cuando se dirigía, ya viejo, a los Juegos Olímpicos, que se celebraban en Grecia con gran afluencia de público, se cuenta que durante el trayecto le entró fiebre y se recostó al borde del camino. Cuando sus amigos quisieron llevárselo en acémila o en carro, no dio su consentimiento, sino que, pasando a la sombra de un árbol, dijo: «Marchaos, por favor, y proseguid vuestro camino al espectáculo: esta noche me proclamaré vencedor o vencido. Si logro vencer la fiebre, acudiré a los juegos; si me vence la fiebre, descenderé a los Infiernos». Y allí, durante la noche, con la garganta obturada, se dice no tanto que murió

como que rechazó la fiebre juntamente con la muerte”.

22. Opiniones sobre los cínicos antiguos

D.L. VI 53: “Cuando a Platón le preguntaron: «¿Qué te parece Diógenes?», respondió: «Un Sócrates enloquecido»”.

D.L. VI 32. “Alejandro había dicho que, de no ser Alejandro, habría querido ser Diógenes”.

El número de anécdotas que unen a Alejandro Magno con Diógenes de Sinope son numerosas. Las anteriormente expuestas (“apártate que me quitas el sol”, “no te temo”, etc.) unidas a esta última nos hacen preguntarnos por qué toleraba uno de los hombres más poderosos de todos los tiempos esta actitud irreverente. Michel Foucault (2004) cree que se debe al contrato *parresíastico* que une a ambos y que significa que el monarca necesita la aprobación del sabio y del filósofo para reafirmarse (pp. 157-174).

23. Kinismo y Cinismo vulgar en una imagen



Lám. 10 Sir Henry Landseer. *Alexander and Diogenes* (1848). Tate Gallery Colection (Reino Unido)

Esta última obra que presentamos pertenece a Landseer y fue elaborada en el s. XIX. El encuentro entre el rey y el cínico antiguo es aquí el encuentro entre dos perros. Uno de raza, con un collar militar, rodeado de aduladores y con una actitud altanera; mientras que el otro, zarrapastroso y cobijado en una tinaja, muestra una actitud contestataria que se ve reflejada en esa para apoyada con despreocupación. El cuadro se erige como una denuncia del cinismo vulgar militar y del poder que se siente superior.

Apéndice II: Catálogo de filósofos que han influido en Michel Onfray

Este apéndice se presenta como un instrumento para completar, sobre todo, el § 3 dedicado a Michel Onfray; concretamente, esa parte en la que hablábamos de las influencias intelectuales en el autor. La información sobre los autores será obtenida de diferentes fuentes, algunas del propio Onfray, que citaremos al final de cada reseña.

Por orden alfabético:

Aristipo de Cirene (435-350 a. e. c.): Fundador de la escuela cirenaica. El placer para Aristipo parece consistir en la sensación de placer, sin incluir otros estados psicológicos conexos. Deberíamos orientarnos hacia el placer (aunque no todo el mundo lo hace), como se ve claramente a partir de su búsqueda natural durante la infancia, antes de que seamos capaces de elegirlo de forma deliberada. La felicidad, que es entendida como la suma de una serie de placeres particulares, es preferible sólo por los placeres particulares que la constituyen, mientras que éstos sí que son preferibles por sí mismos. Los cirenaicos no se ven comprometidos, en consecuencia, por la optimización del placer a lo largo de la vida, sino sólo con los placeres particulares, y por tanto no se ven obligados a optar por el abandono de un placer ante la perspectiva de incrementar la cantidad final (DAF, s.v. Aristipo).

Camus, Albert (1913-1960): novelista de inspiración filosófica, ensayista, prosista, poeta y conciencia viva de su tiempo. Francés, nació y creció en Argelia. Sus experiencias como huérfano (con una juventud afectada por la tuberculosis), como joven dramaturgo y periodista en Argelia y la resistencia ante los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, tienen gran influencia sobre toda su obra. Sus trabajos más conocidos no son, pese a todo, manifiestamente políticos. Sus obras más famosas, la novela *El extranjero* (escrita en 1940 y publicada en 1942) y su extenso ensayo “El mito de Sísifo” (escrito en 1941 y publicado en 1943), exploran el concepto de “lo absurdo”, que Camus describe alternativamente como la condición humana y como la “sensibilidad general de nuestro tiempo” (DAF, s.v. Camus).

