



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

PERSPECTIVAS CINICAS PARA LA ACTUALIDAD. LA INFLUENCIA
DE LA SECTA CINICA

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

RENATO AICARDI ALEGRÍA

Profesor Guía:

Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago de Chile, año 2014

Resumen

Nombre del autor: Renato Aicardi Alegría

Profesor guía: Cristóbal Holzapfel Ossa

Grado académico obtenido: Magíster en Filosofía

Título de la tesis: Perspectivas cínicas para la actualidad. La influencia de la secta cínica

Fecha de graduación:

Dirección: Los Navíos 5196, Ñuñoa

Teléfono: 9 0755482

E-mail: renatoaicardi@gmail.com

Esta tesis se propone la tarea de cotejar distintas visiones sobre el ser humano y su destino desde el punto de vista del cinismo antiguo (siglo IV a.n.e.), enfrentadas a la situación actual del hombre, sus nuevos cuestionamientos y desafíos, en el entendido de que estamos hoy en una nueva era de reflexión sobre nuestro destino como especie y como sociedad. Esta situación se explica en diferentes aspectos culturales, políticos y tecnológicos que nos permiten, por una parte, descifrar ciertas soluciones a problemas antes insolubles, pero que por otra parte también representan un riesgo si no se les piensa con la rigurosidad que merecen, puesto que toda transformación de nuestros modos de vida es materia de reflexión, con el fin de que sean un beneficio para el humano, y no su autosentencia de muerte. Así, esta investigación planteará cinco tópicos-ejes del cinismo antiguo, los cuales representan, a mi juicio, alternativas posibles para un honesto análisis del hombre actual, el cual sugiere la plausibilidad de concretar proyectos tendientes a una “liberación” del hombre (conceptos que serán tratados con mayor profundidad en los capítulos de la tesis). Estos tópicos-ejes son: transvaloración, libre uso de los cuerpos, cosmopolitismo, parresía y autarquía.

Tal hablaban los dos entre sí cuando vieron un perro que se hallaba allí echado e irguió su cabeza y orejas: era Argo, aquel perro de Ulises paciente que él mismo allá en tiempos crió sin lograr disfrutarlo, pues tuvo que partir para Troya sagrada. Los jóvenes luego lo llevaban a cazar cabras, cervatos y liebres, mas ya entonces, ausente su dueño, yacía despreciado sobre un cerro de estiércol de mulas y bueyes que habían derramado ante el porche hasta cuando viniesen los siervos y abonasen con ello el extenso jardín. En tal guisa de miseria cuajado se hallaba el can Argos; con todo, bien a Ulises notó que hacia él se acercaba y, al punto, coleando dejó las orejas caer, mas no tuvo fuerzas ya para alzarse y llegar a su amo. Éste al verlo desvió su mirada, enjugóse una lágrima, hurtando prestamente su rostro al porquero, y al cabo le dijo: Cosa extraña es, Eumeo, que yazga tal perro en estiércol: tiene hermosa figura en verdad, aunque no se me alcanza si con ella también fue ligero en correr o tan sólo de esa clase de canes de mesa que tienen los hombres y los príncipes cuidan, pues suelen servirles de ornato.

Respondístele tú, mayoral de los cerdos, Eumeo: Ciertamente ese perro es del hombre que ha muerto allá lejos y si en cuerpo y en obras hoy fuese lo mismo que era, cuando Ulises aquí lo dejaba al partirse a Troya, pronto echaras tú mismo de ver su vigor y presteza. Animal que él siguiese a través de los fondos umbríos de la selva jamás se le fue, e igual era en rastreo. Mas ahora su mal lo ha vencido: su dueño halló muerte

*por extraño país; las mujeres de él no se acuerdan
ni le cuidan; los siervos, si falta el poder de sus amos,
nada quieren hacer ni cumplir con lo justo, que Zeus
el tonante arrebató al varón la mitad de su fuerza
desde el día que en él hace presa la vil servidumbre.*

*Tal habló, penetró en el palacio de buena vivienda
y derecho se fue al gran salón donde estaban los nobles
pretendientes; y a Argos sumióle la muerte en sus sombras
no más ver a su dueño de vuelta al vigésimo año.*

Odisea, Canto XVII

Índice

Introducción	1
Primera parte	
Los cínicos y su mundo (y el nuestro)	5
Un problema actual	22
Segunda parte	
Invalidar la moneda en curso. Aproximación a una transvaloración	42
El libre uso de los cuerpos	62
El cosmopolitismo cínico	80
La parresía o la libertad de expresión	97
La autarquía y el dominio de sí	114
Epílogo	133
Bibliografía	135

Introducción

La idea de escribir una tesis acerca del cinismo antiguo surge de dos perspectivas diferentes, por una parte, de un requerimiento personal, y por la otra, de un requerimiento filosófico que me parece pertinente hacer visible en la actualidad.

El requerimiento personal tiene relación con un seguimiento de varios años sobre el tema específico del cinismo, especialmente de las figuras de Crates y, más aún, de Diógenes de Sínope, en quienes, a mi juicio, es donde de forma más patente se refleja el espíritu cínico como tal, lejos de las exigencias académicas y, al menos, con la intención de acercarse lo más posible al ser humano, a su existencia más “pura”. Esta preferencia individual por los temas del cinismo se deben, como es fácil deducir, a una identificación con los mismos, identificación que obviamente está marcada y desgarrada por las diferencias culturales, epocales y políticas entre nuestra realidad y la de la Atenas de hace veinticinco siglos; una identificación que siempre parecerá (y en parte lo es) arbitraria, pues de ninguna manera resulta creíble admitir al cinismo como una propuesta de vida coherente con nuestra actualidad salvo, tal vez, casos marginales. Sin embargo, dada la plasticidad del pensamiento cínico (rasgo que en realidad pertenece a todo pensamiento que se precie de filosófico), me es posible establecerlo más que como una solución, sí como una propuesta para enfrentar determinadas características de la actual cultura occidental, lo que constituye el cuerpo de este trabajo.

Lo que aquí pretendo llevar a cabo, ya desde un punto de vista más “profesional”, por decirlo de alguna manera, es una especie de rescate del cinismo, no un rescate comprendido desde la idea de que el cinismo se encuentra perdido en los libros de filosofía ni bajo la impresión de que toda consideración cínica sea un fútil esfuerzo de traer al presente aquello que se hundió en las aguas del tiempo, este rescate hace referencia y se emparenta con una noción de retorno del pensar y sentir cínico, no el rescate de un moribundo, sino que la revalorización de la amplia gama de ideas bajo las cuales el cinismo comprendió, o intentó comprender, la existencia humana

Se mencionó más arriba como característica del cinismo su plasticidad, su capacidad de amoldarse tanto a las coyunturas cotidianas como a las intelectuales de la época en que se configuró como una forma de pensamiento (no es necesario en este espacio explicar el por qué no se habla de una escuela filosófica, ni tampoco de las reservas con que se la podría denominar como una secta), y es justamente esa plasticidad la que le permite al cinismo ser siempre un referente de cada contexto cultural y social, y por tanto, uno de los referentes posibles cuando nos damos a la tarea de pensar nuestro presente.

El cinismo ha sido duramente catalogado como carente de sistematización, y por tanto, se le ha negado su dignidad de “filosofía” (Hegel), pero por otra parte, ha sido admirado y comprendido (Nietzsche y otros), lo que en una primera mirada podría llevarnos a pensar cierta ambigüedad del cinismo, la que si bien es cierta, no es más que fruto de la forma en que se entiende el “logos” para el cínico, muy lejos de los intentos académicos de sus contemporáneos, Platón especialmente, y posteriormente Aristóteles, y de buena parte de la tradición filosófica ulterior, en los cuales se pretende ver en la existencia de los hombres y en su realidad una coherencia entre los hechos duros y nuestra capacidad de la razón, a diferencia del cinismo que, más que encontrar la armonía entre la razón y el acontecimiento, busca encontrar un sentido para el humano que no se encuentra en lo que generalmente consideramos como inteligencia, sino que más bien en la capacidad de estructurar nuestras existencias en base a lo que nuestra mezcla de deseos, instintos, razón y corporalidad nos ordene, sin la necesidad de rechazar ninguno de los términos mencionados.

El cinismo entonces se propone aquí, aparte de la ya mentada plasticidad, como una particular forma de pensamiento que busca cuestionar la vida humana en todos sus aspectos, principalmente de un modo irónico, pues esta vida se enmarca dentro de una cultura que es más perversa que beneficiosa para los hombres, el cínico se instala dentro de esta cultura como su escrutador, no con el fin de la pura crítica, sino con el fin de subvertirla, el cínico no es un revolucionario al modo del siglo veinte, es un revolucionario solitario, no lleva a cabo su tarea revolucionaria con un programa político, su revolución apunta más bien al corazón del ser humano, se trata de un primer paso que el individuo

debe dar antes de que ese espíritu de rebeldía frente a lo establecido se interne en una consciencia colectiva, momento en el cual, debemos reconocer, el cínico parece desaparecer de la luz pública, lo que de todas maneras no nos impide advertir en el cinismo una rica fuente de influencias para enfrentar aquello que se enfrenta al momento de desnudar una cultura y plantear nuevos modos de comprender al mundo. La crítica cínica se establece, aquí, en cinco tópicos diferentes, pero que al mismo tiempo se retroalimentan entre sí, a saber: invalidación o transvaloración; libre uso de los cuerpos; cosmopolitismo; parresía o libertad de expresión; y autarquía o gobierno de sí.

Finalmente, quisiera hacer cuatro aclaraciones. La primera: uno de los problemas en la investigación sobre el cinismo antiguo se refiere a sus fuentes, todas ellas doxografías y en muchos casos fragmentarias, lo que permite dudar, o al menos hacer reparos en torno a la existencia histórica de los personajes considerados como cínicos. Si bien se es consciente de estos posibles cuestionamientos, no serán tomados en cuenta y se aceptará la existencia real de los cínicos como método de trabajo, y en ese sentido la principal fuente a utilizarse será, obviamente, la más “confiable” de ellas: el libro VI de las “Vidas...” de Diógenes Laercio.

Otro problema anejo al cinismo es el de su recepción, la cual varía notablemente según la versión con que se cuente, como por ejemplo la ya citada doxografía de Diógenes Laercio y la de Juliano el Apóstata, esta última mucho más idealizadora, mientras que la primera nos muestra a un cínico (principalmente Diógenes de Sínope) mucho más crudo e irónico en la crítica que le hace a su sociedad, siendo la intención de Juliano dar una visión más moralizante y ejemplificadora. Para los fines de este trabajo y en base a lo expresado más arriba, será la versión de Diógenes Laercio la que mejor se ajusta a estos propósitos, lo cual de ninguna manera significa que se dejarán arbitrariamente de lado las otras perspectivas bajo las cuales se conoce el cinismo antiguo.

En tercer lugar, conocida es la doble acepción del término cínico, que, por ejemplo en Sloterdijk, la diferencia se zanja estableciendo la diferencia entre quinismo para referirse

al movimiento filosófico como tal, y cinismo para referirse al significado peyorativo que tiene hoy. En mi caso, las palabras cínico, cinismo y sus derivados se referirán a este pensamiento filosófico, a no ser que se indique lo contrario, lo cual sucederá en contadas ocasiones.

Por último, la única versión completa de las *Vidas...* de Diógenes Laercio a la que pude acceder fue la de la editorial Folio, con la antigua traducción de José Ortiz y Sainz, la cual ha sido utilizada para todas las citas obtenidas de la mencionada obra, salvo las anécdotas de Diógenes de Sínope, cuyo anecdotario se encuentra en el libro de Pablo Oyarzún *El dedo de Diógenes*, traducción realizada con la colaboración de María Isabel Flisfisch. De todas maneras, se indicará al final de cada cita de Diógenes Laercio a cuál de las dos traducciones se hace mención.

Primera parte

Los cínicos y su mundo (y el nuestro)

Se acepta por lo general llamar al siglo V a.d.n.e. como el siglo dorado de Atenas, período en el que, tras la victoria sobre el imperio persa en las Guerras Médicas, la polis se ubica como uno de los dos centros de mayor influencia en el mundo heleno de la época (junto con Esparta), posición que aparte de convertirla en la principal ciudad comercial, la convierte también en el principal punto de influencia cultural de la Grecia antigua, influencia que, demás está decirlo, se extiende a todo occidente y configura en parte lo que éste ha sido hasta el día de hoy, especialmente en lo que a la filosofía se refiere.

Sabida es la importancia para el pensamiento occidental que tienen figuras como las de Sócrates, Platón y Aristóteles, los que de cierta manera representan una línea racionalista de la filosofía que mantendrá cierta continuidad hasta nuestros días (quizá recién hoy, a partir de pensadores como Nietzsche o Freud, por mencionar a algunos, acudimos a una puesta en tela de juicio de la Razón, sin que de ningún modo ésta sea rechazada); Sócrates como el mártir de la Razón; Platón como el estandarte de la filosofía militante, la filosofía-poder que constituirá la República perfecta; Aristóteles El Filósofo por definición (según Tomás de Aquino, al menos). Con la excepción de Sócrates tal vez (pero siempre dentro de esta actitud racionalista), estamos en presencia del pensamiento que, como meta, se ha fijado el establecimiento de una Verdad absoluta y común para todos los hombres. Es cierto que Platón fracasa en su proyecto político y que Aristóteles no tiene una relevancia social muy marcada, salvo la de haber sido preceptor de Alejandro Magno, y es cierto también que se pueden discutir los alcances reales de los sistemas de ambos filósofos si de lo que se trata es del conocimiento de una Verdad suprema, pero no hay duda que en estos tres pensadores, los tres más afamados y de mayor influencia de toda la edad Antigua, no podemos dejar de reconocer el ideal de la filosofía antigua, una especie de “resumen” de las

aspiraciones de la grandeza del siglo V ateniense, en pleno auge durante la vida de Sócrates, en decadencia mientras Platón vive y ya en su proceso de disolución con Aristóteles.

Si se tuviera que fijar un año para que se declare que el siglo dorado ateniense ha finalizado, el principal candidato es el de 404, cuando en la Guerra del Peloponeso, frente a Esparta, la otra superpotencia griega, Atenas es derrotada y comienza a perder paulatinamente su poder, el que irá decayendo hasta la incorporación de la ciudad a Roma a mediados del siglo II a.d.n.e. (eso sin contar el cierre de las escuelas filosóficas en el siglo VI de nuestra era, el último foco de influencia real ateniense para el resto del mundo conocido en ese contexto). Es en esas circunstancias que comienzan a surgir nuevas corrientes de pensamiento más alejadas de lo que era esta mencionada vertiente racionalista encarnada por la tríada Sócrates-Platón-Aristóteles, filosofías que más que sistemas se entienden como actitudes de vida que, de cierta forma, dan cuenta de una decepción frente a los hechos: fracaso del ideal democrático, derrota militar, desmoronamiento de los valores tradicionales, etc... aparte de una evidente manifestación de un profundo cuestionamiento respecto a estos mismos valores que fueron la bandera de lucha del siglo dorado. No es difícil ver en las principales corrientes helenísticas (epicureísmo, cinismo y estoicismo) esta noción de rechazo hacia lo antiguo en favor de un replanteamiento del hombre y la sociedad (o mundo) al que pertenece. Se trata de una nueva mirada en torno a la existencia humana, en un período que más que certezas entrega dudas e incertidumbres, es ahí donde el filósofo cínico irrumpe en plena ciudad, no ya en una academia o en espacios cerrados visitados sólo por los intelectuales de la época, el cínico se cuelga en los espacios vacíos de la polis para denunciarla a ella y, principalmente, a quienes hacen la polis, sus ciudadanos. El cinismo, así, se enmarca como una reflexión desde un cuestionamiento radical de los valores y formas que componían a una sociedad precisamente en descomposición; el cínico, ante el fracaso de los ideales del “siglo de Pericles”, no será el apático quejumbroso (como se tiende a exponerlo en ocasiones) que simplemente denuncia todo lo que está mal, y que lo que está mal es todo lo que existe (tal vez el nihilismo no sea una actitud exclusiva de la contemporaneidad), sino que, por el contrario, se propondrá la tarea de exigir y postular

nuevas alternativas para un mundo social y ético que se desvanece¹, alternativas que de todas maneras no se plantean como salvavidas, sino que requieren de una nueva actitud de vida, de una transformación individual y, si se quiere, de una conversión íntima² que, lejos de responder a los paradigmas de una conversión religiosa tal como la entendemos hoy, se refiere a un cómo entendemos la vida a partir de lo que se nos ofrece en el cosmos como tal.

No sólo en el cinismo en particular, sino que en el período helenístico en general no es difícil encontrar un cambio en la mirada del filósofo. Frente al fracaso de los proyectos políticos, los cuales seguirán siendo preocupaciones de primer orden en todo caso, las nuevas corrientes de pensamiento retornan hacia el núcleo de la vida humana: el individuo. No se trata de egoísmo, ni mucho menos de la aparición de una especie de apología a una forma de solipsismo que niegue las cuestiones sociales, se trata más bien de una repostulación de valores, se trata de un intento de reencontrar el sentido de la existencia que, frente a los últimos acontecimientos, se ha extraviado.

Si bien no sería prudente hablar de “existencialismo”, al menos si respetamos las estandarizaciones académicas (muchas veces excesivamente cerradas en sus determinaciones), podemos ver en el surgimiento del cinismo y las otras escuelas y sectas contemporáneas a él algo que nos es familiar a nuestra actualidad, algo que puede ser definido de muchas maneras sin que ninguna nos deje plenamente satisfechos, algo que de todas formas no se presenta de un momento a otro surgido como por generación espontánea. Ya Kierkegaard (para muchos “fundador” del existencialismo) trataba de

¹ “Para el futuro del hombre vive el espíritu libre, ingeniando nuevas posibilidades de vida y sopesando las antiguas”. Nietzsche; Fragmentos póstumos II, 17 (44); pág. 249.

² “... en todas ellas aparece la idea de un movimiento real, movimiento real del sujeto con respecto a sí mismo. Ya no se trata simplemente, como en la idea, por decirlo así, ‘desnuda’ de la inquietud de sí, de prestar atención a sí mismo o posar la mirada sobre sí mismo o de mantenerse despierto y vigilante en referencia a sí mismo. Se trata realmente de un desplazamiento, de cierto desplazamiento (...) del sujeto con respecto a sí mismo. El sujeto debe ir hacia algo que es él mismo. Desplazamiento, trayectoria, esfuerzo, movimiento: debe retenerse todo esto en la idea de una conversión a sí”. Foucault; La hermenéutica del sujeto; pág. 242.

analizar el fenómeno de la angustia³; en Schopenhauer se desarrolla claramente algo así como la destrucción de toda esperanza respecto a una “vida feliz”, y junto con ello la imposibilidad de detener la acción de la ciega voluntad sobre nosotros los seres humanos, acción mayoritariamente aplastante⁴; el eterno retorno de Nietzsche cierra toda posibilidad de establecer un estado de sosiego y paz tanto en el individuo como en la sociedad que se caracterice por ser perpetuo, incluso la Verdad misma es rechazada como posibilidad⁵; Sartre se plantea la tarea, casi imposible, de vérselas con la Nada⁶, tal vez el concepto más peligroso (y tabú incluso) de la historia de la filosofía; Camus declara abiertamente la no existencia del sentido de la vida humana y el absurdo del cual ésta está acompañada⁷... En fin, el cuestionamiento de la sociedad, la posición de los individuos frente a ella, el sentido de esos mismos individuos, el por qué de la existencia, son temas que en los últimos siglos han reaparecido con gran fuerza en el cuadro de la filosofía occidental, temas que son esenciales en el cinismo y la helenística en general, temas que, para ser más precisos, jamás

³ Ver “*El concepto de la angustia*”, especialmente en el § 5 del capítulo 1, que lleva el mismo título de la obra, donde la angustia se deduce de la nada a la que el hombre se ve enfrentado en su estado de inocencia, el cual paradójicamente se caracteriza por la paz y el reposo.

⁴ “... el individuo no tiene ningún valor para la naturaleza ni puede tenerlo, dado que su reino son un espacio y un tiempo infinitos donde son posibles un número infinito de individuos; de ahí que la naturaleza esté dispuesta a dejar caer al individuo, el cual no sólo está expuesto a sucumbir de mil maneras diferentes por los azares más fútiles, sino que ya está originariamente determinado y es conducido a ello por la propia naturaleza desde el momento en que ha servido a la conservación de la especie”. Schopenhauer; *El mundo como voluntad y representación I*; pág. 370.

⁵ Sobre el eterno retorno, “La ciencia jovial” § 341, y sobre la verdad como metáfora: “¿*Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal*”. Nietzsche; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; pág. 613.

⁶ “... si la negación no existiera, no podría formularse pregunta alguna, ni, en particular, la del ser. Pero esa negación misma, vista más de cerca, nos ha remitido a la Nada como a su origen y fundamento: para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el Ser, es preciso que la Nada se dé de alguna manera. Hemos advertido entonces que no se podía concebir la Nada fuera del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en el que el ser estuviera en suspenso. Es menester que la Nada se dé en el meollo mismo del Ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado *Negatidades*”. Sartre; *El ser y la nada*; pp. 64-65.

⁷ Remito a “El mito de Sísifo”, primera parte (Un razonamiento absurdo), apartado “Los muros absurdos”, donde se plantea la cuestión de la imposibilidad de encontrar respuesta al por qué de la vida, imposibilidad que lleva a considerar como absurda toda la existencia humana, lo que de ningún modo significa una renuncia a la misma.

desaparecieron del todo en la filosofía, puesto que remiten a preguntas fundamentales de la misma.

Como se mencionaba más arriba, el contexto en el cual surgen las escuelas y sectas helenísticas -de las cuales el cinismo es una de las principales- es de decadencia social, política y moral; se ha situado, como punto de referencia, la Guerra del Peloponeso como el hecho clave que marca el comienzo del proceso de disolución de los valores (de todo tipo) del siglo dorado (evidentemente existen otros factores que aportan a dicha disolución, independiente de que, además, la Guerra del Peloponeso dura veintisiete años). De cierto modo, todo un paquete de ideales, sistema político, solidez económica, podríamos hablar también de una alta autoestima cultural a nivel colectivo, se rompe durante este período, lo que, por una parte, ciertamente desnuda la fragilidad de su organización que Atenas ocultó por decenas de años, y por la otra, deja a los atenienses con las manos vacías, con la sensación de que cuando se estaba a punto de lograr el máximo de los ideales, la concreción de un sistema social perfecto, primero, una guerra que, para los términos de la época, no debe haber tenido consecuencias muy distintas respecto a nuestras dos guerras mundiales, y luego, la derrota, de la cual Atenas nunca logrará recuperarse del todo⁸. En palabras sencillas, a lo que se asiste es a un radical desfondamiento no sólo del estatus de Atenas como potencia dominante (quizás ese es sólo el menor de los perjuicios para la polis), sino que por encima de aquello, este desfondamiento se refiere a la disolución de todo un “sistema” de vida que pretendía imponerse, y por ende, un desfondamiento de, como se esbozaba, todo un conjunto de valores que van desde la política hasta la moral⁹. Lo que queda en entredicho es la existencia misma de los hombres.

⁸ La comedia de Aristófanes y Menandro es bastante decidora en este sentido, pues los temas centrales de sus obras abandonan casi por completo problemas divinos o heroicos, y se trasladan a la vida del ciudadano común en el caso de Aristófanes, y a la vida de campo en Menandro, lo que indica cómo en el ateniense opera un proceso de sospecha frente a los ideales políticos y culturales bajo los cuales fueron educados, para dedicarse a la vida cotidiana, lejos de los conflictos y laberintos de la vida pública.

⁹ “*Con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del ‘discurso’.* Desesperadamente jovial se defiende de la ‘idiomatización’ del universalismo cósmico que había llamado a los filósofos a ejercer su cargo. Bien se trate de una ‘teoría’ monológica, bien sea dialógica, Diógenes presiente en ambas el engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado”. Sloterdijk; Crítica de la razón cínica I; pág. 148.

No es extraño entonces que el cinismo surja en estas circunstancias, como un pensamiento que interroga, y rechaza, la posibilidad de que sea en el nomos en donde los seres humanos deban buscar su propio camino¹⁰. Junto al epicureismo y el estoicismo, el cinismo abre una nueva veta que, obviamente, no es una novedad absoluta en la filosofía griega, pero que parece tomar más fuerza en este momento histórico. Esta veta de la cual se habla es la del individuo (no asociemos aquí esta palabra con conceptos ligados al egoísmo, la codicia o la ambición personal desmesurada, entre otros), la cual apela a que es en la propia vida, en el sí mismo (la “inquietud de sí”¹¹, para Foucault) en donde los hombres tienen la única chance de poseerse a sí mismos sin la necesidad de ser esclavos ni de otro ni de las propias pasiones.

El cinismo se va a plantear principalmente como un modo de vida, utilizando un lenguaje más refinado, podríamos hablar de un “arte de la vida”, una “técnica del vivir”, un “ejercicio filosófico permanente”, en fin, se puede recurrir a una buena cantidad de expresiones que designan lo que, a mi juicio, representa en términos generales la meta final de lo que sería una vida cínica: la libertad. Pero una libertad (noción siempre imposible de definir satisfactoriamente) que remite a vivir de acuerdo a la naturaleza, lo que nos lleva a ese otro problema insoluble sobre qué sería precisamente la naturaleza humana. Libertad y naturaleza humana, dos ideas problemáticas que se intentarán ir abordando a lo largo de las páginas siguientes sin cometer, obviamente, la soberbia torpeza de querer zanjar la discusión.

¿Pero cómo es que el cinismo puede ser planteado como “alternativa” de análisis para el presente? ¿En qué sentido tendría que plantearse tal relación? ¿Es acaso el cinismo la única corriente filosófica del pasado que pueda intentar al menos dar algo de claridad respecto a nuestra época?

¹⁰ “... este tipo particular de sabio se caracteriza por una aptitud singular para inventar nuevas posibilidades de vida que contrastan con las que ofrecen el hábito y la convención.” Onfray; Cinismos; pág. 89.

¹¹ Remito a “La hermenéutica del sujeto”, donde el concepto de “inquietud de sí” es ampliamente desarrollado.

1. Sobre la primera de las preguntas aquí expuestas, la respuesta viene dada con lo ya brevemente esbozado hasta el momento. Una “lectura cínica del presente” se puede sostener en varios aspectos, entre los cuales podríamos mencionar algo que se apuntó de forma muy limitada, pero que no deja de tener importancia, me refiero a los temas fundamentales de la filosofía, entre los cuales se cuentan la inquietud por el ser humano¹². Es frecuente en la filosofía helenística la preocupación por la posición de los hombres dentro del cosmos, por su destino, por su función y especialmente por el sentido de la vida humana, preocupaciones que obviamente no son de ninguna manera resueltas, pero que sin duda entregan algo así como un retorno hacia las preguntas iniciales de la filosofía, preguntas que si bien pueden ser catalogadas como infantiles, a mi juicio de lo que aquí se trata es de una necesidad de volver a pensar como niños, evidentemente como niños en un sentido filosófico¹³. Epicureísmo, cinismo y estoicismo de cierta forma representan esta vuelta no hacia atrás en el sentido de involución, sino que hacia un origen perdido, origen que en este caso se refiere al objeto fundamental de la actitud filosófica: el hombre. El período helenístico retorna a la matriz de la filosofía, el individuo es puesto en el centro del pensamiento, ya sea para ensalzarlo en base a sus virtudes, o bien para poner en tela de juicio una cierta supremacía respecto al resto de las especies del planeta, posición que lo habría dotado de algo de soberbia. El núcleo de la filosofía vuelve a salir a la luz, problemas tales como la política, la moral o la Razón siguen siendo esenciales para el pensamiento filosófico, pero el enfoque helenístico los remite al hombre, es este último el que se vale de la política, la moral y la Razón para conseguir las metas que varían según sea el caso. El cinismo se enmarca dentro de esta corriente de pensamiento que plantea la necesidad de que, para que el ser humano pueda lograr su libertad tanto personal como

¹² La idea de ser humano tal vez no es para nada constatable en el pensamiento antiguo, pero bajo este concepto podemos englobar todo lo que se refiere a las ideas de hombre en general, para evitar entrar en discusiones estériles utilizo indistintamente las expresiones hombre y ser humano, en el entendido de que con esta aclaración se comprenderá el sentido de ambos vocablos en su utilización.

¹³ “En Atenas, y tal vez más aún en Roma, la filosofía se propone alcanzar una forma de vivir mejor, el bienestar, la calidad de la existencia. Lo que está en juego es la vida misma, y las diversas formas de sabiduría proponen técnicas para llevarla a buen puerto con la mayor alegría y beatitud y con el mínimo de penas y sufrimientos posibles. Aprender a morir, es decir, a vivir con provecho lo cotidiano, en todas sus ramificaciones”. Onfray; Cinismos; pág 71.

colectiva, primero debe liberar al individuo, al sujeto que forma parte de una especie compuesta finalmente de individualidades.

Es evidente que durante el período helenístico todas estas indicaciones sólo podían referirse a los hombres libres (excluidas las mujeres y los esclavos), pero son este tipo de características las que debemos entender en su justa medida y no considerarlas como obstáculos si lo que queremos es relacionar pensamientos de la Antigüedad con nuestra situación actual. Lo que aquí es relevante es que el cinismo, como corriente filosófica perteneciente a una época de surgimiento de nuevas formas de entender la filosofía, lo que trata de hacer es entender al hombre mismo como punto inicial, retomar aquellos temas fundamentales de la filosofía que de cierto modo habían sido no descuidados por el pensamiento anterior, en el siglo V, sino que más bien se había tenido la impresión de haberlos zanjado. Volver al cuestionamiento básico por el hombre es también retomar todo aquello que se enlaza a la idea de hombre, tales como los ya mencionados conceptos de política, moral o Razón... pero también se hace inevitable volver sobre otros temas como la religión, las buenas maneras sociales, las riquezas, el conocimiento, la conducta sexual, etc... todo un conglomerado de “experiencias” humanas que el cinismo va a abordar de forma crítica y siempre apelando a una nueva manera de entender y actuar frente a esas mismas experiencias, las cuales, hasta la época helenística al menos, los cínicos catalogaron como contrarias a la naturaleza¹⁴.

Eso por una parte, el cinismo retorna al cuestionamiento sobre preocupaciones esenciales de la filosofía, especialmente en lo que se refiere al hombre y su individualidad, entre otros aspectos. Pero más importante que eso y con el fin de entender el pensamiento cínico como alternativa de análisis para el presente, hay una evidente relación entre el contexto social bajo el cual surge el cinismo y nuestra contemporaneidad. No quiero decir con esto que ese contexto sea idéntico, pero sí que hay similitudes que permiten entender al

¹⁴ El anecdotario que hace Diógenes Laercio, especialmente sobre Diógenes de Sínope y Crates, es rico en escenificaciones y actitudes en las que los cínicos demuestran su rechazo a la forma en que la sociedad considera el conglomerado de experiencias humanas afines a la naturaleza. Por otra parte, respecto a la ironía del método cínico, dice Onfray en *Cinismos*, pág. 119: “... es una estrategia subversiva que recurre al rayo y a las temperaturas del Apocalipsis: con ello el cínico procura socavar las bases mismas de las mitologías sociales. Menos propicio para desencadenar el caos, el humorismo es más cortés”.

cinismo como una posibilidad de comprender lo que sucede hoy en occidente, ya que si los atenienses del siglo IV se vieron enfrentados al desfondamiento de sus valores fundamentales, lo que hoy sucede no me parece algo muy diferente. Insisto, la situación no es exactamente la misma, pues si la decadencia ateniense se debió principalmente a la derrota militar frente a Esparta, al hablar del occidente actual habría que tener cuidado en la utilización de los términos y establecer claramente que, por una parte, la decadencia de occidente no se debe a un hecho específico, sino que se trata más bien de un proceso de disolución. En segundo lugar, el resultado de esta decadencia no tendría que tomarse, como en el caso de Atenas, como una derrota nacional, pues si algo hemos aprendido de la llamada globalización es que cada vez se hace más difícil distinguir las fronteras como sí podía hacerse en el pasado, y que cada victoria, política o militar, no parecen afectar en términos políticos más que a pequeños grupos, casi siempre asociados a intereses económicos. Y por último, he utilizado aquí el término “decadencia” para referirme a la situación actual de occidente, término que no me parece pertinente para definir dicha situación, pues si bien remite a la idea de debilitamiento, en el caso de occidente no creo que se trate de que éste vaya a desaparecer como cultura, noción de la cual sí está impregnado el término decadencia y creo, en base a lo ya dicho, sería más adecuado hablar de un desfondamiento de los valores occidentales, noción que ya se mencionó con anterioridad, y que me parece representa de mejor modo nuestro panorama cultural (admitiendo lo amplia que es la noción de occidente, imposible de encasillar bajo una sola clasificación). Desfondamiento, entre las cuatro acepciones que posee según la RAE¹⁵ remite al rompimiento del fondo de una nave, acepción que, en este caso, puede servir de metáfora para dibujar el cuadro de occidente.

Cuando una nave se desfonda, corre el riesgo de hundirse, pero si el daño es menor, puede salvarse, aunque inevitablemente ingresará agua, es decir, se filtrará un elemento extraño a la carga de la nave. Creo que la situación de occidente se explica apelando a esta idea de desfondamiento, en tanto existen distintas alternativas de desenlace; por una parte siempre está la posibilidad de la crisis total (en cuyo caso la idea de decadencia volvería a

¹⁵ www.rae.es/drae/?val=decadencia; consultado el 25/6/2013

costrar fuerza según lo dicho anteriormente), pero difícilmente se salta de una cultura a otra sin más, las nociones de proceso, progreso o despliegue entre otras, indican que las transformaciones culturales se van dando en el tiempo sobre una misma matriz de pensamientos, creencias y valores¹⁶. Admitiendo esto, la noción de desfondamiento que empleo (entiéndase como metáfora) remite a la idea de que esta nave que sería la cultura occidental ha sido desfondada reiteradamente a lo largo de su historia, que de cierta manera toda transformación cultural es también una crisis, y el momento actual, tal como lo fue el de los primeros cínicos, es uno de esos intersticios en los cuales las sociedades particulares y la cultura en su conjunto se ven enfrentados a la invasión de las aguas que penetran en la nave, que en este caso las podemos analogar al surgimiento de las nuevas corrientes de pensamiento que se manifiestan cuando una cultura (la nave) no es capaz de dar respuesta a las inquietudes de los individuos, ni puede sostenerse bajo los términos que la habían mantenido a flote, es decir, valores, religiones, ideologías, sistemas políticos, etc...

El cinismo, tal como hoy, se vio expuesto a una época de cambios e incertidumbres cuando irrumpe en la escena filosófica cuestionando el pasado en retirada y asumiendo, no de manera explícita, la labor de establecer nuevas líneas de reflexión bajo las cuales abordar los problemas del hombre, tanto del individuo como de la sociedad¹⁷. Si nos remitimos al presente, el cinismo no se nos impone como un imperativo a seguir, se trata, tal como se ha insistido, de una alternativa, o mejor aún, de un conjunto de alternativas que nos pueden orientar respecto a las preocupaciones que se nos han presentado, especialmente en lo que se refiere a los individuos que somos, tema que generalmente es dejado de lado o es trasladado a tergiversaciones acerca de lo que es algo que podríamos denominar como “individualismo cínico”, tergiversaciones asociadas principalmente a tendencias propias de la actualidad, tales como el consumismo, la codicia, el

¹⁶ “Opiniones nuevas en casa vieja. A la subversión de las opiniones no sigue de inmediato la subversión de las instituciones; más bien las nuevas opiniones habitan durante mucho tiempo en la casa ahora desolada e incómoda de sus predecesoras, e incluso la conservan por falta de alojamiento”. Nietzsche; Humano, demasiado humano; § 466, pág. 225.

¹⁷ “Las épocas de crisis crónicas exigen demasiado de la voluntad humana de vida al tomar la incertidumbre permanente como el trasfondo inamovible de sus esfuerzos de felicidad. Entonces suena la hora del quinismo, que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis. Solamente bajo su signo es posible la felicidad en lo incierto, pues enseña la limitación de las exigencias, adaptabilidad, presencia de espíritu, a atender imperativos del momento”. Sloterdijk; Crítica de la razón cínica I; pág. 176.

acaparamiento, la ambición. Nociones que muy lejos se encuentran de lo que el cínico entendió, o interpretamos que entendió, como individuo.

2. Como sabemos, los dos milenios y medio que nos separan de los fundadores de la secta cínica no nos permiten de ninguna manera apelar a una especie de reglamentación cínica que tenga por meta darle solución a los problemas filosóficos y existenciales contemporáneos, algo que en todo caso vale para cualquier pensamiento o sistema filosófico, al menos si aceptamos la idea de que la filosofía, al igual que cualquier actividad humana, es móvil y mutable, sólo nos queda conformarnos con las enseñanzas y la influencia que, en este caso, los cínicos han legado al futuro, a las cuales podríamos añadir las preguntas que surgen de la lectura del anecdótico cínico. Pero más allá de estas obvias precauciones, es necesario insistir que una actitud cínica, un pensamiento cínico o hasta un sentir cínico no podemos admitirlo en la forma de un dogma o reglamentación, pues justamente es esa forma de entender la filosofía, a saber, como una categorización cerrada de las actividades y conocimientos del hombre, lo que ha llevado al griego del siglo IV (y a nosotros mismos en nuestra realidad presente) al extravío del sentido y de los objetivos de la existencia humana, perdidos en la niebla de las ideas que obstaculizan nuestro andar. El cínico va a apelar a su principal “propuesta” de vida: que la felicidad se logra en el vivir de acuerdo a la naturaleza¹⁸, es ahí donde el hombre puede encontrar su “terreno” más seguro, pero las objeciones que pueden hacerse a esta propuesta son evidentes. Sin duda los primeros cínicos afirmaron con bastante seguridad esta noción de una naturaleza inocente que a nuestros ojos se nos presenta de un modo mucho más complejo¹⁹, lo cual no nos impide establecer las relaciones entre el cinismo antiguo y una actitud cínica adaptada al presente para abordar las problemáticas actuales.

¹⁸ “El objeto y el fin que se propone la filosofía cínica, como por otra parte se propone toda filosofía, es la felicidad. Ahora bien, esa felicidad consiste en vivir de conformidad con la naturaleza y no según la opinión de la multitud”. Juliano el Apóstata; Discursos, IX, 13. Citado por Onfray en *Cinismos*; pág. 71.

¹⁹ “La vida humana se mueve a priori en una artificialidad natural y en una naturalidad artificial (Plessner). Este reconocimiento contiene la gran hazaña de la reflexión ilustrada sobre la cultura. Pone de manifiesto que el hombre, tal como es, vive de manera ‘no natural’. Lo que era naturaleza en él ‘se perdió’, fue ‘desfigurado’ y ‘deformado’ civilizadamente”. Sloterdijk; *Crítica de la razón cínica I*; pág. 90.

En términos generales, vivir de acuerdo a la naturaleza es para el cínico una suerte de acercamiento voluntario a nuestra animalidad²⁰, innegable para el griego tanto como para nosotros (puesta en duda quizás sólo por la posterior doctrina cristiana desarrollada durante la edad media), vivir de acuerdo a la naturaleza es, entonces, dejarnos someter sólo a las leyes impuestas por la fysis, abandonando todo convencionalismo arbitrario y todo interdicto enmarcado dentro de los límites de las leyes elaboradas por el hombre²¹. La frugalidad del cínico no se determina por una obediencia a una dietética de orden religioso o moral²², es más bien producto de esta idea de que vivir de acuerdo a la naturaleza significa aferrarse nada más que a lo estrictamente necesario, lo cual vale en el ámbito alimenticio, en el vestido, las necesidades sexuales, el rechazo a las riquezas, lo que es necesario saber... Vivir de acuerdo a la naturaleza significa vivir de acuerdo a una simpleza extrema que nos indica que, la felicidad en cuanto tal, es extremadamente simple, algo que los hombres han olvidado al optar por los lujos y las posiciones elevadas dentro de la sociedad, desembocando así en la pérdida de sí mismos, enajenados por la búsqueda de todo aquello que promete la felicidad pero que no es más que vano artificio.

Así visto, la apelación cínica a vivir de acuerdo a la naturaleza puede parecer totalmente impracticable y hasta ingenua, pues se hace demasiado difícil aceptar una idea de naturaleza que no posee, al menos a partir de lo que se conserva, mucho sustento reflexivo y racional -los cínicos no rechazan las actividades propias del pensamiento y la

²⁰ DL 60: “*Se le plantó una vez Alejandro delante y le dijo: ‘Yo soy Alejandro, el gran rey’; ‘Y yo’, replicó, ‘Diógenes el Perro.’ Cuando le preguntaron por qué le llamaban perro, contestó: ‘[Porque] les hago fiestas a quienes dan, ladro a los que no dan, y muerdo a los malos.’*” . DL 22: “*Contemplando a un ratón que corría de un lado para otro, como dice Teofrasto en el Megárico, sin buscar lecho ni cuidándose de la obscuridad o de afanarse por ninguna de las cosas que se reputa deseables [para el plácido vivir], encontró la salida para el aprieto [en que se hallaba]*”. (Oyarzún)

²¹ La masturbación pública de Diógenes y el desprendimiento voluntario de todos sus “bienes” por parte de Crates, dan cuenta, entre otros muchos ejemplos, del desprecio cínico por aquello que socialmente es considerado como bueno.

²² Como sí puede apreciarse en los estoicos, especialmente en los casos de Séneca y Epicteto, quienes si bien no establecen reglas estrictas, sí muestran una preocupación por la conducta regular de los individuos que en los cínicos es mucho menor, al menos en lo que a un comportamiento adecuado se refiere, pues en el cínico el buen comportamiento remite simplemente a obedecer lo que la naturaleza ordena. Véase también en Foucault; Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres, capítulos 2, 3 y 4.

Razón humana²³, lo que tal vez constituye una paradoja respecto a su idea de naturaleza- pero si aceptamos esta situación como una forma germinal de comprender la existencia humana dentro del contexto ya descrito, y profundizamos en torno al pensamiento cínico en su amplitud, podemos ver surgir a partir del “imperativo” de vivir de acuerdo a la naturaleza varias inquietudes y características del cinismo que sin duda permiten exponer algunos tópicos en torno a los cuales podemos problematizar no solo la realidad cínica, sino que también nuestro presente ya caracterizado bajo la idea del desfondamiento valórico que lo define.

Es sobre esta base bajo la cual se puede establecer una relación coherente entre el primer cinismo (especialmente el de Diógenes y Crates) y el presente de occidente, bajo la idea de que, dadas las características cónicas, podemos enumerar una serie de actitudes de vida que en el caso de los cínicos sirvieron como respuesta a los requerimientos surgidos de su coyuntura, actitudes que bien pueden servirnos para enfrentar la actualidad y que, en todo caso, como se verá más adelante, de ninguna manera son ideas anacrónicas o fuera de lugar. El pensamiento cínico se caracteriza por poseer una enorme plasticidad, motivo por el cual remitir a algunos de sus principales postulados pueden servirnos de insumo para comprender, desde nuevas perspectivas, cuál es la situación del ser humano actual, cómo es el modo de existencia de éste dadas las formas de vida que se nos han presentado a partir del siglo pasado. Sería fácil e incluso irresponsable definir la coyuntura actual del hombre refiriéndonos solamente al impacto que la globalización, en términos económicos y políticos, y la tecnologización de nuestras sociedades, desde un punto de vista científico y “cotidiano”, causan en la vida de los individuos en particular y de las comunidades en lo colectivo; es necesario ir más allá de lo puramente cotidiano y pesquisar las implicancias existenciales que estas radicales transformaciones traen consigo. No se trata de despreciar o dejar en un segundo plano los efectos directos de los dos fenómenos mencionados, al contrario, de lo que se trata es de añadir a ese análisis un punto de enfoque diferente, que al estar determinado por la mirada cínica, nos obliga a penetrar en los cuestionamientos más

²³ “Él, impulsor del cinismo, fue quien trajo a la filosofía occidental la conexión original entre felicidad, carencia de necesidades e inteligencia, un motivo que se encuentra en todos los movimientos de *vita-simplex* de las culturas mundiales”. Sloterdijk; *Crítica de la razón cínica I*; pág. 215.

esenciales sobre la vida humana, referidos principalmente a las metas y objetivos de la misma, los cuales sin lugar a dudas se han visto trastocados y muchas veces han sido lisa y llanamente olvidados en el debate público, al menos en las cúpulas de poder, en las decisiones económicas y en la organización de los espacios sociales, generalmente orientados a desarrollar sociedades basadas en el consumo, la producción desmesurada y la eficacia por sobre todo valor.

Se hacía mención a la postura de choque del cinismo frente a su cultura, pues bien, con todas las evidentes diferencias, el occidente de hoy, me parece, muestra síntomas bastante similares a los del mundo griego del siglo IV, al menos en Atenas y sus ciudades satélite, en lo que dice relación con los objetivos del hombre y de la sociedad, los cuales parecen estar fuera del hombre mismo, orientados en el presente hacia esas nociones ya mencionadas de consumo, producción y eficacia, lo que hace necesario, desde el sentir cínico, aportar con tópicos frecuentes en la historia de la filosofía, pero que bien vale el esfuerzo de sacar a la luz y amoldarlos a las propiedades de cada época, eso por lo menos si seguimos esa vieja idea de la filosofía entendida como una permanente práctica de la salud del alma, una práctica que no tiene por objeto curar de una enfermedad, sino que de tener siempre como punto de apoyo la libre reflexión, más aún cuando lo que parece hacer falta en el campo social es justamente la capacidad de pensar sobre lo que hacemos y lo que somos. Si el cinismo es o no una suerte de “doctrina” moral o ética lo dejo como tema de discusión, pues sin duda hay aspectos que permiten pensar una demanda de valores surgidos de lo que el cínico entiende como naturaleza, y por lo demás es difícil no considerar la fuerte carga moral que posee en general la filosofía helenística, pero también es indiscutible que lejos de la intención cínica está el afán de establecer un dogma de comportamiento restrictivo y establecido en base a interdictos y reglas fundamentales, algo que también se observa en la filosofía helenística, donde incluso en las más intensas hipótesis morales muy pocas veces nos encontramos con una prohibición estricta, en

cambio lo que sí se propone frecuentemente es una especie de regulación de una práctica de vida tendiente a que cada individuo sea el gobernante de sí mismo²⁴.

3. Por último, y en base a lo que hasta aquí se ha mencionado, es fácilmente constatable que el cinismo se enmarca dentro de lo que podríamos llamar un “movimiento” de la filosofía en el mundo grecorromano, durante los dos primeros siglos de nuestra era y que comienza a gestarse durante los cuatro últimos de la anterior, movimiento que no debe entenderse como un quiebre total con respecto a lo que había sido la filosofía clásica de los siglos anteriores, pero sí, si se me permite la expresión, como una “reformulación” de los temas esenciales de dicha filosofía. De ninguna manera hay una negación del pasado (aunque en muchos pasajes, especialmente en las anécdotas de Diógenes, parece existir tal negación), pero como ha quedado establecido, el período helenístico, al cual pertenece el cinismo, representa gran parte de lo que fue una nueva forma de comprender los problemas que atañen al ser humano, problemas surgidos de los profundos cambios que sufre la sociedad del occidente de entonces con el fortalecimiento del Imperio y el decaimiento de lo que fueron las polis organizadas como ciudades-estados, ahora pertenecientes a un todo mucho más amplio y diverso.

Tanto epicureísmo, cinismo y estoicismo²⁵, con todas las diferencias que poseen evidentemente entre sí, si les damos una mirada como un conjunto, podemos ciertamente encontrar puntos de encuentro que dicen relación con el período de transformaciones dentro del cual aparecen. Si bien varían los métodos, los postulados y las consecuencias en la vida de quienes mantuvieron una forma de vida afín con cualquiera de estas tres tendencias, en ellas encontramos también la constante inquietud por el destino del hombre y la felicidad

²⁴ “... hay que tenerse a sí mismo ante los ojos, no quitarse los ojos de encima y ajustar toda la vida a ese yo que uno mismo se fijó como objetivo; ese yo, por último, del que Séneca nos dice tantas veces que al estar en contacto con él, cerca de él, en presencia de él, puede experimentarse la más grande voluptuosidad, la única alegría, el único gaudium legítimo, sin fragilidad, no expuesto a ningún peligro ni entregado a ninguna recaída.” Foucault; La hermenéutica del sujeto; pág. 264.