Chamfort, Nicolas (1741-1794): Fue un niño abandonado, que tomó el nombre de Chamfort. Miembro de la Academia de Marsella y la Academia Francesa; dramaturgo, publicista espiritual, poeta mediocre, publicó un montón de frases ingeniosas en un solo volumen en 1800 bajo el título *Chamfortioma*. Por la oposición de D'Alembert, la Academia lo rechazó en beneficio del abate Millot y el conde Tressan, pero en 1781 entró

en ella. Al principio de la Revolución, cuyas ideas adoptó, trabajó en el *Mercurio* de Francia y escribió en contra de la Academia una acusación. Se arrepintió y después defendió a la Academia. Estuvo en la cárcel y, años más tarde, siendo bibliotecario de la Biblioteca Nacional, se suicidó (mi Traducción) (Académie française, 2016).

Deleuze, Gilles (1924-1995): Profesor de filosofía, cuyos cursos fueron célebres en los años 70. Critica el capitalismo y la función integradora del psicoanálisis. Escribe sobre los filósofos, pero también sobre la literatura, la pintura, el cine. Largo tiempo enfermo, muy deteriorado, se suicida tirándose por la ventana de su apartamento parisiense (*Antimanual* 132).

D'Holbach (1723-1789): Materialista, anticlerical, ateo, químico de formación. Redactor de artículos para la Enciclopedia. En un salón, en el que se reúne la flor y nata de la época, dirige un club de reflexión, cuyas conclusiones proporcionarán numerosas ideas a los más radicales revolucionarios (*Antimanual* 142).

Epicuro (341-271 a.e.c.): Materialista (solo cree en los átomos y en su organización en el vacío), indiferente a los dioses (que no tienen más que hacer hombres), eudemonista (al buscar el máximo de bienestar en la existencia), propone, para alcanzar la felicidad, satisfacer únicamente los deseos naturales y necesarios (beber cuando se tiene sed, comer cuando se tiene hambre) (*Antimanual* 165).

Michel Foucault (1926-1984): Escribe sobre la locura, la prisión, el encierro, el hospital, la sexualidad. Realiza una crítica de todas las lógicas opresivas. Activamente comprometido con la izquierda y con la lucha por los Comités de prisioneros. Homosexual discreto a lo largo de su vida. Muere de sida y deja proyectada una obra que, con ayuda de los pensadores de la Antigüedad, pensara las condiciones de una nueva moral (*Antimanual* 135). Fue Postestructuralista y estudioso de las relaciones de poder.

Hadot, Pierre (1922-2010): Revoluciona la historia de la filosofía antigua, griega y romana (del s. VI al s. V a.e.c.), demostrando que en esta época la adopción de una filosofía obliga a modificar radicalmente la propia existencia con el fin de poner en conformidad su teoría y su práctica (*Antimanual* 296).

Jankélévitch, Vladimir (1903-1935): Judío y miembro de la resistencia, pierde gran parte de su familia en los campos nazis. Decide, tras la guerra, emitir un tratado sobre la música y la filosofía alemanas. Moralista, piensa las cuestiones del perdón, la falta, la culpabilidad, la ironía, la maldad. Ha proporcionado los elementos para una reflexión sobre la imprescriptibilidad en derecho (*Antimanual* 203).

Lafargue, Paul (1842-1910): Pregonaba una auténtica satisfacción por tener una

madre judía caribeña y un padre mulato, por el placer de ver correr en él la sangre de tres pueblos oprimidos. Yerno de Marx, se suicida con su mujer para evitar tener que conocer la decadencia de la vejez (*Antimanual* 116). Su obra más conocida es *El derecho a la pereza*, un escrito, que insiste en mostrar el trabajo como la suprema alienación (*Cinismos* 176).

La Mettrie, Julien de (1709-1751): Niega la existencia de Dios y del alma, y, además, reduce todas las manifestaciones de lo real a combinaciones de materia. Médico de formación —especialista en enfermedades de transmisión sexual—, afirma que el hombre es una máquina. Muere de una indigestión de paté de faisán. (*Antimanual* 39)

Lucrecio (98-55 a.e.c.): No se le conoce más que un libro, inacabado, escrito en verso, *De la naturaleza de las cosas*. Texto que presenta el pensamiento de Epicuro. Se jacta de sus méritos en materia de lucha contra las supersticiones (el amor, la religión, los dioses, los infiernos, etc.) y afirma su excelencia para realizar la ataraxia (la ausencia de turbación) (*Antimanual* 267).

Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865): Hijo de pobre, obrero tipógrafo, anarquista obsesionado con la justicia y respetuoso con el individuo. Propone suprimir el estado y el modo de producción capitalista invitando a formas alternativas de organización social la asociación, el contrato, la federación, la cooperativa de libres productores. Encarcelado por sus ideas (*Antimanual* 156).

Vaneigem, Raoul (nacido en 1934): Convertido en uno de los inspiradores del pensamiento de la corriente contestataria de mayo del 68 con un libro de culto: *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones* (1967). Realiza una crítica radical del capitalismo, instrumento de muerte y alienación, y defiende la revolución como condición de realización del goce (*Antimanual* 317).

Apéndice III: Reseña de sus principales obras traducidas al español

Como datos introductorios hemos de indicar que si bien Onfray escribe y publica su primera obra, *El vientre de los filósofos*, en 1989, no es hasta diez años después (en 1999) cuando aparece traducida al castellano. Además, como es el caso de sus tres primeras obras, éstas aparecen publicadas primero en Buenos Aires donde su obra tuvo primeramente más acogida. Tras ese gran desfase entre la primera publicación y su traducción, posteriormente sus obras han sido traducidas con más celeridad, lo que quiere decir que cada vez es más leído y conocido.

- *El vientre de los filósofos. Crítica de la Razón Dietética*

Primera obra de Michel Onfray (1989), y traducida al español en 1999. En diferentes espacios, el francés ha explicado que tras su infarto al corazón se interesó por investigar sobre diferentes aspectos de la vida de los filósofos como sus dietas o sus enfermedades. La influencia de Pierre Hadot y Jankélevitch se deja ver con claridad en esta propuesta de estudio de la filosofía.

- *Cinismos. Retratos de los filósofos llamados perros.*

En orden cronológico, se trata del segundo escrito publicado por Onfray. El año de la primera edición en francés es 1990 aunque no fue hasta 2002 cuando apareció su primera traducción al español en las librerías. Es la obra donde el autor acomete en profundidad la exposición del pensamiento kínico.

- *La escultura de sí. Por una moral estética.*

Esta obra, punto fuerte del desarrollo de su propuesta de construcción subjetiva de la ética, es publicada en Francia en 1993 y traducida al español en 2009. La figura del *condottiere* renacentista como paradigma de la independencia es comparada con figuras como el propio Diógenes. Numerosos análisis más o menos discutibles sobre arte rodean una propuesta filosófica existencialista: cada uno es dueño de su devenir.

- *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*

Publicada en 2006 y traducida al castellano en 2008. A lo largo de ella, Onfray realiza un esquema bastante conexo de todas sus propuestas a partir de su sistema hedonista.

- *Contrahistoria de la filosofía*

Obra compuesta por diversos volúmenes, de los cuales sólo se han traducido cuatro hasta el momento. Está formada por diversas exposiciones sobre autores considerados por el filósofo como subversivos y olvidados por la historiografía dominante: Tomo I: *Las*

sabidurías de la antigüedad (2006), tomo II: *El cristianismo hedonista* (2007), tomo III: *Los libertinos barrocos* (2006), y tomo IV: *Los ultras de las luces* (2007). En el tomo I dedica un amplio espacio a los kíncicos, aunque de forma propedéutica y somera. Estos ensayos forman parte de las conferencias que Onfray ofrece en su Universidad Popular.

- *Tratado de ateología. Física de la metafísica*

Publicada por el autor en 2005 y traducida al español en 2006. Un *best seller* en el país galo, donde ha tenido una gran acogida, aunque tampoco le han faltado duras críticas. En esta obra, Onfray realiza una feroz crítica de la epistemología cristiana y monoteísta en todos sus aspectos. A su juicio, las religiones monoteístas son despreciadoras del cuerpo y amantes del dolor, de modo que contraponen a ellas su ética hedonista amante del cuerpo.