²⁵ Obviamente la filosofía helenística no se puede reducir sólo a estas tres escuelas, pues hubo otras de tanta importancia, como por ejemplo el hedonismo cirenaico y el escepticismo, pero considero que epicureísmo, cinismo y estoicismo son las más afines entre sí y las que cuentan con mayor cantidad y calidad de testimonios.

del mismo, felicidad que incluso se pone en cuestión, no en el sentido de dudar de su posibilidad, sino que sobre qué sería específicamente la felicidad, se cuestiona si lo que se ha entendido y buscado como felicidad no serían más que artificios procedentes de fantasías frutos de errores humanos debido a la incapacidad de razonar correctamente. De cierto modo, la filosofía helenística abandona el “optimismo teórico”²⁶ con que Nietzsche caracterizaría siglos más tarde la actitud socrática, y aunque se sigue apelando a la Razón como el motor de toda virtud y conocimiento humano, las dudas acerca de los reales alcances del saber humano parecen ser puestos en entredicho, lo que no significará una renuncia a la Razón, pero sí se propondrá añadir al conocimiento de las experiencias humanas todo aquello que no proviene precisamente de la Razón, pero que sí podemos lograr entender y enfrentar a partir del claro uso de ésta.

El cinismo entonces, no puede ser comprendido unitariamente, pues es una de las muchas expresiones con que la filosofía helenística se manifestó, claro que una de las expresiones más peculiares y potentes que podemos encontrar. El cinismo no puede ser considerado como una especie de isla filosófica, y aunque muchos de sus rasgos la alejan del resto de las escuelas, especialmente en la forma de ejercer su pensamiento, podemos contemplar en el cinismo casi las mismas preocupaciones que aparecen en las escuelas y sectas coetáneas a él, preocupaciones que ya se ha dicho, y ese es el propósito de este trabajo, son también pertinentes para tratar de darse a la empresa de comprender al individuo contemporáneo, es decir, tratar de comprendernos a nosotros mismos a partir de lo que han sido las profundas transformaciones e inquietudes nuevas que han surgido especialmente en el último siglo y lo que va de éste.

Debido a lo anterior, es inevitable que cuando se hable de cinismo en muchos momentos se esté haciendo referencia, explícita o implícitamente, a otras escuelas helenísticas, especialmente al estoicismo, el cual de hecho surge del cinismo²⁷, y sólo con

²⁶ “... aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser”. Nietzsche; El nacimiento de la tragedia; pág. 396.

²⁷ Cuenta Diógenes Laercio (VII, 3, trad. Ortiz y Sainz) que Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, en sus años de formación escuchó a Crates, pero que terminó por no seguirlo debido a su desacuerdo con el descaro cínico, anécdota bastante significativa en tanto uno de los principales puntos de divergencia entre cinismo y

su posterior desarrollo en la época imperial se irá alejando más de la matriz cínica que posee. Por lo tanto, si bien es el cinismo el que aporta las perspectivas de análisis del presente en lo que aquí nos compete, no debe olvidarse la pertenencia de la secta a una época, tal como cuando intentamos caracterizar nuestro presente no podemos hacerlo desde una sola perspectiva sin tener que, casi inevitablemente, referirnos de cierta manera al contexto general bajo el cual nos desenvolvemos.

estoicismo es el pudor que caracteriza a la vida estoica (en todo ámbito de cosas) y el desparpajo muchas veces bufonesco de la actitud de los cínicos.

Un problema actual

Ayer y hoy el cínico más radical, antes que cínico, sería considerado como un inmoral, como un mendigo incorregible incapaz de seguir los más elementales principios de decoro y urbanidad que la sociedad establece. Antístenes es el primero en doblar su palio y tenerlo como única prenda de vestir²⁸, motivo de desvergüenza entre los remilgados atenienses; para qué hablar de Diógenes, masturbador público²⁹ que habita en un tonel³⁰ junto a perros y cuyo primer maestro es un ratón³¹, defensor de la antropofagia³² e impío insubordinado a las reglas divinas³³; Crates no tiene problemas en pedorrear con fines pedagógicos³⁴ ni de desnudarse frente a sus futuros suegros para mostrar lo que es capaz de ofrecer a la pretendida Hiparquia³⁵. En fin, son numerosas las anécdotas en las que queda manifiesta la inmoralidad del filósofo cínico. ¿Pero de qué inmoralidad estamos hablando? ¿El hecho de que el cínico sea un inmoral frente a sus conciudadanos, lo convierte en un inmoral per se? ¿Es que acaso la moralidad es inquebrantable e inmodificable? ¿Una vez establecidos ciertos principios de acción (basados en el hábito y la costumbre, según Nietzsche³⁶) no es posible escutarlos e incluso rechazarlos concientemente?

²⁸ DL; VI, 8 (J. Ortiz y Sainz).

²⁹ DL; VI, 46 (Oyarzún).

³⁰ DL; VI, 23: “*Habiendo escrito a uno que le procurase un habitáculo, como se tardara, tomó por casa el tonel del Metroon (templo dedicado a la madre de los dioses), según el mismo declara en sus cartas*”. (Oyarzún)

³¹ DL; VI, 22 (Oyarzún).

³² DL; VI, 73: “... *de ningún modo es insensato tomar algo de un templo o comer algo de los animales; ni tampoco es impío, en modo alguno, comer carne humana, tal cual evidencian las costumbres extranjeras...*” (Oyarzún)

³³ La impiedad de Diógenes, sin embargo, más que en actos específicos, se expresa en cierto desprecio hacia algunos preceptos establecidos, como por ejemplo el negarse a ser sepultado tras su muerte, para que las bestias participasen de su cadáver, en DL; VI, 79 (Oyarzún), anécdota significativa si se toma en cuenta la importancia que tenían los rituales mortuorios en la cultura griega.

³⁴ La famosa anécdota la cuenta DL en su vida de Metrocles (VI, 1), quien estando en una lección de Teofrasto “... *se le escapó una ventosidad involuntariamente*”. (Ortiz y Sainz)

³⁵ Anécdota narrada en DL; VI, en la vida de Hiparquia, 1. (Ortiz y Sainz).

³⁶ “*Aquí el sofisma es: dado que uno se siente bien con una costumbre, o dado al menos que por medio de ella uno conserva su existencia, esta costumbre es necesaria, pues vale como la única posibilidad de que uno se sienta bien; el bienestar de la vida parece provenir únicamente de ella.*” Humano, demasiado humano I, § 97; pág. 88

En términos estrictos, el cínico es un inmoralista, pero no un vulgar inmoralista, el cínico no rechaza la moral establecida porque sí, por una cuestión de comodidad o de ignorancia (si aceptamos que la virtud se puede lograr con el conocimiento, tal como lo afirmaba Antístenes³⁷), el cínico es más bien un permanente crítico de la moral, pues ésta no es tan sólo una serie de normas que se deben seguir atendiendo a principios éticos, políticos o religiosos, la moral es, podríamos decir, uno de los tantos frutos de una forma de comprender la existencia humana, la moral es una de las expresiones sobre cómo una sociedad o una cultura entiende al individuo. No se trata sólo de definir reglas de comportamiento para un normal desarrollo de la comunidad, la moral implica una “postura” decisiva frente a un problema fundamental de la filosofía, problema que no puede más que exponerse en los qué, cómo y por qué del hombre, preguntas recurrentes e incluso por momentos hostigantes, pero que de un modo u otro siempre reaparecen en la escena filosófica y en los cuestionamientos propios de ésta.

La inmoralidad del cínico, o tal vez debiéramos hablar de la moralidad cínica (ninguna de las dos nomenclaturas convence del todo), es, en un primer momento, una respuesta, una reacción frente a la corrompida sociedad ateniense, en la cual ya no existen los héroes de Esquilo ni las gestas narradas por Heródoto, todo eso se ha perdido para siempre, cuando mucho son parte de un dulce recuerdo de lo que alguna vez fue la polis de los más elevados ideales. Pericles, Filípides y Fidias dan paso a los Estrepsiades, Filocleón y Cnemonos de la comedia que expone ya no a héroes o a dioses, sino que a simples ciudadanos muchas veces grotescos y pusilánimes.

Pero de ningún modo podemos hablar de una desaparición de los antiguos valores, al contrario, la insistencia en ellos continúa, obviamente dentro de un nuevo marco, en una época en que sería erróneo hablar de una depravación moral de los individuos, pero sí de una situación en la cual los valores pregonados no se condicen con la realidad social del contexto, el cual, se acepte o no, requiere de nuevas formas de entender al hombre y de nuevas relaciones colectivas, algo que obviamente el cínico va a aceptar sin ningún reparo.

³⁷ DL; VI, 7 (Ortiz y Sainz), opinión que sin duda muestra la mayor cercanía de Antístenes a Sócrates, a diferencia del resto de los filósofos clasificados como cínicos.

En base a lo anterior, el cínico es o se pretende como un nuevo hombre, pues justamente responde a los nuevos requerimientos “morales” de una sociedad que sufre grandes transformaciones, independientemente de que esto se deba a un desfundamiento o a un proceso natural de cambios dentro de las relaciones sociales, el cinismo se presenta como una nueva forma de encarar la existencia. El punto que caracteriza al cinismo es, en todo caso, la manera en que establece ese nuevo encarar la vida, pues la irreverencia, el desafío y el desprecio directo de la moral imperante van a ser sus principales ingredientes.

El principal ataque del cínico al ateniense de su época se refiere a su sed de falsas riquezas, entiéndase aquí valores pecuniarios, posesiones y posiciones sociales, para el cínico todos estos honores no van a ser más que “errores” surgidos de hombres equivocados en cuanto a lo que el logro de la felicidad se refiere. Podemos ver que, en relación a lo que hoy acontece a nuestro alrededor las cosas no han cambiado demasiado, pero volvamos a los cínicos. Diógenes se ríe de los jóvenes demasiado acicalados³⁸, acusa de ladrones a los hierómenos³⁹, escupe en el rostro de un ostentoso ciudadano que lo ha invitado a su casa⁴⁰. Varias acciones demuestran la repulsión del más perro de los perros hacia todo lo que signifiquen bienes materiales o sociales, aunque tal vez sea necesaria una corrección, puesto que su rechazo a lo material se refiere sólo a lo artificial, a aquello que por decisión de los hombres (o de algunos de ellos, mejor dicho) tiene valor, un valor totalmente arbitrario si se compara con aquellas cosas que tienen un valor real, las que provienen de la Naturaleza y de las necesidades que emergen desde nuestras entrañas; para explicar lo anterior, qué mejor anécdota que la del desprecio que le hace Diógenes al mismísimo Alejandro⁴¹.

Esta anécdota, sea verdad histórica o ficción (me inclino más por lo segundo), es extremadamente significativa para comprender el pensar cínico respecto al hombre “modelo” de su tiempo, pues quién más que Alejandro podría representar el ideal griego

³⁸ DL; VI, 46 (Oyarzún).

³⁹ DL; VI, 45 (Oyarzún).

⁴⁰ DL; VI, 32 (Oyarzún).

⁴¹ DL; VI, 38: “*Se asoleaba una vez en el Cranio y Alejandro se paró delante de él y le dijo: ‘Pídeme lo que quieras.’ Y él respondió: ‘No me hagas sombra’.*” (Oyarzún)

durante las primeras décadas del período helenístico, el gran rey de origen casi divino, destinado a la enorme tarea de difundir la grandeza helena por el resto del mundo conocido, propiciando sus principales ideales y valores en los más alejados confines del planeta (independiente del origen macedonio de Alejandro, lo que no lo hacía un griego de “sangre pura”). Alejandro frente a Diógenes, el poder absoluto de la ley frente al desprecio más extremo de la ley, el gigante frente al miserable. Pero gana el más pequeño justamente por eso, por necesitar de tan poco. En efecto, esta especie de justa filosófica es el triunfo emblemático del cínico frente a la arbitrariedad de los humanos, y a diferencia de lo que podríamos creer, Alejandro no tiene más que aceptar su derrota y declara que de no ser él mismo, quisiera ser Diógenes⁴². Un poco de sol en vez de todo el oro del mundo, eso es el cínico, la simpleza de la felicidad (o la felicidad simple) como la contra respuesta a los avatares surgidos de las normas y coacciones de la sociedad y la obsesión de los hombres por cumplir con ellas. El cínico como el hombre genuino, valiente, en el sentido de que se atreve a asumir su condición intrínseca; el ciudadano como el enajenado y moralizado, el hombre puesto fuera de sí mismo en su búsqueda por el reconocimiento y la posesión de cosas que, finalmente, no son más que fantasmas de lo que sería realmente una vida entregada al mismo individuo.

Mucho ha cambiado desde entonces, y hoy se nos hace mucho más difícil, si es que así lo deseamos en todo caso, saber o al menos tratar de definir cómo, a partir de una fidelidad a la naturaleza (concepto ya enigmático en términos humanos), podríamos alcanzar la felicidad cínica (la cual no es lo mismo que lo que tenemos como idea de felicidad en general)⁴³, pero sí tenemos algunas ideas para rescatar un sentido cínico para contemplar nuestras condiciones existenciales actuales, especialmente en lo que dice relación al enajenamiento operado en el común del ateniense del siglo IV.

⁴² DL; VI, 32 (Oyarzún)

⁴³ Más allá de remitir a la felicidad como el vivir de acuerdo a la naturaleza, se hace extremadamente difícil, sino imposible, dar con una noción certera sobre qué sería la felicidad cínica; a mi juicio lo mejor es aferrarnos a la plasticidad del pensar cínico, que más que exigir nomenclaturas o definiciones precisas, se vale mejor de aproximaciones, de imágenes relativas a las nociones de felicidad (también puede decirse lo mismo sobre conceptos tales como los de naturaleza, moral, hombre, etc...) dadas principalmente en las anécdotas, en las acciones (reales o ficticias) que dan cuenta de la postura cínica frente a distintos temas de una manera poco convencional para la época y también para hoy.

El objeto de la crítica cínica va mucho más allá de la posesión de bienes materiales o estatutos sociales de importancia a los que anteriormente se hacía mención, la crítica apunta a una forma de vida que se ha descentrado de sí misma, pues el ateniense “modelo”, al optar por los beneficios otorgados por las normativas vigentes, tendientes a las riquezas y apariencias, ha abandonado su “hábitat natural”, por llamarlo de alguna manera. Paradojalmente, el objeto de crítica del cínico-perro, es en gran parte lo que hoy tendemos a entender por cínico en el sentido actual del término, el hipócrita (actor, enmascarado) que vive de lo que se podría denominar una doble careta, la de la apariencia y la de los reales fines individuales⁴⁴. En este sentido, y ya tratando de enlazar la concepción cínica de la existencia con nuestra realidad contemporánea, hoy nos vemos enfrentados también a una notable pérdida del propio sentido de la vida, de una individualidad responsable (no egoísta), del sí mismo, del Yo... no importa tanto aquí cómo nombremos aquello tan defendido por el cinismo antiguo, pero que siempre hace referencia a lo que sería (o intentaría acercarse a ser) el hombre genuino, el animal-humano que se aleja bastante del animal-político de Aristóteles⁴⁵. La crítica cínica, finalmente y como se ha insistido, no es un mandato ni un dogma – no puede serlo tampoco –, no es una moral establecida en forma de ley (que tiene mucho de moral, indudablemente que sí, pero se trata más de una moral de la acción que del obedecimiento a un deber, tal como se ha entendido principalmente la moral hasta hoy). Si tuviéramos que definir la crítica cínica (orientada al ateniense del primer helenismo y también a nosotros), me parece que la mejor forma de hacerlo sería como un “llamado”, un requerimiento a reflexionar y a introducirnos en la intimidad de lo que somos, a escuchar nuestros deseos y necesidades más profundos sin miedo ni falsos pudores. Un llamado también a cuestionar todo aquello que se nos ha inculcado como lo correcto y lo necesario.

⁴⁴ “El moderno cínico de masas pierde su mordacidad individual y se ahorra el riesgo de la exposición pública. Hace ya largo tiempo que renunció a exponerse como un tipo original y a la atención y a la burla de los demás (...) Se trata de personas que tienen claro que los tiempos de la ingenuidad han pasado.” Sloterdijk; *Crítica de la razón cínica I*; pág. 33. Y más adelante: “... cinismo es la falsa conciencia ilustrada. Es la conciencia modernizada y desgraciada aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla.” Ibid; pág. 34

⁴⁵ Aristóteles; *Política*; 1253a.

Si bien puede decirse que el pensamiento cínico es destructor en varios aspectos, no me parece adecuado asociarlo a corrientes anarquistas tales como las surgidas especialmente en el siglo XIX, creo que el cinismo no posee el sentido colectivista del anarquismo, aun cuando de ninguna manera rechaza cierto gregarismo de la existencia humana. Además, más que destruir, el cinismo declara la necesidad de una vuelta a sí mismo, de concentrar la mirada del hombre en el hombre, es decir, de volver a poseernos a nosotros mismos. Fuera de toda filiación política o “académica”, lo que el cinismo denuncia es lo que de aquí en adelante llamaré “el extravío del hombre de sí mismo”, extravío que puede proceder de diversas situaciones y factores, y que para el caso del presente, a mi juicio, dichos factores se refieren a ciertas condiciones sociales que pasaré a revisar en seguida, las cuales responden a una forma de entender y estructurar la sociedad que ofrece una plena libertad de acción, la que sin embargo es sólo apariencia, ya que finalmente lo que se hace es predeterminar y preformatear la existencia de los individuos, sea por medio de la producción y posteriormente el consumo, sea por medio de los nuevos medios de los que se vale el avance tecnológico.

Si se acepta esta idea de extravío del hombre de sí mismo, vale aclarar en este punto que el análisis que prosigue es sólo uno de los muchos puntos de enfoque desde los cuales podría ser pesquisado este problema, el que por lo demás está limitado a las nociones planteadas por un autor en particular como Jean Baudrillard, ya que por una parte éste presenta un interesante análisis de la situación del hombre en la última mitad del siglo XX, y por otra me parece adecuado traerlo a colación debido a que esta idea de extravío del hombre de sí mismo sería probablemente rechazada por él⁴⁶, o a lo sumo aceptada con evidentes reparos, pero al mismo tiempo se aprecian en él claramente conceptos que nos

⁴⁶ “¿Se puede hablar de alienación? En su conjunto, el sistema de la personalización dirigida es vivido como libertad por la inmensa mayoría de los consumidores. Sólo a la mirada crítica, esta libertad se manifiesta como formal, y la personalización, en el fondo, como una desventura de la persona. Pero allí donde la publicidad pone en juego a la motivación en el vacío (marcas dobles para un mismo producto, diferencias ilusorias, condicionamiento variable, etc.), allí donde la elección es una trampa preparada de antemano, hay que reconocer que incluso las diferencias superficiales son reales, a partir del momento en que son estimadas como tales. ¿Cómo poner en tela de juicio la satisfacción de quien se compra un cubo de basura adornado con flores o una rasuradora ‘antimagnética’? Ninguna teoría de las necesidades nos permite dar prioridad a una satisfacción vivida en vez de dársela a otra. Si la exigencia del calor personal es tan profunda que, por falta de otra cosa, encarna en un objeto ‘personalizado’, ¿cómo recusar esto, y en nombre de qué esencia ‘auténtica’ del valor? Baudrillard; El sistema de los objetos; pp. 173-174

permiten desarrollar esta noción de extravío, la cual da pie para enlazar la crítica cínica a nuestros días.

Adelantémonos unos veinticuatro siglos, desde los días en que Diógenes vivía y pululaba por las calles atenienses, hasta las últimas décadas de nuestra historia contemporánea, y fijémonos en la ya mencionada noción de “extravío del hombre de sí mismo”. Ya está dicho, las relaciones no pueden ser idénticas, pero sí podemos ver que la situación es por lo menos semejante si adoptamos una actitud cínica dentro de lo que culturalmente nos sea permitido en cuanto a la posibilidad actual de un cinismo filosófico. Podemos ver que tal como en la Atenas del siglo IV anterior a nuestra era, el hombre del presente está extraviado de sí mismo, ya no del modo en que lo estaba el ateniense coetáneo a Diógenes –el cual, como se ha dicho, se encandilaba ante la posibilidad de obtener riquezas y elevadas posiciones políticas y sociales, lo que lo hacía perder el rumbo de su propia vida en la búsqueda de dichos “beneficios”-, sino que hoy nos encontramos ante una sociedad rodeada de señuelos que llaman a una especie de felicidad artificiosa, la cual ya no se construye en base a riquezas concretas o cargos directos de poder, sino que se trata de una pseudo felicidad basada en la permanente ilusión de ser algo que en la realidad no existe. El ser humano, el ciudadano actual, supuestamente emancipado, supuestamente libre, supuestamente dueño de sus acciones y de sus decisiones, vive en una suerte de oferta infinita de satisfacción de deseos por medio de objetos y máscaras que, de una manera u otra, moldean a los individuos dotándolos de una pretendida personalidad genuina, cuando de lo que se trata no es más que un condicionamiento operado por las condiciones de producción y consumo en que ha desembocado el sistema socio-económico imperante⁴⁷.

⁴⁷ Como contrapartida a esta idea, hay filósofos como Lipovetsky que van a defender abiertamente el estado actual de occidente, a mi juicio, con evidentes exclusiones de algunos temas que tienen mucha influencia hoy, apelando que el sistema imperante atempera los ánimos y crea oportunidades nunca antes vistas, tesis evidentemente discutible. *“Paralelamente a la desubstancialización del Yo, hay desubstancialización del cuerpo, es decir, eliminación de la corporeidad salvaje o estática por un trabajo que no se realiza como antes según una lógica ascética por defecto, sino, al contrario, según una lógica pletórica que maneja informaciones y normas.”* Lipovetsky; *La era del vacío*; pág. 63. *“Es a esa misma disolución de Yo a lo que apunta la nueva ética permisiva y hedonista...”* Ibid; pág. 56.

Ni la crítica marxista, ya conocida y analizada frecuentemente, parece haber sido capaz de augurar dónde irían a parar las relaciones sociales surgidas del capitalismo, ni tampoco las relaciones del hombre con los objetos que él mismo produce. Sin querer penetrar en la crítica marxista, creo que Baudrillard expone en sus propios términos una nueva crítica que, si bien no es sucesora del marxismo, sí puede decirse que toma la posta del análisis de cómo la producción y proliferación desmesurada de objetos responde a una forma de concebir lo ya dicho, la pérdida del hombre de su centro, la pérdida de sí mismo, y cómo es justamente en la exacerbación de la producción y el consumo donde los individuos han encontrado la manera de encontrar un sentido, el cual de todas maneras ya no se halla en sí mismos, sino que en una maquinaria invisible, pero que lo supera irremisiblemente⁴⁸.

De cierta manera, el análisis de Baudrillard nos permite ver cómo asistimos a una época en la cual es la posesión de los objetos, y no su funcionalidad, la que en último término afecta a la vida de los individuos, ya no se trata de que la utilidad de un objeto resulte beneficiosa o perjudicial para el hombre según las necesidades de éste, sino que la posesión va más allá, pues lo que hace es determinar al individuo, es el objeto el que muestra al individuo y expone su realidad⁴⁹. Dime lo que tienes y te diré quién eres. Dime donde vives y te diré quién eres. Dime cómo te transportas y te diré quién eres. De forma increíblemente más intensa que en cualquier otra época de la humanidad, los objetos adoptan una importancia que en muchos casos supera al individuo, esclavo de las fachadas, máscaras y apariencias según las cuales “debe” convertirse en sujeto.

⁴⁸ “Cuando la publicidad le propone a uno, en esencia: ‘la sociedad se adapta totalmente a usted, intégrese usted totalmente a ella’, es claro que en esta reciprocidad propone una trampa: es una instancia imaginaria la que se adapta usted, en tanto que usted se adapta, en cambio, a un orden muy real.” Baudrillard; El sistema de los objetos; pág. 199.

⁴⁹ “La posesión nunca es la posesión de un utensilio, pues éste nos remite al mundo, sino que es siempre la del objeto abstraído de su función y vuelto relativo al sujeto. (...) Se convierte en objeto de colección. Deja de ser tapiz, mesa, brújula o chuchería para convertirse en ‘objeto’. Un ‘magnífico objeto’ dirá el coleccionista y no una magnífica estatuilla. Cuando el objeto ya no es especificado por su función, es calificado por el sujeto.” Ibid; pp. 97-98. Y más adelante: “La calidad específica del objeto, su valor de cambio, pertenece al dominio cultural y social, su singularidad absoluta, por el contrario, es algo que tiene como campo el ser poseído por mí; lo cual me permite reconocerme en él como ser absolutamente singular.” Ibid; pág. 103.

En términos de originalidad (tal vez se podría hablar también de identidad o de lo genuino del individuo), es más importante que el objeto que se posea sea lo realmente original, después de todo, con la producción industrial desmesurada y la posterior sociedad de consumo el ser humano ha pasado a ser uno de los tantos productos seriales de los que él mismo comenzó a elaborar un buen día⁵⁰. Desde un punto de vista fatalista y pesimista, sólo hablar de la idea de ser humano provoca una sensación de risa y congoja a la vez, pues se trata de una situación globalizada por lo menos en occidente, que no hace distingos entre clases sociales, como sí sucedía en el análisis marxiano de la sociedad industrial. Y este último punto es decisivo, pues es muestra de que la idolatría del objeto supera las, a mi juicio, evidentes barreras existentes entre las clases sociales hasta el día de hoy. No se trata de que no existan diferencias de forma, pero sí de que tanto el gran industrial como el trabajador asalariado, pasando por el oficinista de “medio pelo”, todos ellos se constituyen como individuos por medio de los objetos que le son pertinentes a su “clase”; el auto, la casa y hasta la vestimenta de cada uno de ellos es lo que lo evidencia en su real posición y, más aún, pavimentan su propia vida (el hecho de que la mayoría de las personas estén dispuestas a endeudarse a largo plazo con el fin de obtener objetos de importancia secundaria –televisores, autos de marca, viajes al extranjero, asientos más cómodos en un recital, etc...- creo que es indicador de lo ya mencionado). Ya no es lo que se haga, es lo que seamos capaces de tener en todos los casos, y de mostrar en la mayoría, lo que constituye al sujeto actual (¿moderno? ¿posmoderno? ¿globalizado?).

El caso de las clases dominantes es algo distinto, pues la ostentación siempre ha sido parte de lo que podría denominarse el ritual de la nobleza, por medio del cual el noble debía ser capaz de demostrar su superioridad tanto a sus iguales como a los sometidos por él⁵¹, pero ante la dificultad de sostener actualmente nociones como las de nobleza o

⁵⁰ Lo que no quita que la mayoría de los objetos que poseemos sean también productos seriales, aunque la publicidad les agregue una especie de “aura” de originalidad.

⁵¹ En un primer momento, Georges Bataille definirá su noción de soberanía: “*El soberano, si no es imaginario, goza realmente de los productos de este mundo más allá de sus necesidades: en eso reside su soberanía. Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite.*” Bataille; Lo que entiendo por soberanía; pág. 64. Para más adelante hacer una observación sobre la soberanía real, que no coincide en todos sus puntos con la soberanía esencial ya definida: “*Comúnmente, la magnificencia real no irradia en la soledad. El reconocimiento de la multitud,*

aristocracia (las cuales parecen haberse trasladado, también, a la posesión monetaria, lo cual pervierte totalmente el sentido original de ambos conceptos), incluso el que se encuentra en la cúspide de la pirámide social no se ve exento de entrar en el juego de las máscaras y apariencias, siendo los objetos, pertinentes a su estatus, los que muestren quién es.

En el fondo, de lo que se trata es de cómo hoy existe una especie de necesidad de que los individuos sean “colocados” donde les corresponda dentro del marco social, tal como los artículos decorativos son colocados cuidadosamente en la sala de una casa para que ésta sea armoniosa y cumpla con los requisitos que ha de cumplir un hogar bien constituido⁵². Si se quiere, esta nueva situación responde a una actitud cínica en el sentido peyorativo del término, para la cual evidentemente existirá, como respuesta, una actitud cínica en el sentido filosófico del término, la cual denuncia, obviamente que no en un sentido moral, la falsedad y, más importante aún, la enajenación (concepto que Baudrillard va a negar) experimentada por el ser humano en este extravío de sí mismo, perdido frente a las exigencias de una sociedad que ve en el consumo, la producción y la posesión las metas de la existencia, metas que si bien no pueden ser descartadas apelando a nociones tales como las de pecado o transgresión, ponen en entredicho la aspiración hacia un hombre genuino (hacia un cinismo militante, podríamos decir jugando un poco con la palabras), el cual se entiende como aquel capaz de estructurarse a sí mismo en tanto individuo, sin dejarse llevar por exigencias o predeterminaciones externas al sujeto⁵³.

Se puede objetar que el hombre actual sigue buscando con ansias riquezas y posiciones, lo cual es evidentemente cierto, pero más allá de la codicia y ambición que

sin la que el rey no es nada, implica el reconocimiento de los más grandes, de los que a su vez podrían aspirar al reconocimiento de los otros. Pero el rey, que no tendría la completa magnificencia si no fuera reconocido por los más grandes, debe reconocer a estos últimos como tales. La magnificencia soberana tiene siempre el aspecto de una composición ordenada que se manifiesta en las ‘cortes’. Ibid; pág. 106.

⁵² “El hombre está ligado entonces a los objetos-ambiente con la misma intimidad visceral (sin dejar de advertir las diferencias) que a los órganos de su propio cuerpo, y la ‘propiedad’ del objeto tiende siempre virtualmente a la recuperación de esta sustancia por anexión oral y ‘asimilación’”. Baudrillard; El sistema de los objetos; pág. 28

⁵³ Es importante, en este punto, volver a destacar que lejos de la intención de este trabajo está la idea de apelar a un individualismo egoísta que rechace de plano las exigencias propias de la vida en común de los hombres, lo cual no quita la necesidad de criticar y escrutar permanentemente dichas exigencias.

caracterizan al sujeto de hoy, más relevante y penetrante en la vida de los seres humanos es esta nueva situación de pertenencia a una sociedad que se define en el objeto (no confundir con el objetivismo), puesto que existe algo así como una oculta y permanente exigencia hacia el conformismo, aceptación y asimilación respecto al sistema, cuando lo que en el discurso y la superficialidad social (de los medios de comunicación principalmente), a lo que se llama es justamente a lo contrario, al inconformismo, el reclamo y la individualidad, todo esto fomentado por la ilusión de que siguiendo ciertos caminos trazados supuestamente al margen del establishment, tales como la moda o la pretendida apertura a través de redes sociales (eso si nos remitimos a la historia más reciente), se podría lograr una autonomía que, para ser honestos, se encuentra demasiado cerca de esas “estructuras” preformateadas prometedoras de una artificial emancipación. Es ahí donde el cinismo puede ver su espacio para ingresar en la situación actual, haciendo frente al “extravío del hombre de sí”.

Entonces tenemos que el “extravío del hombre de sí”, a partir del contexto contemporáneo, se constata en primer lugar en este requerimiento camuflado del sistema socio-económico y político de pertenecer a algunas de las estructuras permitidas socialmente, se trata de un encasillamiento forzado pero que, en su superficie, es tremendamente seductor y elocuente, prometiendo satisfacciones y modos de vida que traerían consigo algo así como una emancipación total del individuo, que en el fondo no sería más que la inserción total del individuo en el sistema⁵⁴.

Pero existe otra arista en el pensamiento de Baudrillard desde la cual se podría interpretar esta idea de “extravío del hombre de sí”, la cual me parece es más relevante en tanto es mucho más constatable sin la necesidad de un gran esfuerzo investigativo sobre la vida común de las últimas décadas de occidente. En su famoso libro “De la seducción” Baudrillard expone de manera clara el fenómeno de la Hiperrealidad, particular característica de occidente, especialmente de los países más desarrollados, concepto en

⁵⁴ Sería interesante hacer una relación entre los planteamientos de Baudrillard con el desarrollo de la idea de la industria cultural en Adorno y Horkheimer (en “Dialéctica de la Ilustración”; Trotta; 2006), planteamientos que si bien difieren entre sí, bien pueden servir para comprender la situación que se intenta establecer aquí, pero que por cuestiones de espacio no es conveniente desarrollar en profundidad.

apariencia sencillo y fácil de comprender, pero al mismo tiempo difícil de digerir, pues sus consecuencias pueden llegar a ser enormes, sin que podamos definir las como catastróficas, beneficiosas, perjudiciales o emancipadores... ninguna calificación nos es aún permitida para acompañar la descripción de la Hiperrealidad, noción que es producto del desarrollo tecnológico, pero más importante que esto, del uso que los hombres le hemos dado a dicho desarrollo, y que ciertamente contribuye al convencimiento de que el “extravío del hombre de sí” es una situación bastante real, y no una queja infundada o un concepto propio de existencialismos baratos tan propios de nuestra época.

Del modo más simple posible, la Hiperrealidad es la producción de la realidad, lo que finalmente decanta en algo que es más real que lo real⁵⁵. De esta manera, tenemos que lo hiperreal deja de ser real, estamos, si se me permite exagerar la expresión, en otra dimensión de la humanidad, ya no nos encontraríamos en nuestro hábitat al cual nos habíamos acostumbrado, sino que, y esto es lo novedoso, estaríamos ingresando en un nuevo espacio vital carente de toda naturalidad, por primera vez en la historia de la humanidad los hombres han sido capaces, para bien o para mal, de crear un mundo totalmente artificial, un mundo en el que todo se hace posible con la condición de que no se trate de una vivencia “carnal”, es decir, en la Hiperrealidad podemos hacerlo todo, pero no como hacemos las cosas en el mundo “real”, en donde somos protagonistas y artífices de nuestras limitadas acciones, sino que ahora seríamos una especie de espectadores en primera persona de nuestros propios actos. Es como si el precio de la libertad absoluta fuera la renuncia a nuestra realidad humana, pues en la Hiperrealidad, o más bien en la promesa que subyace a la Hiperrealidad, se encuentra la libertad total como respuesta a una realidad que se caracteriza más bien por sus obstáculos y límites que por su libertad. El principal ejemplo de cómo opera la Hiperrealidad entregado por Baudrillard es el de la pornografía, la satisfacción de cualquier deseo sexual al alcance de la pantalla (fenómeno más exacerbado aún tras la irrupción de Internet), pero que en el fondo no es más que imagen

⁵⁵ Refiriéndose al porno, que se verá a continuación, dice Baudrillard: “*El único fantasma en juego en el porno, si es que hay uno, no es el del sexo, sino el de lo real, y su absorción, absorción en otra cosa distinta de lo real, en lo hiperreal.*” Baudrillard; De la seducción; pág. 33.

obscena e ilusión perpetua; de cierta manera, el porno señala la ascensión del reinado de la apariencia.⁵⁶

Más allá de la denuncia del porno desde el moralismo, el feminismo e incluso de los defensores de una verdadera liberación sexual, es más bien la pornografía la que denuncia, o mejor dicho, constata una situación cultural caracterizada por la obsesión de producir lo real ante una realidad que no ofrece garantías de satisfacción para un hombre colocado en un sistema que justamente requiere de satisfacción –indudablemente el neoliberalismo económico se sostiene en gran medida bajo su promesa de que cualquiera es capaz de conseguir el éxito, el que más allá de lo monetario nunca queda muy claro qué es realmente-. Producción exacerbada, tal como ocurre con los objetos que determinan la posición de los individuos dentro del marco social, con la irrupción de la Hiperrealidad asistimos a la también exacerbada producción de realidad. Sin embargo, la producción nunca puede vencer⁵⁷, hay algo que no termina por convencer en este estado de cosas, y la pornografía sigue siendo ejemplo de ello⁵⁸. Como se ve, el porno presenta todo lo referente al sexo, en él se aprecian imágenes que nunca podrían ser vistas en el coito “real” (de hecho los participantes de la escena no pueden ver los resultados de la misma más que en su reproducción en la pantalla), finalmente el porno expone frente a nosotros todo el placer del cual el sexo es capaz, pero de ahí a que entregue el placer mismo hay un largo trecho de distancia.

⁵⁶ “Indistinción del cuerpo y de la cara en una cultura total de las apariencias –distinción del cuerpo y de la cara en una cultura del sentido (el cuerpo se vuelve en ella monstruosamente visible, se vuelve el signo monstruo llamado deseo)- después triunfo total, en el porno, de ese cuerpo obsceno, hasta llegar a la desaparición de la cara; los modelos eróticos donde los actores porno no tienen cara, no podrían ser hermosos, o feos, o expresivos, esto es incompatible, la desnudez funcional lo borra todo con la espectacularidad única del sexo.” Ibid; pp. 37-38.

⁵⁷ “La seducción es más fuerte que la producción”. Ibid; pág. 49.

⁵⁸ “... el porno pone fin mediante el sexo a cualquier seducción, pero al mismo tiempo pone fin al sexo mediante la acumulación de signos del sexo (...) el porno no enmascara nada en absoluto (es la ocasión de decirlo)- no es una ideología, es decir, no esconde la verdad, es un simulacro, es decir, el efecto de verdad que oculta que ésta no existe./ El porno dice: hay un sexo bueno en alguna parte, puesto que yo soy su caricatura. Con su obscenidad grotesca, es un intento de salvar la verdad del sexo, para volver a dar alguna credibilidad al modelo sexual en declive. La pregunta es esa: ¿hay un sexo bueno, hay sencillamente sexo en alguna parte, sexo como valor de uso ideal del cuerpo, como potencial de goce que pueda y deba ser ‘liberado’?”. Ibid; pág. 39.

El porno es sólo el ejemplo de cómo vivimos en una cultura de lo obscuro, del close-up si se quiere, una cultura que crea innecesarias necesidades⁵⁹, mientras carencias más urgentes siguen sin posibilidad de ser resueltas. El fenómeno de fondo es el de la Hiperrealidad, como ya se ha dicho, fenómeno que indica cómo al hombre contemporáneo cada vez le es más insatisfactorio su “mundo”. Evidenciar la Hiperrealidad de ningún modo significa condenar la tecnología, aun cuando aquella es claramente deudora de los avances de ésta, sino que por el contrario, se trata de retornar a la pregunta por las exigencias básicas del ser humano. La tecnología es completamente inocente, y la Hiperrealidad tampoco debe ser expuesta como el nuevo demonio surgido tras la muerte de Dios, pues finalmente tanto tecnología como Hiperrealidad son decantaciones de lo que colectivamente el hombre ha construido para sí, y podemos volver a hacernos la pregunta sobre si todo ello ha servido para beneficio o perjuicio de la humanidad, y nuevamente el intento de responder nos tienta intensamente a volvernos hacia terrenos neutrales debido más a una perplejidad que a un convencimiento.

¿Pero por qué el mundo se nos ha hecho insatisfactorio? ¿Es el mundo mismo el que no responde a los requerimientos humanos o más bien es el hombre el que no ha sabido adaptarse a las condiciones que por azar le ha tocado vivir?

Sería absurdo buscar algo así como responsabilidades. Ni el mundo ni el hombre en tanto especie actúan bajo determinadas intencionalidades. Sería absurdo y soberbio exigirle al mundo que se atenga a nuestras necesidades o pedir al hombre una conformidad ciega respecto a sus condiciones de existencia. Pero una vez más me resuena en este punto el cuestionamiento cínico, pues si bien no existen recetas ni fórmulas para responder a cada uno de los problemas del género humano, el cinismo trae consigo su honesta humildad, su

⁵⁹ Baudrillard pone de ejemplo un molino de café, cuya función esencial la entrega el motor eléctrico, pero que al añadirsele una forma específica o un color determinado nos enfrentamos a un nuevo tipo de objeto que se sale de los límites de su funcionalidad, deja de responder al por qué fue inventado, y pasa a ser una especie de objeto coleccionable, que encuentra su valor en las características añadidas a él, y no en su función original, dejando de importar, de paso, la calidad del producto Baudrillard; El sistema de los objetos; pág. 7.

linterna que prendida de día busca permanentemente hombres⁶⁰, seres humanos debiéramos decir a estas alturas del partido.

Sea cual sea el diagnóstico que se quiera hacer de nuestra realidad presente, en términos optimistas o pesimistas, parece ser ineludible la cuestión de la insatisfacción del ser humano para con su situación. No se trata de elaborar una filosofía del suicidio –aun cuando la pregunta de Camus está siempre abierta⁶¹- ni mucho menos de establecer a la especie humana como una suerte de error del universo, pero sí de exponer de forma clara y sin ambages que para el ser humano, pese a todo, si lo observamos desde una perspectiva colectiva e individual, si nos remitimos a la generalidad, ya sea desde la opinión pública hasta los más elaborados tratados filosóficos, desde la antigüedad griega hasta esta supuesta posmodernidad, pasando por el desarrollo de la cosmovisión cristiana de la edad media y por el optimismo ilustrado, el problema-hombre de ninguna manera ha quedado resuelto. De cierta forma, lo único visible es una permanente sensación de vacío, el cual aumenta o disminuye según la perspectiva desde la cual abordemos el tema, una sensación como de si algo faltara en el ser humano, que hay algo que irremisiblemente ha estado funcionando mal pero no somos capaces de saber qué, lo cual, desde la mirada cínica, no se trataría de un vacío específicamente, sino más bien de una mala decisión, de un rumbo equivocado que ha llevado a los hombres a errar (en los dos sentidos de la palabra) una y otra vez, buscando caminos que lleven a la felicidad sin que ésta exista realmente, que dicho camino sólo puede ser creado en cada hombre a partir de la fidelidad hacia sí mismo, pero que en el fondo no puede responder a reglas o recetas venidas desde fuera del mismo individuo, aun cuando éste sea parte de un conjunto mayor y superior a él.

Lo anterior bien vale para lo expuesto hasta ahora, en el sentido de que, pese a todo, pese a todo el “progreso” experimentado por la sociedad humana, progreso político, científico, tecnológico, etc... los cuestionamientos e inquietudes de los seres humanos

⁶⁰ DL; 41: “Llevando de día una lámpara encendida, iba diciendo: ‘Busco a un hombre’.” (Oyarzún)

⁶¹ Remito a las palabras que abren su obra “El mito de Sísifo”: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía. Lo demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o diez categorías, viene después.” El mito de Sísifo; pág. 149.

respecto a su situación y destino aparentemente son esencialmente los mismos de siempre⁶², pues parece ser cierta aquella vieja sospecha de que, hagamos lo que hagamos y avancemos lo que avancemos, los arcanos de la vida humana no pueden ser descifrados en lo que yo llamaría una especie de artificiosidad de la escena en la cual nos desenvolvemos; y nuevamente la cuestión no se trata de encontrar soluciones morales o remedios para la desorientación y la angustia en la que constantemente caemos ante nuestra incapacidad de planificar y cumplir con los destinos que intentamos trazarnos, sino que hay fuerzas fuera de nosotros que no pueden más que hacernos aceptar que toda existencia es una permanente construcción, lo que nos devuelve al sentir cínico. En el cinismo no hay regalos ni promesas, al contrario, recordemos que Diógenes muere⁶³, sea por desprecio o por amor, no importa, en el gesto de la mordedura cínica más que una enseñanza hay un azuzamiento a no engañarse (ni siquiera a dejarse engañar por el cínico), esta mordedura lo que hace es preveniros de todo aquello que no es auténtico en nosotros... la autenticidad, un concepto tan oscuro de comprender pero que inevitablemente se ha de tomar en cuenta para tratar de entender de qué habla el cínico cuando habla de la naturaleza del hombre.

Se ha tratado de constatar aquí, en base a algunos de los postulados de Baudrillard, cómo en nuestra actualidad nos vemos enfrentados a situaciones completamente nuevas para comprender tanto la realidad social del ser humano como su realidad individual. Se han denunciado los problemas que emergen a partir de las nuevas condiciones que ofrece el mercado, las formas de producción y consumo y el fenómeno de la Hiperrealidad –todo de manera bastante general con el fin de indagar sobre la problemática del hombre asociada a la posibilidad de un enfoque cínico para dicha problemática- pero hasta ahora esto se hizo desde un punto de vista teórico. Sin embargo, no cuesta mucho trabajo observar en las

⁶² Quizás en el orden actual de los acontecimientos, y en honor a lo precisado en torno al fenómeno de la Hiperrealidad principalmente, debiéramos aceptar que dichos cuestionamientos e inquietudes si bien están presentes, han sido momentáneamente “olvidados”, justamente debido a la idea de que vivimos en una nueva realidad, en la cual, junto con la maravillosa sensación que nos proporciona la posibilidad de jugar a ser dioses, tenemos esa otra posibilidad de estructurar nuestras vidas y darle sentido a ellas en la posesión de la multiplicidad de objetos que, más que funcionalidad, entregan significado y estatus a la vida, en un simbolismo increíblemente coherente que, sin embargo, colinda casi trágicamente con lo absurdo.

⁶³ DL; 60: “*Cuando le preguntaron por qué le llamaban perro, contestó: ‘[Porque] les hago fiestas a quienes dan, ladro a los que no dan, y muerdo a los malos’.*” (Oyarzún)

prácticas actuales cómo lo que Baudrillard describía, con bastantes menos elementos que nosotros, hace más de veinte años cobra cada vez mayor sentido. Tanto la colocación de los individuos dentro de la trama social por medio de la posesión de objetos (y de convertirse el individuo a sí mismo en objeto) como la Hiperrealidad están presentes en la más simple cotidianeidad.

Las conclusiones (actuales) que se pueden desprender de la tarea realizada por Baudrillard no deben ser catastróficas ni condenatorias, pero no se puede dejar de ver en ellas una inquietud que de cierta manera provoca algún tipo de escalofríos cuando vemos las condiciones de vida actual de los individuos. Que existen mayores oportunidades de acceso a bienes y productos que antes estaban reservados a grupos minoritarios de la sociedad, es algo indiscutible. ¿Pero a qué precio? El auto, el colegio, la universidad, la casa, el viaje a Miami son cosas que gran parte de la población actual puede fácilmente conseguir por medio de créditos bancarios y préstamos, lo que tal vez a la hora de destinarse en lujos (como podrían ser las vacaciones) no parece algo descabellado –eso sin tomar en cuenta los niveles de endeudamiento que alcanzan personas de diferentes clases en el afán de pagar algo que se encuentra fuera de su alcance de liquidez económica, lo que trae las sabidas consecuencias-.

Sin embargo, el análisis debe ir más allá de esos “gustos” de los que es capaz el ciudadano actual con un trabajo estable. El problema surge cuando fijamos la mirada en aquello que entrega una sensación de plena satisfacción con el sistema en su conjunto, una satisfacción que no es necesariamente libidinal, sino que se refiere al requerimiento de participación dentro del sistema actual, y en ese sentido, creo que la educación es un buen punto de referencia. Ser profesional ya no es una meta exclusiva, en condiciones normales (me remito al caso chileno), prácticamente todos pueden obtener su “cartón”, sin importar la clase social o el nivel intelectual de los interesados. Si se es pobre, existe la posibilidad del endeudamiento; si se es pudiente pero carente de capacidades, existe la posibilidad de acceder a universidades que no exigen mucho a la hora de promover a sus alumnos. En el caso de la educación escolar no es muy diferente la situación, es más, se exagera, pues del colegio si que no se excluye a nadie. Todo individuo debe recibir su educación (algo que

desde un punto de vista social es obvio), sin importar las condiciones bajo las cuales ésta se entregue; lo importante no es la calidad del individuo que se está formando (en vez de formar, creo que sería mejor utilizar el verbo domeñar), sino el hecho de cumplir, de “incluir” a ese individuo en el entramado social. Tal como quien no posee una serie de objetos es una especie de lisiado social, lo mismo ocurre con el caso de la educación escolar, quien no la tiene no es socialmente correcto, y quien la tiene sólo con eso le basta, no importa si sea una educación “original” o “falsificada”, lo importante es tenerla.

Y así como ocurre con la educación, se podría dar una larga lista de fenómenos en los que lo que se juega en el fondo es la primacía de lo efímero, la falta de metas genuinas para el hombre. La cuestión no se trata de establecer nuevas metas, sino que justamente lo contrario, y siguiendo el reclamo cínico, la tarea es justamente que cada individuo sea capaz de establecer sus propias metas, sin verse contaminado por los ruidos exteriores y, una vez más, esto de ningún modo se debe entender como una especie de auto reclusión de los hombres; en ningún momento el cinismo apela a la marginación social. La situación actual, en la que gran parte de los hombres parecen actuar por ciega obediencia (creyendo inocentemente en una plena libertad), es lo que podríamos establecer como corolario del análisis que Baudrillard hace en una primera etapa en *El sistema de los objetos*, al menos si queremos retrotraer sus observaciones al presente. Pero también se ha tratado sobre el tema de la Hiperrealidad como problema, el cual es mucho más constatable hoy y que, a mi juicio, nos expone ante un Baudrillard bastante más anticipado que el de la obra recién citada.