- *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*

Publicada en Francia en 2001 y traducida al español en 2005, el *Antimanual* se presenta como alternativa al libro de texto de Bachillerato oficialmente editado para los Institutos. Está organizado en temáticas de actualidad y presenta diferentes textos de los filósofos que más le han influido en su concepción de cada uno de esos temas. Es una obra perfecta para introducir a los alumnos en la lectura filosófica, así como una propuesta continua de debate y reflexión.

- *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*

Publicada en Francia en 1997, en Argentina en 1999 y en España (Barcelona) en 2011. En esta obra se exponen sus principales tesis sobre el solipsismo, la política y la microrresistencia. Onfray aborda nuevas posibilidades de expresión y conquista de espacios de crecimiento ético y político. El autor da una vuelta de tuerca a las ideas de Deleuze y Guattari sobre el devenir revolucionario de los individuos.

- *Filosofar como un perro*

Publicada en 2010 y traducida al español en 2013. Es un compendio de las columnas de Onfray en el semanal *Siné Hebdo*. El título corresponde a esa equivalencia entre la puesta en escena de Diógenes en el ágora —contestaría con el poder y la sociedad— y la utilización de los medios de comunicación como plataforma de rebeldía e insumisión.

- *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*

Publicada por Onfray en el año 2000 y traducida en 2002 en Madrid. En este ensayo, Onfray expone nuevas formas de gestionar las relaciones, sobre todo amorosas. Establece nuevos términos como el contrato sinalagmático o el contrato hedonista con el fin de combatir la epistemología y las tradiciones cristianas tan asentadas en la sociedad. El núcleo de esa nueva erótica de las relaciones está basado en el placer del otro como

referencia ética.

- *Freud. El crepúsculo de un ídolo*

Aunque poco tiene que ver con el kinismo, he creído interesante citar esta obra por la gran controversia que levantó en Francia. Publicada en 2010 (2011 en España), Onfray pretende en ella desenmascarar la tendencia ortodoxa y abiertamente dogmática que envolvió la figura de Sigmund Freud. El psicoanálisis francés, con una gran tradición a sus espaldas, cargó en armas contra él aduciendo, entre otras cosas, la falta de rigor histórico. En cualquier caso, con sólo provocar su enfado, seguro que Onfray se dio por satisfecho.

Apéndice IV: Glosario de términos de Michel Onfray

La filosofía de Michel Onfray es, ante todo, una filosofía hedonista, materialista y nominalista. Es una concepción que apuesta por la singularidad por encima de cualquier cosa, tanto en política como en ética y en las relaciones sociales. Asimismo, su ateísmo es, sobre todo, un rechazo de la epistemología cristiana. Según el autor, el idealismo cristiano inunda desde nuestras costumbres hasta nuestro vocabulario. Por ello, como hemos visto durante el ensayo, desarrolla una corriente filosófica denominada «nominalismo constructivo», donde el vocabulario está sometido a una constante construcción y ampliación. La lectura de sus libros es una constante actividad de aprendizaje y descubrimiento de nuevos planteamientos alternativos y conceptos renovados. Este anexo tiene como fin servir como guía paralela a la lectura del ensayo, donde numerosas veces nos remitimos a diversos conceptos puestos en práctica por el autor.

Por orden alfabético:

Ateísmo poscristiano: Para Onfray supone el proyecto de futuro en el que, conservando los grandes valores de amor y comprensión, superamos el cristianismo como rechazo del cuerpo y negación del materialismo.

Asociación de egoístas: Término político para exponer nuevas formas de movimiento social en las que los participantes, mediante contratos sinalagmáticos (v. más abajo), se asocian libremente conservando su libertad y autonomía.

Bioética prometeica: Es un concepto que propone para el debate sobre el progreso tecnológico. Según Onfray, la evolución de la civilización debe ir encaminada a la felicidad de las personas. Con esta propuesta ética, el francés defiende el aborto o la eutanasia, pues dicha ética va encaminada a una vida plena del ser.

Capitalismo libertario: Influido por Pierre Joseph Proudhon, Onfray formula este concepto que no trata tanto de la crítica del sistema capitalista como de un reparto justo de la riqueza que permita un desarrollo de las potencialidades de las personas. Afirma que el capitalismo es inexpugnable y que debemos luchar por conseguir que el resto de las personas, así como nosotros mismos nos podamos desarrollar (dentro de él) en libertad.