La Hiperrealidad ya se ha hecho parte de nuestras vidas, está ahí, en todas partes. No la podemos ver con mucha claridad de tan cerca que la tenemos. Ya el celular nos da cuenta de ella, incluso el viejo celular, el “ladrillo”, ese que no tenía ni conexión a Internet, ni cámara fotográfica, ni menos aún de video. Está en el mismo uso de Internet, cuando decimos que estuvimos hablando con un amigo que se encuentra en Canadá, Europa, Australia o en el lugar del mundo donde exista una conexión a banda ancha. La tenemos presente en esos noticiarios que pasan una y otra vez las opiniones emitidas por el público, el cual se hace parte del informativo. Y la tenemos especialmente en las nuevas redes

sociales que, como su nombre lo indica, son un punto de encuentro de la sociedad, pero sin la necesidad de que ninguno de sus componentes tenga que siquiera levantarse de la cama. ¿Qué más hiperreal que eso?

¿Bueno o malo? Estéril pregunta. Probablemente desde un punto de vista positivista, bajo el cual evidentemente se guardaría de establecer cierta prudencia en el análisis, exista el convencimiento de que, en la medida en que todos estos elementos asociados a la tecnología sean utilizados de un modo conciente, las ventajas son indiscutibles, y no podemos negar cierta verdad en eso, después de todo, ¿cuántos pueden decir hoy en día que no ocupa Internet jamás? ¿cuántos no tienen celular? ¿cuántos no participan de algún modo de esta nueva telaraña compuesta por las llamadas redes sociales? Muy pocos. Pero si nos remitimos a una mirada cínica-filosófica, pese a cualquier intención de no querer juzgar ni condenar, no deja de haber algo de “perverso” en todo esto, perverso, claro está, en el sentido de cómo se hace cada vez menos visible algo que por lo menos nos acerque a una idea de Naturaleza humana. No deja de haber algo perverso en el marido que cree tener sexo vía web cam con una siliconada actriz pornográfica que se encuentra a miles de kilómetros de distancia, estando su esposa en la pieza contigua. No deja de haber algo perverso en el niño que “juega” fútbol con su amigo virtual mexicano mientras la pelota de cuero se llena de polvo a dos metros de él. No deja de causar extrañeza que una persona a la que nadie conoce físicamente, y de la cual tampoco se sabe absolutamente nada, sea líder de opinión en Twitter. Y así podríamos aumentar la lista de ejemplos.

Está dicho, no se trata de condenar, aunque sí las constataciones de esta situación difícilmente pueden dejarnos indiferentes, y las preguntas vuelven a ser más que las respuestas. La Hiperrealidad nos ha hecho los hombres más sociables de la historia, pero se trata de una sociabilidad que nos exige estar encerrados en habitaciones o en el mejor de los casos ir por la calle mirando una pantalla y no lo que está al frente, es una sociabilidad en la que todos pueden decirlo todo, aunque realmente no importa el fondo o el sustento de aquello que se dice. No me parece exagerado declarar que vivimos bajo el reinado de lo efímero, justamente por esa incapacidad de salirnos de ese mundo hiperreal que hemos construido. La crítica cínica apuntaría, en este sentido, a la falta de un sentido propio y real

de la existencia de los hombres, donde poco parecen importar los fines y metas relevantes, aquellos que dicen relación con el autodomínio y esa oscura noción de la felicidad que en el cínico es el apego a la Naturaleza, dejándose estos de lado a favor de una supuesta integración a un modelo social que en el fondo no es más que artificio y, a fin de cuentas, extravió se sí mismo.

Segunda parte

Invalidar la moneda en curso. Aproximación a una transvaloración

Una de las anécdotas más conocidas y relevantes de la vida de Diógenes de Sínope se encuentra al comienzo del relato que nos ha legado Diógenes Laercio, y si bien es una anécdota que no sabemos si se refiere a un hecho real de la vida del filósofo cínico o a parte de la leyenda tejida en torno a éste, es sin duda de las más significativas que poseemos, no tanto quizá por el valor filosófico en sí que posee, pero sí en cuanto a su valor biográfico, el cual podemos perfectamente tomar como un acto performativo, que aunque probablemente no fue intencional, sí marca de cierto modo lo que será uno de los temas más relevantes tanto en Diógenes como en el resto de los pertenecientes a la secta cínica antigua, tema que con resquemores podríamos denominar como la moralidad cínica, o mejor aún, la perspectiva cínica referente a los valores en curso de la sociedad a la cual cuestiona permanentemente. Me refiero, como ya se habrá podido deducir, a la anécdota según la cual Diógenes, en su juventud, se vio forzado a partir al exilio de su ciudad natal por el delito de haber acuñado moneda falsa, acción que, dependiendo de las fuentes de Diógenes Laercio, habría cometido junto a su padre, en solitario o sólo su padre habría sido el responsable⁶⁴. Sea como sea, esta anécdota cuenta con algún respaldo arqueológico, en tanto se han encontrado monedas de Sínope, correspondientes a la época de Diógenes, marcadas a punzón, lo que indica algún trastorno sobre la moneda de esos días en la ciudad en cuestión⁶⁵.

⁶⁴ “Diógenes, hijo de Icesio el banquero, [era] de Sínope. Y dice Diocles que, teniendo su padre la banca pública y habiendo acuñado moneda falsa, huyó [Diógenes]. Pero Eubúlides, en el [libro] Sobre Diógenes, refiere que el mismo Diógenes hizo esto y que vivió en el destierro con su padre. En efecto, aun él mismo dice de sí en el Pordalo que acuñó moneda falsa.” DL; VI, 20 (Oyarzún)

⁶⁵ En nota al pie de página, R. Bracht Branham, en su estudio *Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo* nos dice: “Probablemente estos relatos están basados en hechos. De acuerdo con C. T. Seltman (*International Numismatic Congress [1938]* [...]) hay monedas de Sínope

Más allá de las certezas y realidad de la anécdota, decimos que ésta es significativa en dos sentidos. El primero de ellos es que, de ser cierta (y al menos tenemos que conformarnos con esta versión de la vida de Diógenes), es el motivo por el cual Diógenes parte de su ciudad natal para establecerse en Atenas, donde encontrará a la polis en su etapa de decaimiento, pero también donde se encontrará con los filósofos más connotados de la época, como Platón y Zenón entre otros, a los cuales va a criticar y, a partir de esa crítica, exponer su propia filosofía, perteneciente mucho más a la calle que a las academias o escuelas, mucho más amiga de las experiencias que de las teorías. El hecho de encontrarse en Atenas, voluntaria o involuntariamente, hacen de Diógenes un filósofo reconocido, pero más relevante que eso, un filósofo de los márgenes, en parte dentro del “circuito” filosófico aceptado por aquella época, pero también fuera, bastante fuera, de lo que ese circuito había establecido como lo correcto, lo verdadero y lo que puede ser considerado como filosofía, rasgo que no será exclusivo de Diógenes, sino que también va a permear en el resto de los miembros de la secta más adelante. Como sea, el exilio de Diógenes es el que lo lleva a Atenas, es decir, es el pasaporte de entrada que Diógenes consigue para ingresar en la más importante polis para la política, el arte y la filosofía griega, pero también el centro de la disolución de los paradigmas de cada una de esas disciplinas, y por tanto, el núcleo de la “corrupción” de los hombres de entonces.

El segundo sentido del significado de esta anécdota es tal vez más arbitrario, pero no por eso menos válido, y que dice relación con el contenido mismo de la anécdota: la invalidación de la moneda en curso. De ninguna forma se pretende dar como cierta la intención de que en Diógenes, en el acto de invalidar la moneda sinopense, habría una intención filosófica, el carácter performativo del pensamiento diogeniano es posterior, pero sí podemos jugar con la anécdota y plantearla como un antes y un después en la vida de Diógenes y en lo que hoy conocemos como cinismo filosófico, pues de cierta manera, la invalidación de la moneda es el acto fundante del cinismo, pues no se trataría sólo de quitarle validez a la convención monetaria que existe tras la elaboración de la

invalidadas que datan de 350.340 a.C. Otras monedas acuñadas después de 362 a.C. llevan el nombre del funcionario encargado: Hikesio..” pág. 122.

moneda, no se trata sólo de una perturbación del orden económico de la ciudad, se trataría más bien del trastorno de los valores en todos los sentidos de la palabra, en otras palabras, estaríamos en presencia de tal vez la primera transvaloración intencionada de la historia de occidente. Por primera vez en nuestra historia un filósofo –y sus posteriores seguidores- se propone la tarea de cuestionar y, derechamente, invertir los valores de una sociedad específica, algo que sin duda nos suena artificioso en una primera instancia, pero que sin duda reviste un alto contenido filosófico, que no sólo tiene consecuencias en términos teóricos, sino que sus alcances se proyectan hacia la política, la sociedad, la cultura y los mismos individuos.

Ahora bien, respecto a una intencionalidad de Diógenes al acuñar moneda falsa, que tendría por objetivo, más allá de lo que implica una falsificación tal en términos económicos, en el sentido valórico de la acción, sólo unas líneas más adelante, Diógenes Laercio nos da a entender que esta falsificación sí tenía, germinalmente, un objetivo evidentemente filosófico y ético⁶⁶, el cual nos permite suponer, por una parte, el carácter metafórico de la anécdota, y por otro, la idea de inversión de los ideales públicos y sociales en curso. Bajo este punto de vista, la acuñación de moneda falsa habría sido el primer acto de rebeldía de Diógenes en contra de su cultura, el primero de sus múltiples llamados de atención respecto a la pérdida de sentido de la existencia de sus contemporáneos, de lo que aquí llamamos el “extravío del hombre de sí”. Es más, en un momento posterior de su vida, Diógenes no deja de mostrar un cierto orgullo respecto a la acción que motiva su destierro, cuando se jacta del exilio al que, más que haber sido condenado, él mismo se ha autoimpuesto⁶⁷. Hay, en la anécdota recién citada, un evidente tono de superioridad, en tanto Diógenes sería el hombre capaz de atravesar las barreras de su tiempo e instalarse en un más allá de la moralidad en curso, y eso es precisamente una transvaloración o una inversión de los valores, dependiendo

⁶⁶ “Algunos [cuentan] que habiendo sido hecho administrador [de la Casa de Moneda] se dejó persuadir por los obreros, y que anduvo hacia Delfos o hacia Delos, en la patria de Apolo, [donde] preguntó si debía hacer aquello a que lo habían inducido. Y habiendo consentido [el oráculo] en [que alterase] la convención pública, sin entender, falsificó dinero y, al ser descubierto, según algunos fue desterrado, según otros, por miedo emigró voluntariamente.” DL VI, 20 (Oyarzún)

⁶⁷ “... cuando uno le dijo: ‘Los sinopenses te condenaron al destierro’ repuso: ‘Y yo a ellos a quedarse.’” DL VI; 49 (Oyarzún).

de cómo quiera enfocarse el problema, pero independiente de las nomenclaturas, que serán tratadas más adelante, lo que de momento importa es reconocer cómo, en la acuñación de moneda falsa, el primer dato que poseemos de la vida de Diógenes de Sínope, y cuando evidentemente era más joven, ya se deduce inmediatamente una de las principales intenciones del cínico, por una parte cuestionar los valores de uso común, y como corolario de ese cuestionamiento, la transformación de los mismos.

Es cierto que la influencia de Diógenes y del cinismo es relativa, indudablemente mucho menor que en el caso del platonismo, el estoicismo o el peripatetismo, pero de lo que aquí estamos tratando es de los posibles alcances y de las repercusiones directas que pudieran tener en los individuos la sola posibilidad de una inversión tal o, para decirlo en términos más pertinentes, una transvaloración tal. Diógenes, al invalidar la moneda, pone en entredicho a toda una cultura que había estado muy segura de sí misma, demasiado tal vez. ¿Y no es ese un rasgo que compartimos con esa “soberbia” ateniense del siglo V anterior a nuestra era? ¿No somos demasiado seguros de nuestras estructuras y demasiado sospechosos de todo pasado y de todo camino alternativo? Bien, eso es lo que trataremos de indagar en términos generales en las páginas siguientes, siempre bajo la premisa de la transvaloración, la cual, como se verá, no puede plantearse como la imposición de un absoluto -no es la idea alejarnos del sentir cínico- pero sí como una necesidad de trazar constantemente nuevas metas para el hombre.

Si hablamos de transvaloración, de establecer nuevas metas y nuevas formas de comportamiento para los humanos, es significativa también la anécdota según la cual Diógenes entra al teatro mientras todos salen de él, y preguntado el por qué de tal acción, Diógenes responde que eso es lo que trata de hacer durante toda su vida⁶⁸. Indudablemente aquí nos encontramos con ese Diógenes más burlón y escandaloso, no es difícil imaginarlo tratando de entrar al teatro, caminando siempre contra la corriente, dando y recibiendo codazos, dando y recibiendo pisotones, y casi con seguridad soportando los insultos y más de algún escupitajo de los más impacientes espectadores,

⁶⁸ DL; VI, 64 (Oyarzún)

urgidos por llegar pronto al hogar y volver a las ocupaciones que para Diógenes nunca fueron preocupaciones. Es una imagen que permanece hasta hoy, la del crítico frente a la masa, como una confrontación no declarada pero evidente, el inconformista solitario haciendo lo contrario de lo que el resto hace -sea por ignorancia, desidia o simple comodidad-, creyendo que aquello que hace es lo que se “debe” hacer.

Demás está decirlo, se trata de una imagen anecdótica, de la cual no tenemos la certeza de que haya sido real, como todo con Diógenes, pero pese a esto hay en el fondo un mensaje evidente: trastornar las cosas, darlas vuelta, invertir la situación social, en el caso de Diógenes, de la Atenas de su época. Pero hay un detalle más, pues en su justificación para ir contra la corriente, Diógenes termina declarando que es lo que intenta hacer durante toda su vida. ¿Cómo debemos entender esto? ¿Como un capricho de alguien que no encuentra su lugar en el mundo, y que por ende se dedica a molestar a los demás? ¿O hay algo más en dicha actitud? Esa respuesta, decir que ir en contra de la masa es lo que se hace durante la vida entera, hace incluso que la anécdota misma pierda en parte su comicidad. Pasamos de la imagen de un zarrapastroso indigente chocando con sus conciudadanos a la del filósofo en toda su intensidad, confrontando ya no al espectador del teatro que busca entretenimiento, sino que al ciudadano promedio, modelo quizá en muchos casos, al hombre masa si queremos utilizar conceptos más contemporáneos. Diógenes, después de la broma, plantea una misión que se ha propuesto a sí mismo, misión que, obviamente, va mucho más allá del contenido de la anécdota, misión que con lo dicho hasta aquí, es fácil deducir: la misión de Diógenes consiste en refutar los valores en curso durante su vida en su entorno. Se ha elegido el término de transvaloración para designar esta misión, término que evidentemente genera ciertos cuestionamientos y la necesidad de explicaciones, lo que pretendo ir haciendo por medio de estas palabras, pero que creo afortunado para caracterizar la postura de Diógenes y el cinismo respecto a los valores de una sociedad, valores que, en este caso, no se refieren sólo al ámbito moral, sino que, tal como se ha expuesto hasta aquí, se dirigen también a todo lo que implican las metas de la vida humana en sus distintos aspectos y matices.

A partir de la primera de las anécdotas aquí mencionadas, la de la acuñación de moneda falsa, hemos podido jugar con la misma y decantarla por diversos derroteros, los cuales indican una múltiple intencionalidad respecto al tema valores, los que van desde las reales necesidades de bienes materiales hasta la reflexión sobre las ideas de lo bueno y lo malo (tema insoluble tanto para el cinismo como para, según creo, toda ética, religión o filosofía en la historia), pasando también por una especie de relajamiento de la seriedad en asuntos religiosos (algo fácilmente constatable en la comedia de Aristófanes y Menandro, sin querer hacer de éstos representantes del cinismo).

Pero esta idea de nadar contra la corriente, de invalidación, acuñación de moneda falsa (para reacuñar), subversión o transvaloración, esta permanente denuncia de los valores fundamentales de la sociedad ateniense y la moralidad subyacente a ella es rasgo no sólo de Diógenes, pues es también un rasgo común a Crates, el principal sucesor de Diógenes, a su esposa Hiparquía, su cuñado Metrocles y todos los miembros de la secta cínica, al menos los que aparecen en el catálogo de Diógenes Laercio⁶⁹...

En Crates no hay falsificación de moneda, pero sí un total desprendimiento del patrimonio personal, el cual, al parecer, no era poco, dándolo a sus conciudadanos en una muestra no sólo de desprecio hacia los lujos, sino que también se pueden hallar rasgos de aprecio hacia una comunidad humana más que hacia una jerarquización de la sociedad⁷⁰ (tema que sin duda nos alejaría del argumento central, pero que merece ser al menos mencionado superficialmente en esta ocasión); y llama la atención que pudo haber sido el mismo Diógenes quien lo conminara a dicha acción⁷¹. Respecto a la actitud de Crates más cercana a la ironía y el desafío diogeniano, podemos leer en Diógenes Laercio que era apodado el “abridor de puertas”, porque entraba en todas las

⁶⁹ No menciono a Antístenes, cuyo pensamiento si bien está siempre ligado al cinismo, como fundador de la secta, su cercanía y admiración hacia Sócrates lo pone, a juicio personal, en una dimensión distinta a la del resto de la secta, lo que no significa, en todo caso, una oposición al cinismo posterior a él, tesis inabordable e insostenible.

⁷⁰ DL, VI, 2: “Así, vendido su patrimonio (pues era hombre de cuenta) y juntados hasta doscientos talentos, los distribuyó entre sus conciudadanos”. (Oyarzún)

⁷¹ *Ibidem*

casas para corregir⁷², un gesto sin duda emparentado con los de su antecesor. Nuevamente podemos pasarnos la imagen mentalmente; una familia o, mejor aún, un grupo de hombres de la aristocracia ateniense discutiendo sobre filosofía o política en la casa de uno de ellos, en una especie de *symposio*, no con los mismos personajes del Banquete platónico, pero algo similar, cuando de pronto irrumpe este desgarrado personaje, Crates, feo y mal vestido, poco preocupado de su apariencia, pues no es un hombre dado a aparentar⁷³, reprendiéndoles y corrigiéndoles, en otras palabras, echando las verdades de aquellos por el suelo para reemplazarlas por las suyas, las cuales son todo lo opuesto a lo que un ateniense “bien nacido” podría haber deseado bajo los parámetros establecidos por la arbitrariedad aceptada, dejarlo todo y seguir el camino de la verdadera filosofía, el cual si bien no lo declara explícitamente, fácilmente podemos deducirlo bajo la fórmula ya conocida en Diógenes de vivir de acuerdo a la naturaleza.

Por otra parte está Metrocles, el hermano de Hiparquía y, por ende, cuñado de Crates, quien será el responsable de “convertir” a su pariente al cinismo desde el peripatetismo en la ya mencionada anécdota de las ventosidades narrada por Diógenes Laercio en su vida de Metrocles⁷⁴. Una vez más podemos figurarnos la escena, Metrocles, un refinado alumno de Teofrasto, ha cometido la impudicia de pedarse en plena lección del maestro, algo a todas luces fuera de lugar y de una ordinariez innoble; entonces el avergonzado joven se marcha del lugar para encerrarse en su habitación y dejarse morir ahí de inanición, algo mucho mejor que volver a ver los asqueados rostros de quienes tuvieron la desgracia de oler su infortunio. Me imagino a Metrocles bastante joven y obstinado en su decisión, hasta que llega el sabio Crates⁷⁵, probablemente la familia del promisorio estudiante está bastante preocupada y ven en el amable cínico una esperanza de solución del conflicto, y así sucede. En un primer momento Crates

⁷² *Ibíd*em

⁷³ DL, 5: “... *cosió una vez al palio una piel de oveja, sin tener cuenta de la fealdad. Era feo de rostro y cuando se ejercitaba en la palestra se le burlaban; pero él, levantando las manos solía decir: ‘Confía, Crates, en tus ojos y restante del cuerpo; tú verás presto que estos que se burlan ahora caerán enfermos, te confesarán dichoso y se tratarán a sí mismos de cobardes’*”. (Oyarzún)

⁷⁴ DL, VI, 1 Vida de Metrocles (Ortiz y Sainz)

⁷⁵ No se indica si para este momento Crates ya era pareja de Hiparquía.

trata de disuadir a Metrocles por medio de palabras, seguramente las palabras de buena crianza sabidas por todos, que no debe avergonzarse, que a cualquiera le puede pasar y un largo etc. del cual todos nos encontramos equipados cuando queremos convencer a alguien de cualquier cosa; pero tras constatar que el joven no da su brazo a torcer, viene la magistral inversión pedagógica de Crates, que si nos atenemos a lo narrado en el texto de Diógenes Laercio, era una estratagema deliberadamente pensada de antemano, pues Crates ya había comido antes altramuces, las cuales empezaron a hacer efecto en el interior de Crates para mostrarle a su futuro discípulo cuán natural era la acción por la cual literalmente se había echado a morir. Crates no necesita de ningún libro ni de ningún silogismo para hacer desistir a Metrocles de su intento y hacerlo su seguidor, se basta sólo de su cuerpo y de una de sus tantas funciones naturales que la arbitrariedad humana ha clasificado como impúdica pero que, a fin de cuentas, todos realizan.

Respecto al mismo Metrocles y su filosofía particular, casi nada es lo que podemos desprender de la lectura de su apartado en el sexto libro de Diógenes Laercio, pero hay un hecho bastante significativo y que da cuenta de la necesidad de transvalorar, de poner patas arriba las antiguas creencias, de voltear las leyes y valores del pasado y establecer, esta vez destruyendo, un nuevo camino a partir del cual fijar las nuevas metas humanas. Se nos dice⁷⁶ que, una vez convertido al cinismo, el antiguo alumno de Teofrasto, quemó o bien sus propios escritos, o bien los apuntes de las lecciones a las que había asistido, pronunciando los siguientes versos: *“Imágenes soñadas/ es todo esto, y puras niñerías”*. Fantasmas y juegos infantiles, eso termina por ser para Metrocles la filosofía de su antiguo maestro y, junto a ello, toda la tradición filosófica griega que entre sus contemporáneos corría como la moneda válida en curso, Platón y Aristóteles incluidos. Imágenes y niñerías, unos cuantos pedos hacen que Metrocles abandone lo que hoy llamaríamos una filosofía de escritorio (paja molida en términos más vulgares), para embarcarse junto a su maestro Crates en una vida filosófica que parte del supuesto de que todo aquello que proceda de la naturaleza es necesario y digno.

⁷⁶ DL; VI, 2 Metrocles (Ortiz y Sainz)

Metrocles era el hermano de Hiparquia, como bien sabemos, y ésta a su vez la mujer de Crates, del cual se enamoraría en todos los posibles sentidos de la expresión tras escuchar sus discursos⁷⁷, para después hacer todo lo necesario por seguir a su lado, despreciando riquezas, pretendientes más “nobles” y hasta dejando en tercer plano su hermosura, una de las pocas monedas de cambio de las mujeres en una sociedad de hombres. El hecho de que Hiparquia, una cínica, sea la única mujer de todo el catálogo entregado por Diógenes Laercio no es menor, habla por una parte de la rareza de la secta en su conjunto, capaz de aceptar a una mujer dentro de sus filas, y por otra parte habla también, o podemos suponer al menos, del carácter de Hiparquia, abriéndose paso entre hombres, manteniendo relaciones sexuales públicamente con su amado Crates. Feminista no, Hiparquia es ejemplo de liberación de la humanidad, pues rechaza toda convencionalidad para seguir sus propias certezas no por un capricho ni como el adorno de Crates, sino que como dueña de una inteligencia autocultivada y de un afán de darle un giro a las cosas, mostrar que nada está obligado a ser tal como se nos presenta a los ojos. Hiparquia es, de todos los cínicos, la que hace la mayor de las renunciaciones, ya que en el resto de los casos nos encontramos más ante un desprendimiento de lo material que a una renuncia total, después de todo, el desprendimiento cínico se orienta hacia el logro de una vida más auténtica, de un completo apropiamiento de sí, pero con Hiparquia podemos deducir de lo hasta aquí dicho, aparte del desprendimiento material, su condición de mujer la obliga a una especie de total renuncia de sí misma en tanto mujer, en tanto parte del sexo débil destinado en el mejor de los casos a la economía hogareña (eso si se tenía la suerte de nacer en las clases más acomodadas, suerte de la que Hiparquia reniega); no se trata de que Hiparquia rechace su condición de mujer en una suerte de transexualidad, al contrario, se afirma como individuo-mujer, es la esposa de Crates, pero más que mujer, más que poseedora de ciertos rasgos orgánicos específicos, Hiparquia se reafirma como humano, como un ser libre de pensar y reflexionar, como un sujeto perteneciente a una naturaleza mucho más envolvente y superior que la sociedad arbitraria que ha relegado a la mujer a un tercer plano, en fin, una sociedad de la cual el cínico como tal rechaza.

⁷⁷ DL, VI, 1 Vida de Hiparquia (Ortiz y Sainz)

Poco es lo que Diógenes Laercio nos informa acerca del resto de la secta, y entre lo más destacable podemos citar a Mónimo⁷⁸, cuya casi nula biografía nos entrega, sin embargo, otro ejemplo de actitud cínica de volver las cosas al revés, pues siendo criado de un banquero, que era visitado constantemente por Jeníades, el mismo que compró como esclavo a Diógenes, y escuchándolo a aquel alabar siempre a éste, se vio atraído por las ideas cínicas, al punto de llegar a fingir demencia para ser liberado por su amo y, de ese modo, adoptar un modo de vida cínico. Aparte de la comicidad de este relato, Mónimo sencillamente se hace el loco, nos encontramos con un rasgo extremadamente novedoso para la filosofía, pues se trata de un esclavo que alcanza por sí mismo (por su ingenio en este caso) el “grado” de filósofo, pero no con una intención emancipadora de la esclavitud ni ninguna promesa de corte político, sino que por la simple necesidad de filosofar. Es sólo su inteligencia la que lleva a Mónimo a adherirse al cinismo, y lo poco que se nos dice de su obra, concuerda totalmente con lo que sabemos del cinismo antiguo, pues habría escrito un par de libros en tono cómico, pero que encerraban un alto contenido filosófico, ciertamente que al modo cínico.

Se han presentado aquí algunos rasgos que permiten sostener la idea de una intención transvaloradora de la secta cínica, al menos en su primera etapa, que es la que aquí nos interesa y, como es fácil comprender, dicha transvaloración tiene distintos matices, los cuales nos permiten a su vez pensar al cinismo desde el problema mismo de la transvaloración, más allá del modo en que ésta sería posible, pensarla en su misma posibilidad. Más que ahondar en lo que sería una transvaloración cínica, es mejor contemplar a través del cinismo qué sería una transvaloración y por qué siempre parece existir la necesidad de la misma, más allá de las particularidades de casos específicos.

No puede dejar de verse en el cinismo un evidente inconformismo, pese a algunos aspectos que podrían indicarnos todo lo contrario. El que Diógenes viva en un tonel, que Crates viva en un estado de sencillez extrema, que Hiparquia acepte como esposo a

⁷⁸ DL, VI Mónimo (Ortiz y Sainz)

un desventajado pretendiente, lejos de sus reales posibilidades en virtud de su posición y belleza, pueden hacernos pensar que el cínico se conforma con poco, que su modo de vida es más bien una sumisa aceptación de lo que ha tocado en suerte vivir, y desde ese enfoque claro que el cínico es un conformista, pero lo es sólo para la mirada de la convención social, es la arbitrariedad de la costumbre la que puede catalogar al cínico como un conformista, pero justamente de eso se trata la transvaloración cínica, de desafiar a la polis, la cual finalmente no es más que un desesperado intento del hombre por lograr un estado de paz protegido de la naturaleza a la que se ve subyugado (lo que sin duda no logra jamás); así el cínico más que conformista, opta por el todo, opta por la mayor de las posesiones, la cual no viene dada por los supuestos bienes que es capaz de ofrecer la sociedad⁷⁹, la posesión de sí mismo.

Y obviamente el cinismo no es el único pensamiento filosófico que se plantea la posibilidad de una transvaloración, este mismo concepto nos lleva a la que es, tal vez, la más incisiva y dura teorización de una transvaloración vista hasta ahora, la de Nietzsche, quien de cierta manera le da un nuevo significado y horizonte a la noción misma de transvaloración. ¿Pero puede exponerse la transvaloración nietzscheana en paralelo con la transvaloración cínica? Sí, siempre manteniendo las distancias correspondientes y concientes de que, al igual que los cínicos, en Nietzsche encontramos la intención de invertir lo valores habidos hasta hoy⁸⁰. Si bien en el contenido pueden diferir⁸¹, en ambos casos nos encontramos con un reclamo frente a la situación de los hombres de estas dos épocas distintas, en ambos casos nos encontramos ante la idea de un hombre pervertido, empequeñecido por las metas y bienes que ofrece

⁷⁹ Más adelante se verá con mayor profundidad cómo el cinismo no plantea un rechazo absoluto de la comunidad humana, sino que critica los fundamentos bajo los cuales se ha establecido en las culturas civilizadas.

⁸⁰ En *Crepúsculo de los ídolos*, §2 del capítulo *Lo que yo debo a los antiguos*, Nietzsche lanza una dura crítica a la sátira menipea, la cual se la atribuye a los cínicos en su conjunto, pero cabe señalar que se trata de una crítica estética cuyo principal objetivo es Menipo, personaje muy posterior a la primera “escuela” cínica que aquí tratamos, mucho más relevante y significativo es que en el célebre §125 de *La ciencia jovial* Nietzsche se haya servido de una anécdota diogeniana para dar a conocer la muerte de Dios, uno de los ejes fundamentales de su pensamiento.

⁸¹ Se debe considerar, por lo demás, el hecho de que de Nietzsche conservamos todos sus libros y escritos publicados, mientras que del cinismo sólo contamos con fragmentos, citas y anécdotas en muchos casos dudosas, lo que nos permite un desarrollo mucho más profundo de la transvaloración en el primer caso que en el segundo.

la sociedad (decadente también en los dos pensamientos), en términos prácticos, tanto la secta cínica como Nietzsche exponen al hombre contemporáneo a ellos como una especie de error surgido de la ética y la moral imperante, un hombre habituado a obedecer y seguir dictámenes exteriores a ellos sin nunca observarse y pensarse a sí mismo como individuo, individuo que, en todo caso, basa toda su subjetividad en la obtención de bienes materiales y riquezas que se alejan del campo del cual podrían adquirirse los mayores bienes provenientes de la naturaleza.

Los cínicos y Nietzsche proponen nuevas tareas y metas para el hombre pero, en un rasgo común a ambos, nunca las exponen por medio de dogmas o mandatos; el modo de vivir cínico y la transvaloración nietzscheana (con su consecuente superhombre) son para quienes tengan los oídos necesarios para escuchar, si bien hablamos de transvaloración en ambos casos, en ninguno se trata de moralina o de estrictas normas conductuales. Que hay un trato especial a ciertos valores y que las cuestiones éticas están presentes en todo momento, ninguna duda, pero es justamente esa especie de liviandad valórica lo que aleja al cínico y a Nietzsche de las viejas formas de comprender al hombre, liviandad que de ningún modo significa superficialidad o despreocupación.

En los cínicos se trataba de invertir los valores sociales como tal, es decir, darle al hombre una nueva forma de comprender su verdadera “esencia”, la cual se encuentra fuera de las murallas de la polis (aun cuando los miembros de la secta vivían dentro de las mismas), finalmente a lo que el cínico aspira es a una vida libre de las innecesarias preocupaciones del ciudadano común, presa de las exigencias de una cultura que ha centrado su atención más en los bienes que somos capaces de obtener que en el bien mismo de los individuos, el cual se halla en la naturaleza.

En Nietzsche, al igual que con los cínicos, nos encontramos también con la formulación de la idea de una vida de acuerdo a la naturaleza, pero de un modo diferente. Si en el cínico se trata de un “retorno” a la naturaleza, con Nietzsche debemos referirnos a una “ascensión” a la naturaleza, que en un primer momento es calificada

como “vuelta a la naturaleza”⁸². Ahora bien, no debemos dejarnos engañar, pues en el cinismo, como hemos visto, este retorno a la naturaleza propone una especie de satisfacción en la sencillez, mientras que en Nietzsche, si bien se habla de naturaleza, ésta debemos entenderla como lo opuesto a la moral de la contranaturalaza, tal como está expuesta en el cristianismo y en la filosofía occidental posterior a Platón (la figura del sacerdote disfrazado de filósofo es recurrente en la obra madura de Nietzsche), moral que se dirige contra los instintos de la vida, contra todo aquello que la eleva⁸³. Es cierto que en ambos casos –el cinismo y Nietzsche– nos encontramos frente a la apelación a velar por el respeto a los instintos básicos del ser humano, pero si nos remitimos a la obra nietzscheana, estos poseen un desarrollo mucho mayor que lo que podemos desprender de los cínicos. En Nietzsche estos instintos de la vida están más allá de toda moral posible (más allá del bien y del mal) y son todos aquellos instintos que tienden a glorificar la vida, y son siempre instintos activos, en muchos casos terribles, pues en ellos hay mucho de apropiación, de arrebató, de violencia, en otras palabras, los instintos de la voluntad de poder⁸⁴, aquella voluntad que es el rasgo singular de todo lo que vive, que se propone enseñorearse a sí mismo y a lo que lo rodea, voluntad que por lo demás está presente, de modos distintos, incluso en los más débiles⁸⁵.

En el primer tratado de la *Genealogía de la moral* Nietzsche va a desarrollar su pensamiento sobre el modo en que en una etapa primigenia de las comunidades humanas se establecieron los conceptos de bueno y malo, los cuales eran las maneras en que quienes mandaban, los primeros aristócratas, designaban aquello que era similar a ellos, en el fondo, lo bueno era lo que tenía “derecho” a ser, en contra de lo vulgar y lo

⁸² “También yo hablo de una ‘vuelta a la naturaleza’, aunque propiamente no es un volver, sino un ascender –un ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene derecho a jugar con grandes tareas.” Nietzsche; *Crepúsculo de los ídolos*; pág. 132.

⁸³ “La moral contranatural. Es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida, –es una condena, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos.” Ibid; pág. 63.

⁸⁴ “No es el río vuestro peligro y el final de vuestro bien y vuestro mal, sapientísimos: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, –la inexhausta y fecunda voluntad de vivir.” Nietzsche; Así habló Zaratustra; pág. 175.

⁸⁵ “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.” Ibid; pág. 176.

plebeyo⁸⁶, pero que con el posterior desarrollo de la “rebelión de los esclavos”, y con ello la depuración del sentimiento de culpa y la glorificación del ideal ascético, los conceptos fueron invertidos y, de ese modo, todo lo aristócrata, lo que le dice sí a la vida⁸⁷, es expuesto como lo malvado y, por el contrario, la pasividad, la silenciosa obediencia y el temor hacia los sentidos⁸⁸ se transforma en lo bueno. Pero más importante aún me parece, es la inversión que se produce entre el mandar (reservado a supuestos “mejoradores de la humanidad”, léase sacerdotes y filósofos), el cual, en tanto virtud, es reemplazado por el obedecer, en el peor sentido que puede entenderse esta palabra (pues hay un obedecer que no humilla)⁸⁹.

Sin embargo, y pese a toda la reflexión nietzscheana de apoyo a una moral surgida de los instintos fuertes, no deja de reconocerse en su obra que, en último término, es la moral de los esclavos, de los débiles, la que ha vencido y dominado por al menos los últimos dos milenios de occidente⁹⁰. En ese sentido, Nietzsche se permite proponer una transvaloración en el entendido de que esto ya sucedió una vez en la historia, siendo el cristianismo la cara visible de dicha transvaloración. Evidentemente Nietzsche va a anunciar una transvaloración precisamente en el sentido opuesto de la transvaloración operada por el cristianismo, una transvaloración que se dirija hacia los instintos más

⁸⁶ “...en todas partes, ‘noble’ ‘aristocrático’ en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, ‘bueno’ en el sentido de ‘ánimicamente noble’, de ‘aristocrático’, de ‘ánimicamente de índole elevada’, ‘ánimicamente privilegiado’ (...) (noble) significa etimológicamente alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz...”. Nietzsche; Genealogía de la moral; pág. 41.

⁸⁷ “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” Nietzsche; Así habló Zaratustra; pág. 55

⁸⁸ “En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí. / Pero cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él.” Ibid; pág. 63.

⁸⁹ “... teniendo en cuenta, por lo tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de conciencia formal que ordena” Nietzsche; Más allá del bien y del mal; pág. 139.

⁹⁰ “El cristianismo fue una victoria, por causa suya pereció una mentalidad más aristocrática –el cristianismo ha sido hasta ahora la máxima desgracia de la humanidad.” Nietzsche; El anticristo; pág. 99.

nobles y aristocráticos⁹¹, orientada en el sentido de la ya mencionada ascensión a la naturaleza.

Si se trata de comparaciones, a partir de lo aquí expuesto, los cínicos y Nietzsche impulsan al menos una intención transvaloradora, la cual como principal punto de encuentro tiene esta idea que ronda de devolverle al hombre su naturaleza genuina, que en los cínicos se manifiesta en la simpleza de la satisfacción de los instintos, y en Nietzsche esta misma idea se sostiene bajo la convicción de que esos instintos naturales del hombre son justamente lo que la debilidad (expresada principalmente en el cristianismo) ha insistido en calificar de malvado: todos los instintos derrochadores, caracterizados por la fuerza y la violencia, en otras palabras, todo lo que estimula a vivir. Como contrapartida, parece demasiado ambicioso querer establecer una semejanza total entre ambos pensamientos, pues son varios los aspectos que los diferencian, ya que el sentido que Nietzsche da a su transvaloración es, de cierta forma, mucho más profundo, pues a lo que finalmente se aspira es al superhombre, lo cual indica que el hombre en tanto especie, debe ser superado, es sólo puente y no meta final⁹². En el cínico, en cambio, su transvaloración se entiende mejor como una reacción frente a la situación que vive su sociedad, la vida cínica (más allá de su reflexión y pensamiento) es la respuesta al imperativo de falsas metas con que se le ha embaucado al ateniense inmediatamente posterior al siglo de oro; la transvaloración cínica es una especie de rescate del ser humano de aquellos falsos ídolos que constituyen el poder político, las posiciones sociales y el dinero junto a todo lo que conlleva.

Como se puede ver, en ambos casos lo que hay es una denuncia de una pérdida de posesión del hombre de sí, o como se ha planteado aquí, un extravío del hombre de sí. Podemos encontrar diferencias, algunas de las cuales, a mi juicio las más relevantes, han sido ya expuestas, a saber, lo que se refiere a la comprensión de los instintos naturales del hombre, que en los cínicos se entiende desde un respeto a la animalidad

⁹¹ “*Todo lo que los buenos llaman malvado tiene que reunirse para que nazca una verdad: oh hermanos míos, ¿sois también vosotros bastante malvados para esa verdad?*” Nietzsche; Así habló Zaratustra; pág. 283.

⁹² “*Oh hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso.*” Ibid; pág. 390.

inherente e incuestionable de los hombres, lo que en Nietzsche va más allá, para plantear que estos instintos no se explican sólo desde una naturalidad, sino que desde lo que significan en tanto apropiación, violencia, elevación y afirmación de los impulsos y deseos más agresivos, que dan cuenta de una naturalidad diferente de la de los cínicos, en tanto se trata de una naturaleza bastante más “racional”, entendiendo aquí por racional no una ingenua confianza en los alcances de la razón, pero sí en el sentido de que el hombre es esa extraña amalgama de instinto y razón, de impulso y memoria, que lo han hecho ser el más interesante de los animales⁹³. Pero, volviendo a lo expuesto anteriormente, sin duda en ambos casos se juega la noción de un retorno, o más bien de un reconocimiento de sí mismo; guardando las diferencias indicadas no es difícil ver en ambos pensamientos una constante afirmación de la necesidad de que sea cada individuo el que se busque –y se encuentre- a sí mismo, a que es sólo en ese sí-mismo donde el hombre puede establecer sus fines y metas, los cuales obviamente vienen determinados parcialmente por las circunstancias específicas de cada caso, pero que en términos existenciales, esa sea tal vez la única obligación de cada hombre⁹⁴.

Si en Diógenes el centro de su ataque era una sociedad que, por medio de sus metas exteriores a los hombres, impuestas arbitrariamente a través de varias generaciones que venían declarando sus valores como los valores correctos, en Nietzsche las cosas no son tan diferentes, y además puede indicarse que, como se ha mencionado, la situación de la Atenas de Diógenes es de una decadencia progresiva, que terminará por confirmarse en los decenios siguientes, mientras que Nietzsche, tal vez un poco más insolente y arrojado, expone su certeza de que el cristianismo (la principal fuente de la cual se ha nutrido todo el desarrollo de occidente) está pronto a agonizar y, posteriormente a perecer. De hecho sabemos que de la afirmación de que Dios ha muerto⁹⁵, lo que

⁹³ “Al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad.” Nietzsche; *El anticristo*; pág. 43.

⁹⁴ “Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros.” Nietzsche; *Así habló Zaratustra*; pág. 127.

⁹⁵ Remito al §125 de *La ciencia jovial*.

quedaría es esperar la desaparición de la sombra de su cadáver⁹⁶. De todos modos en los dos casos se trata de desenmascarar un intersticio entre dos épocas, marcar la diferencia entre lo nuevo y lo viejo. En otras palabras, invalidar la moneda en curso, transvalorar, pero siempre con nuevas metas en el horizonte, siempre con el deseo de ir más allá de los hombres comunes, de estar por sobre lo que la comunidad dicta para obedecer sólo a lo que ese sí-mismo determina.

Para Diógenes su invalidación se refiere a aspectos más bien políticos que morales. Para él la perversión de los hombres se debe a una estructuración de la polis que ha seguido los dictámenes de falsas metas que el hombre se habría autoimpuesto debido a su alejamiento de la naturaleza y, con ello, de su esencialidad⁹⁷. En Nietzsche la cuestión ya toma ribetes evidentemente morales, siendo la moral cristiana (con toda su carga judía, lo que no implica de ningún modo un antisemitismo, algo sabido ampliamente, pero que nunca está demás repetir) la responsable de la aniquilación de los instintos superiores del hombre, frente a los cuales se designó como bueno todo aquello que es lo contrario de esos instintos más nobles, es decir, todo lo que es pasividad, obediencia y sumisión; en otras palabras, la moral del rebaño⁹⁸, por medio de la cual al hombre se lo ha hecho enfermar, poniendo su atención en un mundo del más allá que no existe y en un alma que sería superior a su cuerpo⁹⁹.

Como sea, tanto Diógenes como Nietzsche tienen como meta, cada uno con sus propias particularidades, establecer los derroteros por los cuales el hombre habrá de encontrarse a sí mismo y así terminar con el extravío, pero esos derroteros están ahí para que cada quién, mientras posea la fuerza suficiente, sea capaz de crear su propio

⁹⁶ “Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna –una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros –¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!” Ibid; pág. 105.

⁹⁷ DL; VI, 24: “... al ver a los intérpretes de sueños y los adivinos y a cuantos van detrás de ellos, o a los hinchidos por la gloria y las riquezas, nada juzgaba más vano que el hombre”. (Oyarzún)

⁹⁸ Para un análisis de la moral de rebaño hay que remitir a la *Genealogía de la moral*, obra en la que con más fuerza denuncia Nietzsche a la moral cristiana como una moral de la contranaturalaza.

⁹⁹ “¡El concepto ‘alma’, ‘espíritu’, y por fin incluso ‘alma inmortal’, inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar –hacerlo ‘santo’-, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima!”. Nietzsche; *Ecce homo*; pág. 144.

camino. En Diógenes, para decirlo de forma general, se trata de volver la naturaleza; en Nietzsche de volver a escuchar los instintos de la superioridad, que son tan destructores como creadores.

En otro punto, se podría indicar que esta aproximación de Nietzsche con el cinismo (y particularmente con Diógenes) carece de todo fundamento debido a la admiración que el primero sintió a lo largo de toda su obra por la cultura griega, lo que podría dar pie a creer que lo que Diógenes desprecia es lo que Nietzsche más admira. Sin embargo, debemos reconocer que la crítica diogeniana coincide con uno de los principales temas a lo largo de la obra de Nietzsche, el que este último llamó *El problema de Sócrates*¹⁰⁰, el cual es, obviamente, también el problema de Platón, tal vez el principal “enemigo” intelectual de Diógenes, rivalidad sobre la que existen varias referencias en Diógenes Laercio¹⁰¹. El dato no es menor, pues en la perversión que Sócrates realiza respecto al pensamiento anterior a él¹⁰² según Nietzsche, no es sólo una perversión en el campo de la filosofía, sino que se trata, en términos estrictos, de la inoculación del veneno que después se popularizaría con la expansión de la religión cristiana, es decir, Sócrates, con su afán de racionalizarlo todo hasta las últimas consecuencias, es quien termina por determinar que existe un mundo superior a éste, que nuestro mundo es un error, un mal residuo y, por ende, debe existir un mundo mejor... el cuerpo es despreciado y la tierra negada, comienza el reinado de la contranaturaleza¹⁰³. La polémica contra el socratismo, o más específicamente contra el platonismo, va a ser también evidente en Diógenes, y en ese sentido la anécdota según

¹⁰⁰ Ver el apartado del mismo nombre en *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 43-50.

¹⁰¹ Principalmente en DL, VI, 53 y 54, pero también en 25, 26 y 67 (Oyarzún)

¹⁰² “Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón=virtud=felicidad: la ecuación más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo (...) Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, comprometían a uno. A la juventud de la prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan las razones en la mano de ese modo.” Nietzsche; *Crepúsculo de los ídolos*; pp. 45-46.

¹⁰³ “El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde comienza el ‘reino de Dios’...” Nietzsche; *Crepúsculo de los ídolos*; pág. 63, y antes, en pág. 59: “Aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez.”

la cual Diógenes cuestiona el idealismo de Platón es los suficientemente instructiva¹⁰⁴. Por otra parte, también contamos con la anécdota en la que Platón habría afirmado que Diógenes era un “Sócrates enloquecido”¹⁰⁵. ¿Una forma de decir que quizá Diógenes era lo opuesto de Sócrates, su antítesis? ¿Diógenes como la enfermedad del “racionalismo” socrático? Como sea, Diógenes como algo otro de Sócrates, ambos como dos figuras poco conciliables entre sí.

De lo anterior podemos entonces declarar que el punto de ataque tanto en Diógenes como en Nietzsche es el mismo, que en ambos casos se trata de una crítica a la filosofía que comienza a practicarse con la irrupción de Sócrates y de su discípulo Platón (o si se quiere con la versión platónica del personaje conocido como Sócrates, pero investigar quién fue realmente Sócrates es harina de otro costal¹⁰⁶). Si bien en Diógenes no contamos con alguna referencia a la llamada filosofía presocrática, no podemos concluir de ello un desprecio a dichas formas de pensamiento como sí podemos afirmarlo en el caso del sistema platónico, y en cuanto a Nietzsche, conocida es su admiración por la cultura griega presocrática en general, aunque no estaría demás admitir que esta admiración es mucho más evidente en la literatura que en la filosofía, lo que de todas maneras da cuenta de ese corte que se produce con la filosofía socrática, corte que es evidentemente apreciado como una desgracia y un envilecimiento de toda la cultura anterior.

En último término, quisiera hacer referencia a que en su desarrollo de la voluntad de poder, hay en Nietzsche un acercamiento quizá no tan visible a la reflexión cínica, pues esta voluntad no es más que la voluntad de vivir llevada a su más alta expresión; la voluntad de vivir más allá de la supervivencia; la voluntad de vivir más allá de la vida en colectividad. La voluntad de poder es, en el fondo, el sentido de lo que vive, el deseo incansable de crecimiento, tal como en un bosque cada árbol lucha por alzarse por sobre

¹⁰⁴ “Dialogaba Platón sobre las ideas y nombraba la mesidad y la taceidad, [y Diógenes] dijo: ‘Yo, Platón, veo la mesa y la taza, mas de ningún modo la mesidad y la taceidad’.” DL; VI, 53 (Oyarzún).