Castidad familiar: Así es como interpreta Onfray el matrimonio occidental. Para el autor, el cristianismo y su rechazo del placer utilizado la institución matrimonial para canalizar el eros y reducirlo a su mínima esencia, culpabilizando el ludismo sexual y las

relaciones extramatrimoniales.

Contrahistoria: Metodología para desarrollar la historiografía que, rechazando el idealismo platónico, se afana en excavar dentro de la historia y los textos en aquellos filósofos olvidados o tergiversados por la historiografía dominante.

Contrato hedonista: Basado en la máxima de Chamfort “Goza y haz gozar sin dañar a nadie”, el contrato hedonista es un pacto erótico o amistoso cuya única cláusula es proveer placer y felicidad al otro.

Contrato sinalagmático: En contraposición al contrato civil o matrimonial, el contrato sinalagmático supone la unión libremente establecida y, sobre todo, el libre abandono de la misma.

Cuerpo fáustico: Concepto que tiene que ver con la bioética prometeica. Basado en la obra de Goethe, donde Fausto pacta con Mefistófeles (el diablo) para vivir eternamente, Onfray propone poner la ciencia al servicio de una vida más feliz y prolongada.

Devenir revolucionario de los individuos: Propuesto anteriormente por Deleuze y Guattari, esta concepción política plantea que cada individuo puede conquistar espacios de participación política conservando su autonomía total. Se trata de una réplica a la estrategia revolucionaria tradicional de sometimiento al partido.

Egodicea: Concepto contrario y satírico con el de *teodicea*, la egodicea es el autoanálisis y descubrimiento del yo como entidad sana y en armonía con el cuerpo.

Eros liviano: En contraposición al eros pesado e influido por Charles Fourier, el eros liviano tiene que ver con la liberación sexual y la toma del cuerpo como un instrumento del goce sin ningún tipo de remordimiento.

Escultura de sí: Concepto enraizado en el nietzscheanismo que coloca en el propio sujeto, de forma existencial, toda la responsabilidad de su devenir y formación. Se trata de una invitación a hacernos a nosotros mismos y a reflexionar sobre todos los aspectos que conciernen a nuestras vidas.

Estética cínica: Algo explicado durante el presente trabajo. Supone la redimensión conceptual de la obra de arte hasta el punto de considerar el cuerpo como un soporte donde esculpir la obra. Entra en relación con la escultura del sí.

Ética estética: Se resume en la concepción de la vida como una obra de arte.

Feminismo libertario: Postura que defiende la total libertad de la mujer, liberándola incluso de las injusticias que sobre ellas provoca el lenguaje cristiano y patriarcal.

Hapax existencial: Dentro de la metodología propuesta por Onfray para estudiar a

los autores, supone que dentro de la vida de los sujetos suceden una serie de hechos que ayudan a resolver las contradicciones de su cuerpo y pensamiento. El concepto lo toma de Jankélevitch.

Inmanente (filosofía): Surge para Onfray como la antítesis del concepto trascendente asociado al idealismo.

Microrresistencia: Actitud política individualista que requiere que cada uno de nosotros se oponga tajantemente a la maquinaria de sometimiento social negándose a formar parte del engranaje del discurso de opresión.

Máquina célibe: Actitud frente a las relaciones en la que, incluso, manteniendo un sentimiento de amor hacia otra persona, el individuo mantiene toda su libertad.

Resistencia rizomática: En relación con la microrresistencia y el devenir revolucionario del individuo, la resistencia rizomática ambiciona acumular experiencias de resistencia al poder mediante manifestaciones creativas.

Sistema hedonista: Propuesta de Onfray para estructurar su pensamiento. El hedonismo (cuya máxima es aquella de Chamfort) es el eje sobre el que se desarrollan todas las ramas de la filosofía.

Vida filosófica: Concepto aprehendido de la lectura de Pierre Hadot. Tiene que ver con historiografía de la historia de la filosofía y los pensadores. Esa nueva metodología se niega a estudiar la obra sin la vida que la complete. Asimismo, Onfray afirma que es necesario evitar la tendencia, tan común, a separar vida y obra, tomando como factor determinante la coherencia entre ambas.