¹⁰⁵ DL, VI, 54 (Oyarzún)

¹⁰⁶ Sobre este asunto, ver el segundo capítulo del libro tercero de la monumental obra de W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, titulado La herencia de Sócrates, donde además nos encontramos con una versión muy discrepante de la figura de Sócrates, en relación con la versión nietzscheana aquí tratada.

los demás¹⁰⁷, no en un sentido de competencia, pero sí en un sentido de disfrutar de los bienes de la vida hasta el límite de las fuerzas posibles. En el cinismo, si bien lo que podríamos denominar voluntad de vivir en él no se expresa en esta especie de “crecimiento” hasta el último de los límites, sin duda que propone algo similar, en tanto la vida también se presenta como un perpetuo ir de caza hacia todo aquello de lo que el mundo dispone para el ser humano y, también, para todo lo que vive.

Vemos cómo, por medio de la idea de invalidar la moneda en curso, pensamientos tan particulares como los del cinismo y Nietzsche coinciden en una cosa, a saber, en la necesidad de establecer una nueva valoración para la vida en su conjunto, una valoración que procede desde los instintos básicos de lo que en el cínico sería la naturaleza más pura que existe en el animal hombre, en Nietzsche desde los instintos procedentes de la voluntad de poder.

¹⁰⁷ “... la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación...” Nietzsche; Más allá del bien y del mal; pág. 235.

El libre uso de los cuerpos

Una lectura del libro VI de Diógenes Laercio, especialmente en la vida de Diógenes de Sínope, nos permite encontrarnos con varias anécdotas en las que de manera explícita o algo velada hallamos referencias al cuerpo humano en diversos sentidos. Como sabemos, en el cinismo no hay ninguna sistematización de su filosofía en general ni de ciertos temas particulares, lo cual en todo caso no nos impide formarnos una idea relativamente clara respecto a la posición de la secta sobre algunos aspectos. Es así como el cuerpo, sin ser el centro de la reflexión cínica, sí se nos aparece como una especie de “punto de encuentro” de la experiencia humana, incluso tomando en consideración algunas noticias que podrían dar pie a pensar en algún descuido, especialmente en Diógenes, del cuerpo humano, idea que es disipada si se toma en cuenta la totalidad de lo que hemos legado del cinismo primitivo. Un hecho fundamental viene dado en la misma forma de filosofar que tiene la secta, que más allá de los escritos que habrían producido, de los cuales no queda nada, se nos presenta en la acción misma de los integrantes de la misma; su errar por la ciudad, su intromisión en espacios públicos, la desnudez, la masturbación, la alimentación, los golpes, los escupitajos, en fin, no existe acción humana posible sin el concurso de nuestros cuerpos, y eso es algo que el cínico entiende bien y lo asume como parte de su “estrategia” filosófica, tanto en sus fines pedagógicos como en los referidos a las metas de una vida cínica acorde con la naturaleza.

Y llegamos a ese otro punto fundamental, el del llamado cínico a vivir respetando nuestra naturaleza originaria, en el cual sin que se mencione es más que obvia la referencia al cuerpo, a nuestro organismo, fundamento y soporte de toda vida que se enmarque dentro de los límites físicos en que se desarrolla la existencia humana¹⁰⁸. El cínico, en su apelación a una vida acorde a la naturaleza, está apelando también a que el cuerpo es el principio de

¹⁰⁸ Vale recordar que si bien la postura cínica frente a las creencias religiosas es por momentos oscura y por momentos ambigua, no se logra apreciar en ninguna de las anécdotas transmitidas por Diógenes Laercio una religiosidad siquiera dentro del promedio del ateniense de la época, llegando incluso por momentos a la burla directa al respecto.

esa vida, y por tanto, debe ser más bien el centro de nuestras preocupaciones, y no el foco de inhibiciones, represiones o sacrificios.

Es preciso indicar que, como sabemos, la sociedad griega del siglo IV era bastante diferente a la nuestra en lo que se refiere a la noción del cuerpo, bastante más liberal diríamos hoy, pero también se debe desmitificar esa concepción de que se trataba de una sociedad basada en el libertinaje, lo que valdría incluso con reservas para el caso de las clases más bajas, pero que tratándose de los estratos superiores (y ese era el ambiente en el que se desarrollaba la filosofía y la intelectualidad en general) existían ciertas normas que debían seguirse, como nos muestra Foucault en su *Historia de la sexualidad*, obra sobre la cual volveremos más adelante. No debemos dejarnos llevar por el cliché del griego como sinónimo de un hedonista extremo (incluso la misma noción de hedonista es tergiversada en nuestro lenguaje común), cliché que puede desviar la atención de los temas centrales referentes al cuerpo entendido como centro de la experiencia humana, lo cual nos impediría el intento de interpretar sin exageraciones de ningún tipo las anécdotas en las que considero Diógenes y otros cínicos dan a entender su noción del cuerpo.

Para comenzar, un par de anécdotas que dan cuenta de la profundidad con que Diógenes considera al cuerpo. La primera de ellas se refiere a su labor siendo esclavo de Jeníades, en casa del cual se ocupó de la educación de los hijos de éste, la cual era intelectual por una parte, pero física también por la otra¹⁰⁹. No es menor el dato que aquí se nos entrega, pues para Diógenes el cultivo espiritual es tan relevante como el físico, pero fijándonos en la anécdota citada, nos encontramos con que, en otra acción plenamente cínica, se ubica en una posición contraria al maestro de gimnasia, el cual suponemos era el encargado original de instruir a estos jóvenes en sus ejercicios físicos, en lo que él sería el verdadero experto. No sólo vemos a Diógenes siendo una vez más políticamente incorrecto diciéndole qué hacer, en su posición de esclavo, no nos olvidemos, a este contrariado maestro de gimnasia, más allá de esa orden sabemos que el hecho de ser futuros atletas era lo que realmente le

¹⁰⁹ DL, VI, 30: “Y dice Eubulo en [el libro] titulado La venta de Diógenes que enseñó a los hijos de Jeníades, además de los otros conocimientos, a disparar el arco, a tirar con honda y a lanzar la jabalina; luego, en la palestra, no permitía al maestro de gimnasia que los adiestrase para atletas, sino únicamente en virtud de la lozanía y la robustez.” (Oyarzún).

importaba a Diógenes respecto al futuro de sus pupilos. Podemos deducir de esta prohibición algún resquemor a las competencias deportivas, la cual de todas maneras se constata en alguna otra anécdota¹¹⁰. El mostrar preocupación por el cuidado físico de los hijos de su amo, al tiempo que la prohibición de transformarlos en atletas, da cuenta de un Diógenes consecuente con la idea de llevar una vida alejada de las glorias y triunfos pasajeros a favor de una vida destinada al cuidado de sí. El rechazo a la educación atlética de estos niños hace mucho sentido con el resto del pensamiento de Diógenes, para el cual, en este caso, lo importante es el cuidado de la fuente de toda existencia y experiencia humana: el cuerpo.

Y unas líneas más adelante nos encontramos con una nueva información que nos permite pensar en un Diógenes preocupado por los cuidados que el cuerpo se merece¹¹¹. Obviamente este pasaje podría confundirnos y hacernos creer que se trata de todo lo contrario, pero se insiste en dos ocasiones sobre lo mismo: el socorrerse a sí mismos y el reparar sólo en sí mismos. En esta anécdota se puede apreciar claramente el influjo que este primer cinismo tendría, considerando las respectivas distancias, con los primeros estoicos a partir de Zenón. Este entrenamiento de corte espartano, durísimo si consideramos que recae sobre unos niños (no se nos informa de las edades de estos en ningún momento), tiene por objeto el cuidado del cuerpo, y no su pauperización, y vuelve a mostrar en Diógenes la relevancia que para éste tiene el mismo. Socorrerse y reparar en sí mismos es parte fundamental de este Diógenes pedagogo del cual lamentablemente es muy poco lo que sabemos. Saber actuar ante la adversidad y saber bastarse a sí mismo para vivir, eso es sencillamente lo que subyace a esta anécdota. Diógenes enseña a sus alumnos, y a nosotros de paso, cómo por medio de una dieta alimenticia y física llegamos a este par de objetivos primordiales. Ciertamente se trata de una versión algo diferente del Diógenes más

¹¹⁰ “Habiendo el pregonero proclamado en los juegos olímpicos: ‘Dioxipo vence a los hombres’, [dijo:] ‘Ese [ha vencido], sí, a los esclavos, pero yo a los hombres’.” DL; VI, 43 (Oyarzún) Aquí sin duda nos encontramos ante una declaración de superioridad de la filosofía, al modo que la entiende Diógenes, por sobre las competencias atléticas, las más importantes de ellas, ni más ni menos, los juegos olímpicos, de lo cual se puede inferir también desprecio hacia la religiosidad griega. Sobre el mirar en menos las competencias, se pueden consultar los apartados de la edición de Oyarzún 33, 60 y 61.

¹¹¹ DL, VI, 31: “En casa les enseñaba a socorrerse a sí mismos usando de una alimentación frugal y bebiendo agua, en las calles los llevaba con el pelo al rape, desadornados, sin túnica, descalzos y silenciosos, sin reparar más que en sí mismos.” (Oyarzún).

conocido, pero que en nada se aleja de lo que es la generalidad de su pensamiento que desprendemos de las páginas de Diógenes Laercio.

Más adelante nos encontramos con una nueva anécdota que encaja perfectamente con las anteriormente citadas referentes a la educación de los hijos de Jeníades¹¹², en la cual nuevamente se hace mención de la futilidad del ejercicio con fines competitivos, y que toda la razón de ser de la actividad física debe orientarse a la virtud (obviamente cínica). En esta anécdota nos encontramos, de modo mucho más evidente, con la idea de que la sana ejercitación física mantiene una reciprocidad con la virtud, es decir, felicidad cínica y cuerpo sano son dos cosas equivalentes, simbióticas podríamos también decir. El ejercicio en Diógenes, como queda claro, se orienta a conseguir la felicidad e incluso los placeres, como queda reflejado en la anécdota siguiente a la comentada¹¹³. Obviamente en el tema de los placeres, pese a la oscuridad del pasaje, podemos ver no un llamado a gozar sin límites de ellos, pero sí que constituyen uno de los fondos del pensar cínico, aunque ciertamente algo opacado por la apelación a la felicidad cínica acorde a la naturaleza, punto central de la secta en su conjunto.

De todas maneras, y en base a lo hasta aquí expuesto, vemos que en el cínico hay una evidente inquietud por el ejercicio, el cual debe ir orientado en dos sentidos, alma y cuerpo, sin que ninguno de los dos tome mayor relevancia que el otro. Sin embargo, en torno a qué entiende Diógenes por alma la cuestión se dificulta, pues las referencias que hace no dan para comprender a cabalidad qué significa específicamente este concepto. Pero más allá de

¹¹² DL, VI, 70: “Y decía que la ejercitación es doble: una del alma, otra del cuerpo; [y que,] en éste, por la gimnasia [constante], de continuo surgen imágenes que dan soltura para las acciones virtuosas. Y que el uno es incompleto sin el otro, [pues] produciéndose la buena disposición, no menos que la fuerza, [ambas] son pertinentes, así para el alma como para el cuerpo. Y exponía pruebas de que fácilmente se pasa de la gimnasia a la virtud; pues veía que tanto en las artes manuales como en las otras los artesanos adquieren por la práctica poca destreza, y que los flautistas y los atletas adelantan unos y otros, cada cual en lo suyo, por el continuo esfuerzo, y que si éstos trasladasen el ejercicio también al alma, no se afanarían inútil e incompletamente.” (Oyarzún).

¹¹³ DL, VI, 71: Y decía que en la vida nada en absoluto se lleva a cabo dichosamente sin ejercicio, y que éste es poderoso a conseguirlo todo. Por consiguiente, en vez de trabajos inútiles, hay que elegir aquéllos según la naturaleza, a fin de vivir felizmente, [y no ser] desgraciado por insensatez. Y que, en efecto, el desprecio del placer mismo, cuando se ha ejercitado de antemano, es placenterísimo, y, así como los acostumbrados a vivir placenteramente pasan a disgusto a lo contrario, así también quienes se han ejercitado en lo contrario desprecian con tanto más agrado los placeres mismos. (Oyarzún)

estas carencias bibliográficas, lo que aquí se está tratando es la relación de Diógenes y el cinismo con el cuerpo, relación que a partir de la biografía de Diógenes de ningún modo podemos entender como desprecio, más allá de las anécdotas que muestran a un Diógenes bastante ligero en su cuidado personal y hasta algo masoquista por momentos, en las citas tratadas vemos a un Diógenes bastante más serio que el de la caricatura que tenemos de él (caricatura bien ganada, vale decir), en el cual se aprecia nítidamente la necesidad de centrar en el cuerpo todo bienestar y felicidad para la vida, es decir, el cuerpo es puesto en un sitio bastante más alto que el que podríamos desprender de otras doctrinas filosóficas de la época.

Sobre el resto de la secta en este tema no hay mucho que decir. Las anécdotas que hallamos de los otros cínicos no nos advierten de nada en lo que al cuerpo y al cuidado del cuerpo se refiere. Podemos deducir, sin embargo, a partir de las consideraciones ya expuestas del principal cínico (Diógenes), que en el caso de los demás cínicos no variaría mucho el pensamiento al respecto, pero existe una anécdota en la cual podríamos aventurar alguna conclusión, aunque en un sentido diferente. Se trata de la afirmación de Diógenes Laercio de que Crates e Hiparquia practicaban su amor públicamente¹¹⁴. Aquí no nos encontramos frente a una especie de dietética del cuerpo, de ningún modo se podría inferir una ejercitación tendiente a una vida acorde a la naturaleza o al correcto disfrute de los placeres, como parece ser mucho más evidente en Diógenes, pero sin duda hay una clara alusión al primero de estos tópicos, a la vida de acuerdo a la naturaleza. En términos simples –como se dijo, aquí no hay una ejercitación hacia una meta- lo que tenemos es una desvergüenza en lo que a las funciones del cuerpo se refiere. No se trata de una desvergüenza en términos morales, sino que de una actitud cínica bastante evidente y llevada a la práctica, entendida en el sentido de que nada de lo que se manifiesta como expresión natural del cuerpo y del organismo debe ser motivo de vergüenza para el hombre.

Veámos cómo Diógenes come y se masturba en público, pues lo único que hace es cumplirle a su cuerpo con una satisfacción requerida, para la cual no hay ninguna barrera

¹¹⁴ “Eligiólo ella al punto, y tomando su vestido, andaba con Crates usando públicamente del matrimonio, y concurriendo ambos a las cenas.” DL; VI, 1, Hiparquia (Ortiz y Sainz).

real que la impida. En el caso de la práctica pública del amor entre Crates e Hiparquia sucede lo mismo, si dos seres están juntos y es el amor erótico el sentimiento que los une, todo pudor que se interponga en ese amor no es más que fútil convención arbitraria de una civilización que mientras más progresa, más parece alejarse del hombre como tal. Es más, si jugamos un poco con la imaginación, podríamos entender la unión de Crates e Hiparquia como una especie de prototipo de amor cínico, pues el amor en una cultura como la ateniense de esos días es bastante difícil de comprender para nosotros. En primer término, sabemos que los matrimonios, en las clases más altas por lo menos, siempre eran por conveniencia, más un acuerdo comercial entre familias que la expresión de un sentimiento entre un hombre y una mujer; y en lo que respecta a la famosa y discutida pederastia, plenamente aceptada y alentada, parece existir coincidencia en que se trataba más de una filiación erótico-pedagógica que una unión amorosa y sexual como la entendemos hoy¹¹⁵, trátase de una relación hetero u homosexual.

Si bien en la literatura griega es muy común el ensalzamiento del amor entre hombre y mujer basado en la virtud de cada una de las partes, y existe un ideal de mujer identificado con la abnegación y fidelidad irrenunciable como característica (Alcestitis, Andrómaca y por supuesto Penélope), en la práctica las cosas eran muy diferentes. Pero el amor entre Crates e Hiparquia marcan una notable diferencia y, de hecho, de lo poco que podemos leer, nos encontramos ante un amor bastante más cercano al ideal de amor que se incubaba por el siglo XIX y que perdura hasta nuestros días, el amor romántico. La práctica pública del amor cínico de Crates e Hiparquia es tal vez sólo un detalle, lo relevante son las motivaciones de esta relación, un sentimiento de ligazón mutua basado en una virtud cínica muy cercana a la inteligencia como también a la lealtad a los instintos naturales del hombre. Aunque mantienen un parecido, el amor cínico se va a distanciar del amor romántico en lo que respecta a la idealización que existe en éste último, Crates e Hiparquia, por su parte, van a llevar su amor a la carne, ciertamente no descuidan la “espiritualidad” que pueda existir en el sentimiento mutuo que poseen, pero tampoco van a desligarse de que su amor es tanto

¹¹⁵ El tema es tratado con mayor profundidad especialmente en el segundo apartado del capítulo cuarto de la *Historia de la sexualidad II*, titulado *El honor de un muchacho*, y en general en todo el capítulo.

unión de virtudes como unión de cuerpos, los cuales muestran y usan en público libremente.

En todas estas consideraciones acerca del cuerpo en los cínicos no puede dejar de notarse la idea ya presentada de que, finalmente, es el cuerpo el centro de toda acción humana e, incluso más allá de eso, que es el cuerpo la condición de la vida y la existencia humana (y de toda forma de vida también). Se sabe la por momentos escéptica posición de Diógenes en torno a cuestiones religiosas, la que frecuentemente llega a la burla, lo cual nos permite hacernos una idea de que el principal objetivo de Diógenes, vivir de acuerdo a la naturaleza, es un objetivo reservado a ésta, la única vida que con certeza sabemos que poseemos, cuestión que ciertamente tendrá ecos en el posterior pensamiento nietzscheano, el cual va a coincidir con el cinismo en el sentido de que es sólo el cuerpo en donde se debate la existencia.

En el *Así habló Zaratustra* Nietzsche nos expone de manera general su visión del cuerpo como el soporte y el amo de la vida humana¹¹⁶, algo que perfectamente calza con el pensamiento cínico si nos atenemos a las anécdotas conservadas y a sus posibles interpretaciones. Si hablamos de vivir de acuerdo a la naturaleza como el “imperativo” del cinismo, indudablemente que el cuerpo obtiene el papel fundamental en lo que respecta a cualquier problema y consideración que se refiera a la vida humana, siendo todo el resto (alma, razón, leyes, convenciones...) algo totalmente secundario. Es el cuerpo y todo lo que él conlleva el principal punto de preocupación en el cínico, de ahí la necesidad de que para que el hombre sea libre, su cuerpo también lo sea, y por el contrario, todo lo que atente contra el cuerpo, lo contranatural, sea lo que se debe evitar. No por nada Nietzsche hace su

¹¹⁶ “...el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. / El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.” Nietzsche; *Así habló Zaratustra*; pág. 64.

ataque al cristianismo teniendo presente el desprecio de éste a al cuerpo y su comunión con la contranaturalidad¹¹⁷.

Lo que importa en el hombre no es finalmente su trascendentalidad, lo que en el hombre realmente es relevante es lo vivo que hay en él, todo ese conjunto de organismo, deseos, instintos, etc... si vivir de acuerdo a la naturaleza es la meta cínica, qué más natural que el cuerpo. Pero cabe preguntarse, y probablemente el cínico lo hace en sus circunstancias culturales: ¿Es el cuerpo el centro de la vida de los hombres que lo rodean? En vista a la crítica cínica a los afanes del griego de su época, la respuesta parece ser negativa, lo que implica que el hombre no está, en general, viviendo para sí, que al “salirse” de su cuerpo, está sencillamente escapando de sí mismo en su totalidad. Aristipo de Cirene, el conocido hedonista fundador de la llamada escuela cirenaica, fue también un filósofo bastante resistido en su época, que pese a algunas diferencias con Diógenes, coinciden en varios puntos, especialmente en lo que se refiere al cuerpo, a los cuidados que éste merece y al goce de los placeres, los cuales siempre deben ser conducidos por la sabiduría del hombre, y no ser los amos del individuo¹¹⁸, a diferencia de lo que se ha transformado el concepto de hedonista tan mal comprendido hoy. No por nada Diógenes habría llamado a Aristipo *perro real*¹¹⁹, lo que sin duda indica, si no una afinidad entre ambos pensamientos, sí por lo menos una aproximación. En esta aproximación se nos hace más claro el hecho de que para Diógenes y el cinismo la cuestión del cuerpo no es tan simple como parece, que la alimentación, la masturbación y el acto sexual público no son sólo expresiones de depravación o de falta de control de los instintos. Si remitimos al total del anecdotario cínico (y apoyándonos también en la mencionada aproximación al hedonismo) encontramos fácilmente la constatación de la necesidad de que, en último término, sea la sabiduría la que guíe las acciones humanas, lo que vale para todo ámbito de cosas; lo relevante y lo que

¹¹⁷ En el encabezado de su ley contra el cristianismo, Nietzsche dice: “*Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo.*” Y el artículo cuarto de la misma declara: “*La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturalidad. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma en el concepto de ‘impuro’ es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida.*” Nietzsche; El Anticristo; pp. 123-124.

¹¹⁸ “*Habiendo una vez entrado en casa de una meretriz, como se avergonzase uno de los jóvenes que iban con él, dijo: ‘No es pernicioso el entrar, sino el no poder salir’.*” DL; II, 4 Vida de Aristipo (Ortiz y Sainz)

¹¹⁹ DL; II, 1, Aristipo. (Ortiz y Sainz)

diferencia al cinismo de la filosofía tradicional de su época es qué se entiende por sabiduría, que en ésta parece referirse a una práctica filosófica que podríamos llamar académica, mientras que en aquél se trata de una depuración de la práctica en que consiste la existencia humana, es decir, una sabiduría sobre la vida misma.

Es conocida la notable diferencia existente entre la antigüedad griega y nuestra cultura respecto a todo lo que implica el cuerpo humano. Generalmente estas diferencias tienden a enfocarse en el puro ámbito sexual, sobre el que de todas maneras existen muchas exageraciones e imprecisiones, pues si nos atenemos a lo que la cultura popular dice, el griego antiguo no sería más que un lujurioso glotón con algún tiempo para filosofar con sus viciados pupilos. Si bien la cultura sexual del griego era bastante más disipada que la nuestra, de ningún modo debemos entender de esto una total sumisión a los placeres sexuales. Por otra parte, la medicina griega también se enmarca dentro de una forma distinta de comprender los procesos orgánicos, en muchos casos tratándose de teorías que a nuestros ojos, con dos milenios de nuevos conocimientos, nos parecen hasta ingenuas. También los fines de la gimnasia y las prácticas deportivas han variado, el carácter religioso de éstas obviamente se ha perdido, aunque se debe reconocer que se mantiene una intención y convicción de que la ejercitación del cuerpo es beneficiosa tanto para el cuerpo como para el espíritu. Todas estas consideraciones pueden reconocerse en los dos últimos libros de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, donde se someten a una investigación mucho más detallada.

Como sea, a partir de la decadencia del mundo antiguo en los siglos cuarto y quinto de nuestra era, junto con la irrupción del cristianismo, el cuerpo comienza a ser objeto de una “transformación” radical en torno a la libertad de la que en buena parte gozó en épocas anteriores. En un primer momento, y de modo muy general, comienza a operarse la espiritualización total de la vida en la edad media; todos los cuidados comienzan a trasladarse del cuerpo al alma, es ésta la que debe ser salvada, pues ella es el sustento y la esencia de la existencia humana.

Con la modernidad, en cambio, es la razón la que comienza a perfilarse como el sentido de la vida. Lo que concluimos de la duda cartesiana es, por una parte, la sospecha frente a todo lo que provenga de los sentidos (lo que no quiere decir un rechazo radical), pero también el alzamiento de la razón como el único medio posible de comprender y transformar la realidad en que viven los hombres. A diferencia de lo que sucede en la edad media, la modernidad se diversifica en muchas más corrientes de lo que lo hizo aquella (la Reforma es un ejemplo de cómo incluso la religión cristiana se desperdiga en los primeros tiempos de la modernidad, dato no menor, considerando que el cristianismo fue la gran fuerza cohesionadora del mundo occidental por cerca de un milenio), por lo cual no podemos remitir sus perspectivas en torno a la razón sólo al caso de Descartes, sino que podemos ver en la ética kantiana o en el despliegue de la historia en Hegel rasgos que expresan la idea de fondo de que es la razón la que permite determinar la realidad del ser humano, así como gran parte también de los autores modernos¹²⁰.

Si bien no podemos hablar de desprecio del cuerpo en todos los casos, aunque sí en algunos de ellos, más frecuentemente en la edad media, sí podemos hablar en términos generales de una pérdida del protagonismo del cuerpo en el campo de saber general del hombre acerca de sí mismo. Cuesta algo de trabajo encontrar en la literatura filosófica de varios cientos de años la soltura y hasta desparpajo en algunos casos con que los antiguos se refirieron al cuerpo.

Siguiendo las consideraciones de Foucault -las cuales pueden ser muy discutibles, discusión que nos alejaría mucho del centro de este estudio- que niegan la idea de una represión respecto a la sexualidad, a favor de una evidente incitación a hablar de sexo en la modernidad¹²¹, nos encontramos con un punto clave en la preocupación por los cuerpos que

¹²⁰ En los libros de su *Contrahistoria de la filosofía*, Michel Onfray expone, a grandes rasgos, las dos dimensiones de la filosofía, la hedonista y la idealista, siendo esta última la que en algún sentido se aleja de la matriz de la vida humana que es el cuerpo. Vale indicar que esta división de ningún modo responde a una división como podría ser la de los conceptos de bueno y malo, sino que se refiere a los dos grandes modos de entender la existencia en toda su amplitud, donde se abarca desde el surgimiento de los primeros filósofos físicos hasta la edad moderna.

¹²¹ “Pero, si consideramos estos últimos tres siglos (siglos XVII-XIX) en sus continuas transformaciones, las cosas aparecen muy diferentes: una verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del sexo.” Foucault; *Historia de la sexualidad I*; pág. 17.

ha devenido hasta nuestros días y que nos diferenciarían de lo que fue el pasado griego y cínico en general, pues nos encontramos ante una nueva necesidad política de darle un orden y encauzamiento a los procesos biológicos y orgánicos del ser humano¹²². Tras un largo período que abarca unos tres siglos aproximadamente, todo lo relativo a la sexualidad, las incitaciones a los discursos en las que tanto insiste Foucault, empiezan a configurar no sólo lo que servirá de apoyo para las convicciones que actualmente se manejan sobre la sexualidad, mucho más allá de eso, lo que comienza a incubarse en este lapso de tiempo es una nueva tendencia del poder¹²³ sobre la vida de las sociedades que apuntan tanto al individuo como a la especie en su conjunto. El resultado de estas nuevas consideraciones, que finalmente no se refieren a un ideal emancipatorio de los seres humanos en cuestiones sexuales, sino que a un nuevo modo de comprenderlos y orientarlos, será para Foucault el surgimiento de sus conocidas nociones de anatomopolítica y biopolítica¹²⁴. Control antes que liberación, ejercitación orientada antes que libre uso de los cuerpos, cálculo antes que conciencia colectiva. El poder que comienza a configurarse a partir de las necesidades aparecidas con los cambios operados con la revolución industrial (división del trabajo, tecnificación del mismo, control de la natalidad, instrucción de la población), se vale de estas formas de comprender al ser humano no con la idea de cumplir con ciertos principios morales emanados de una nueva conciencia ilustrada, sino que se trata de la preocupación

¹²² En culturas como la china, la india, la japonesa o la romana, según Foucault, se cultivó una *ars erotica*, tendiente a encontrar la verdad del placer y el dominio del cuerpo, mientras que en nuestra civilización, a partir de la confesión cristiana, nos encontramos frente a una *scientia sexualis*, cuyo fin es el saber total ya no sobre el sexo mismo, sino más bien sobre la sexualidad, concepto que surge de la misma. Ver el tercer capítulo de la *Historia de la sexualidad I*, titulado precisamente *Scientia sexualis*.

¹²³ Recordemos que en Foucault el poder es difícilmente atribuible a una persona o a un grupo de ellas, siendo más bien un ejercicio permanente que recae sobre los seres particulares.

¹²⁴ “Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y de controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.” Foucault; *Historia de la sexualidad I*; pp. 147-148.

de que las nuevas formas de trabajo, producción y distribución de las poblaciones sean eficaces y justificables¹²⁵.

Si los cuerpos tienen una relevancia de primer orden a partir de la modernidad y hasta nuestros días, no es por el resultado de una preocupación que podríamos llamar espiritual, como lo fue en el caso de los cínicos, no es tampoco una preocupación ética como también puede verse en el estoicismo, por citar un ejemplo. De cierta manera, el cuerpo, a diferencia de lo que sucedía en la antigüedad helena ya no es el centro de la existencia humana; ciertamente que hoy no podemos hablar de abandono del cuerpo como tal vez se podría aventurar a indicar en lo relativo a la cristiandad, antes bien, tendríamos que hablar de una preocupación casi total por éste, pero dicha preocupación no se refiere a un tipo de relación íntima entre individuo y cuerpo como el principal de sus atributos, sino que nos vemos ante la necesidad de un cuerpo funcional, de centro de la existencia el cuerpo pasa a ser el cuerpo-máquina, el cuerpo-productivo, el cuerpo-económico¹²⁶.

Nuevamente, desde un punto de vista cínico, nos encontramos con el extravío del hombre de sí, esta vez en lo que se refiere al núcleo de toda su existencia, su cuerpo, paradójicamente en una civilización que cada vez “conoce” más sobre el funcionamiento del mismo, pero cada vez menos sobre su valor. La doble ejercitación propuesta por Diógenes ya no tiene los fines ético-espirituales-pedagógicos que para él sí tenían: el cuerpo se transforma en el lazo mediador entre hombre y producción, y deja de ser el punto de encuentro del ser humano consigo mismo y la vida que hace posible se orienta hacia fines extraños a su naturaleza. En *Vigilar y castigar* es donde Foucault muestra de manera más explícita que, tras todos nuestros supuestos “progresos” humanitarios en lo que se refiere al trato de los individuos, en este caso apuntando a las penas legales y el fenómeno de la criminalidad en general, hay más bien una intención de consolidación del poder por medio

¹²⁵ “Ese bio-poder fue, a no dudar, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.” Ibid; pág. 149.

¹²⁶ “... estamos en una sociedad del ‘sexo’ o, mejor, de ‘sexualidad’: los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada.” Ibid; pág. 156.

del control de las actividades humanas a través de la disciplina¹²⁷ (en el fondo se trata una de las vertientes del desarrollo de los ya mencionados conceptos de anatomopolítica y biopolítica).

En este trabajo se muestra cómo, desde la primera infancia, existe en nuestra civilización una suerte de obsesión por el control de las acciones de los individuos, las cuales tienen por objeto establecer un curso totalmente racionalizado de las actividades sociales enfocadas al sostenimiento de dicha civilización¹²⁸. Sin que sepamos muy bien por qué, de cierta forma el hábito nos ha hecho aceptar este estado de cosas, pues el libro va mucho más allá de un análisis de la formación del sistema carcelario actual (a eso remite el subtítulo de la obra), dejando bastante claro que toda nuestra sociedad se ha ido organizando en los últimos siglos bajo los imperativos de un poder plenamente invasivo y ortopédico¹²⁹, que ante la menor fisura debe actuar corrigiendo aquello que se sale de los parámetros de funcionamiento normal.

Nuestra civilización se vanagloria de sus logros en el campo de las libertades individuales, pero teniendo a la vista el modo en que nuestros cuerpos (nuestra matriz, nuestra “posesión” más íntima) son sometidos y encauzados hacia fines que se salen de nosotros mismos, ya sea en la educación, la instrucción profesional, el trabajo, las técnicas disciplinarias, y más aún, teniendo a la vista el tratamiento y el valor que el cinismo le otorgaba al cuerpo humano (y eso sólo nombrando al cinismo, recordemos que en el helenismo en general el cuerpo solía ser orientado hacia un uso más libre de él), ¿podemos

¹²⁷ “... las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación. Distintas de la esclavitud, puesto que no se fundan sobre una relación de apropiación de los cuerpos, es incluso elegancia de la disciplina prescindir de esa relación costosa y violenta obteniendo efecto de utilidad tan grande por lo menos. (...) El momento histórico de las disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés.” Foucault; Vigilar y castigar; pág. 141.

¹²⁸ “A medida que el aparato de producción se va haciendo más importante y más complejo, a medida que aumentan el número de los obreros y la división del trabajo, las tareas de control se hacen más necesarias y más difíciles. Vigilar pasa a ser entonces una función definida, pero que debe formar parte integrante del proceso de producción; debe acompañarlo en toda su duración. Se hace indispensable un personal especializado, constantemente presente y distinto de los obreros...” Ibid; pág 179.

¹²⁹ “En el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal. Beneficia de cierto privilegio de justicia, con sus propias leyes, sus delitos especificados, sus formas particulares de sanción, sus instancias de juicio.” Ibid; pág. 183.

hablar de libre uso de los cuerpos? A partir de la lectura de Foucault, y sin que él se esmere en declararlo abiertamente, la respuesta parece ser negativa. Es cierto que hablar de libre uso de los cuerpos puede sonar a ingenuidad y hasta como a una especie de populismo filosófico con el fin de defender el cinismo, pero es evidente que actualmente, y a partir de la modernidad, en el fondo de toda la idealización del concepto de libertad del que se ha usado y abusado, contamos con precedentes, al menos teóricos, que dan cuenta de que una relación íntima con el cuerpo es posible, y que muy lejos se encuentra de las posibilidades de la cultura presente¹³⁰. Tampoco se puede satanizar la situación actual, sería imprudente desconocer los aciertos de la medicina especialmente, pero la cuestión no apunta al conocimiento empírico de nuestros organismos, se refiere más bien al valor que, como cultura, somos capaces de darle al cuerpo humano en todas sus perspectivas, y es ahí donde a mi juicio las diferencias entre el cinismo (más otras corrientes de pensamiento de la antigüedad) y nuestra sociedad procedente de la modernidad son notables.

Entiéndase bien, libre uso de los cuerpos no es sinónimo de libertinaje orgiástico, este libre uso no se reduce a que Diógenes se masturbaba en el Ágora y que Crates con Hiparquía copulaban en público. De lo que se trata es de esa tendencia helenista de ver en el cuerpo toda posibilidad de gozar de eso llamado libertad, o al menos de acercarnos a una noción tal¹³¹. La cuestión de fondo es, a partir de la comparación con esa sociedad disciplinaria expuesta en *Vigilar y castigar*, mostrar cómo nuestra actualidad no parece apuntar al logro de una libertad, en este caso, en lo que a los cuerpos se refiere¹³².

¹³⁰ “A la personalización a medida de la sociedad corresponde una personalización del individuo que se traduce por el deseo de sentir ‘más’, de volar, de vibrar en directo, de sentir sensaciones inmediatas, de sumergirse en un movimiento integral, en una especie de trip sensorial y pulsional.” Lipovetsky; *La era del vacío*, pág. 23.

¹³¹ “Y la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domeñada; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello, sino que ‘se complace’ en sí mismo. (...) Lo que a primera vista puede considerarse como severidad más marcada, austeridad acrecentada, exigencia más estricta, no debe interpretarse, en efecto, como un endurecimiento de las prohibiciones; el campo de lo que podía prohibirse apenas se ensanchó y no se intentó organizar sistemas de prohibición más autoritarios y más eficaces. El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral.” Foucault; *Historia de la sexualidad III*; pp. 76-77.

¹³² En relación a este tema, remito al primer capítulo de la tercera parte de *Vigilar y castigar*, titulado *Los cuerpos dóciles*.

Más allá del análisis de Foucault, en el cual quedan al desnudo los verdaderos fines de esta nueva preocupación por lo que concierne al cuerpo humano –sus procesos y sus actividades concretas-, que lejos se hallan de un imperativo emancipatorio como ocurría en el caso del primer cinismo, en el cual por lo menos existe una idea de valoración a lo que significa vivir de acuerdo a la naturaleza y los requerimientos básicos de nuestros organismos como camino hacia una vida libre, hay otros elementos que nos permiten ver que el problema del cuerpo en la era post industrial no se reduce tan solo a la puesta en marcha de todo un sistema de coerciones, desplazamientos y correcciones tendientes a los requerimientos de la producción dentro de la división del trabajo y la organización de la sociedad occidental.

Ya en un capítulo anterior¹³³ se mostraba cómo puede ser caracterizada nuestra sociedad como una cultura del porno, en la cual se busca la realidad más allá de lo real, en la hiperrealidad analizada por Baudrillard¹³⁴, obviamente el análisis no se centraba en la pornografía como tal, sino que más bien ésta es expuesta como síntoma de una cultura que experimenta desconcertantes transformaciones difícilmente clasificables desde la cercanía en que nos encontramos, pero que sin duda nos instigan a pensar y repensar los nuevos modos de comprender nuestra sociedad.

Evidentemente, los fenómenos analizados por Baudrillard poseen una actualidad mucho más evidente que en el caso de Foucault, debido a la naturaleza de los hechos puestos bajo la lupa, lo que de alguna manera nos muestra la forma en que ha decantado el proceso que Foucault determina iniciado en los primeros siglos de la modernidad, lo cual de ninguna manera nos obliga a estar plenamente de acuerdo con sus conclusiones, pero sí podemos aceptar las nociones de que el hombre como especie, y su cuerpo específicamente,

¹³³ Un problema actual

¹³⁴ Es importante destacar que en este punto no se trata de buscar alguna correspondencia entre la obra de Foucault y Baudrillard, las se oponen explícitamente (no por nada Baudrillard escribe *Olvidar a Foucault*), sino que de mostrar desde distintos ámbitos cómo la sociedad presente deja entrever la idea, casi inevitable, de que algo “deshonesto” hay a la hora de defender una pretendida libertad del sujeto actual, llámese posmoderno, posindustrial, de la era digital o como quiera designarsele.

se han visto expuestos a notables transformaciones tanto en sus funciones como en su valoración.

Tras la implantación de las destacadas anatomopolítica y biopolítica, nos encontramos hoy ante nuevas experiencias en lo que se refiere al cuerpo, las cuales en una mirada superficial llevan a pensar que nos encontramos en o muy cerca de la liberación de los hombres (tanto como cuerpo y sujeto). Liberación sexual y homosexual, cuerpos pintados, avance médico, modas a raudales, cirugía plástica¹³⁵. Pareciera ser que el cuerpo, como nunca en la historia, se ve ante la apertura de un infinito de posibilidades respecto a cómo tratarlos y vestirlos y, por ende y a partir de eso, cómo desplegar nuestras existencias.

Senos monumentales, narices nuevas, zapatos de varios miles de dólares, labios carnosos y brillantes, músculos que antes sólo eran posibles en estatuas, cabellos rubios en pieles morenas, jóvenes occidentales con ojos orientales, etc. La pornografía parece enquistarse en el cuerpo-social, logra salir de viejas salas de cine y se manifiesta de formas que escapan de lo estrictamente sexual. El tema es ahora el cuerpo humano, el cual, aparentemente, deja de ceñirse a la uniformidad de antaño y se desperdiga en las miles de posibilidades con que cuenta para hacerse su sitio en el mundo.

Pero aparece una ambivalencia, pues junto con esta nueva “libertad” de la que goza el cuerpo para darse identidad a sí mismo, existe una conciencia, tal vez resabio de la aún influyente cristiandad de que, pese a todo, el cuerpo no es más que un “envoltorio”, que las apariencias no son relevantes, que lo realmente importante es ese mundo interior tan difícil de descifrar. Se llega a la conclusión –light- de que si bien lo importante es el interior de los seres humanos, todo lo que se haga en la corteza del sujeto, en su cuerpo visible, con tal de “sentirse bien”, es totalmente válido...

No se trata de la validez o invalidez de estas nuevas formas de tratar al cuerpo (las apariencias o las modas, entre otros factores), no se trata de hacer un juicio moral sobre las nuevas tendencias. Lo que está en juego, y que no siempre se atreve a declararse en honor a

¹³⁵ Obviamente aquí se hace referencia a la cirugía plástica con fines puramente estéticos, a diferencia de la que tiene fines reconstructivos, cuyo contenido médico es mucho mayor.

una mal entendida tolerancia, son las motivaciones que llevan a gran parte de los individuos a identificarse con estas formas de aceptación del propio cuerpo. No es misterio para nadie, vivimos en una cultura de lo light (incluso en nuestra alimentación), una cultura que desde una perspectiva más incisiva eso de light no sería más que un eufemismo para designar lo efímero... una cultura de lo hueco y lo vacío si queremos utilizar términos más comunes. Estas designaciones no deben entenderse como un tratamiento peyorativo de la situación presente, sino que más bien como una constatación, incluso, si se quiere, como una preocupación. Lo light y lo efímero calzan perfectamente con el nihilismo que se ha venido denunciando desde las décadas de Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, pues en ellos lo que se deja ver, o al menos nos da pie para sospechar, es una total pérdida de la capacidad de dar sentido a la experiencia humana. Es cierto que una de las consecuencias del derrumbe del cristianismo y de las grandes ideas de la modernidad, es un casi natural pasar a la convicción de que nada posee sentido y que, incluso, nada es real.

Las modas, las cirugías plásticas y la cultura light en general es un fenómeno que de light tiene muy poco, pues lo que se juega es la posibilidad, o al menos los alcances que tiene el problema de las metas humanas para los individuos que nos vemos enfrentados a este nuevo estado de las cosas.

Si se quiere, lo light, dentro de lo que se incluye el nuevo modo de tratar al cuerpo, es una especie de disfraz que el ser humano se pone para eludir la responsabilidad de darse un sentido a sí mismo, dejando ese trabajo a la producción de una imagen externa que proyecta lo que nosotros queramos, pero que difícilmente puede proyectar algo así como nuestra “verdad”.

Tenemos, entonces, una notable diferencia respecto al sentir cínico relativo al cuerpo humano. Hablar de libre uso de los cuerpos puede parecer algo pretencioso, después de todo, ¿quién usa de su cuerpo a plena libertad? Sin embargo lo que aquí interesa es el mencionado tema de la valoración del cuerpo, la cual, a mi juicio, en el cínico, a partir de las principales anécdotas expuestas en este capítulo, apunta a una liberación en un sentido más íntimo o individual, en tanto el llamado a cuidar y satisfacer las necesidades del cuerpo

(siempre dentro de algún margen de medida que, como puede observarse, no es desarrollado sistemática ni teóricamente, pero sí se pueden interpretar algunas cuestiones de relevancia), a diferencia de lo que sucede en la época clásica, donde Foucault ve el surgimiento de la sociedad de control con fines productivos y organizativos, y también en la actualidad, donde la “preocupación” por el cuerpo se refiere más bien a un mostrarse hacia fuera más allá de lo que el individuo es. La noción actual que se difunde ampliamente del cuerpo es algo muy similar a lo que sucede en el análisis de Baudrillard en *El sistema de los objetos* -donde veíamos cómo es la posesión de ciertos objetos lo que determina en gran parte al individuo-, pues más que una relación de autodomínio entre cuerpo y sujeto, relación obligatoria por lo demás, en tanto no hay vida fuera del cuerpo, lo que se defiende es una especie de proyección artificial del mismo, la cual permitiría determinar quién es ese individuo.

El cuerpo se transforma más bien en un objeto y un fetiche destinado a la utilidad y enjuiciamiento de una sociedad obsesionada por la apariencia superficial. En el cínico, si bien no se desprecia el sentido colectivo que acompaña a la humanidad como especie (tal como se verá más adelante, en contra de posibles interpretaciones del cinismo como puro egoísmo), el aprecio por el cuerpo se sostiene por una parte en la idea de vivir de acuerdo a la naturaleza, pero también en la necesidad de entender al cuerpo como el único soporte de toda experiencia, y que por tanto, más que una artificiosidad, lo que de él se requiere es una suerte de conciencia respecto a la libertad que este nos permite y nos conduce a una existencia autónoma, libre de los caprichos y exigencias de una cultura que no siempre tiene la razón.

El cosmopolitismo cínico. Reflexiones sobre la libertad humana

La idea de cosmopolitismo, si bien puede hacer referencia a cuestiones más bien modernas, es una noción que se viene dando desde antiguo, y sobre la cual Diógenes va a tener su propia concepción, la cual, como es recurrente en toda la filosofía cínica, va a diferir en varios aspectos en torno a lo que el cosmopolitismo es para nosotros.

Respecto al primer punto, la idea moderna de cosmopolitismo, es necesario que nos detengamos un momento, al menos para tener como referencia la perspectiva kantiana, con el fin de que a la hora de determinar qué es el cosmopolitismo cínico, las diferencias sean claras y evidentes, para lo cual me valdré del pequeño escrito kantiano de 1784, titulado precisamente *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

En este texto Kant va a proponer su noción de cosmopolitismo en un sentido ciertamente político a partir de la idea de que es la misma Naturaleza la que le ha fijado al hombre algo así como una tarea oculta, la cual consiste en lograr, por medio de la participación de generaciones, el pleno desarrollo de las disposiciones naturales del ser humano tendientes a la realización de su libertad. Realización que, si bien no podrá lograrse cabalmente¹³⁶, sí debe ser el faro bajo el cual se guíen las acciones de los hombres, y que requiere, en un primer momento, de la entrada del conjunto de los individuos dentro de la sociedad civil para salir del salvajismo¹³⁷, para luego ingresar a una sociedad global caracterizada por el cosmopolitismo, cuyo fin es también la salida del estado salvaje¹³⁸ a nivel universal.

¹³⁶ “Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea.” Kant; *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; pág. 51.

¹³⁷ “La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad.” *Ibid*; pág. 49.

¹³⁸ “La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se

Tenemos entonces una noción de cosmopolitismo totalmente entendida desde una perspectiva político-legal, la actual ONU es, con enormes deficiencias, una organización plenamente coherente con las perspectivas aquí propuestas por Kant. La Unión Europea es también un ejemplo de dicha perspectiva, reconocida por Moles en su estudio dedicado al problema del cosmopolitismo cínico¹³⁹. Obviamente pueden encontrarse puntos de encuentro entre lo que Kant entendió por cosmopolitismo respecto a lo que Diógenes comprendió como tal; sin embargo, creo que las diferencias son mucho más notables en cuanto apuntan a sentidos no opuestos, pero sí completamente diferentes.

En un primer aspecto, mientras que el cosmopolitismo cínico se refiere a una relación del individuo con el mundo del que participa, en Kant nos encontramos ante la tarea de un pleno desarrollo del hombre como especie, cuyo fin está dado por la Naturaleza¹⁴⁰, diferencia ostensible, como se puede deducir. Por otra parte, la realización del ideal de libertad kantiano (también tendiente más a la especie que al individuo), no remite como en el caso del cínico a una felicidad en la comunión de hombre e instintos, sino que, muy lejano a esta idea, la felicidad humana debe ser producto de la razón, y en ese sentido los instintos, que de ningún modo son rechazados moralmente, sí son expuestos como obstáculos para el logro de esa felicidad racional¹⁴¹.

Aunque Kant apela a la Naturaleza, lo hace desde la premisa de que ésta le ha entregado un fin al ser humano, es decir, el destino humano estaría predeterminado en su propia naturaleza y debe ser conciliado con la razón que poseemos. A diferencia de lo que sucede en el cínico, en el cual si bien hay en todo momento un requerimiento de que los

encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal (...) a escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones.” Ibid; pp. 52-53.

¹³⁹ “Si en 1996 a usted le preguntan ‘¿Es usted francés o alemán?’, y usted contesta ‘Soy europeo’, la respuesta abarca tanto el rechazo de un nacionalismo restrictivo como la adhesión a una lealtad más amplia.” Moles; El cosmopolitismo cínico; pág 147.

¹⁴⁰ “...si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención.” Kant; op. cit; pág. 43.

¹⁴¹ “La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.” Ibid; pág. 44.

hombres han de vivir de acuerdo a la naturaleza, no existe un mayor desarrollo (teórico) de lo que pueda ser tal naturaleza, y por tanto debemos conformarnos con la insistencia de que, una vida acorde a la naturaleza, vendría dada por un respeto a los instintos humanos (lo que, como se ha indicado, no significa un rechazo de la razón) y a la plena satisfacción de estos, lo que en Kant sin duda no podría ser aceptado como sí lo hace el cínico.

Independiente de las diferencias específicas que impiden homologar el cosmopolitismo cínico con el kantiano (este último bastante representativo de la modernidad en su conjunto), a continuación se expondrán las características de la primera de estas versiones de cosmopolitismo, no con la intención de establecer comparaciones, sino que como una forma de mostrar algunos aspectos del cinismo sobre la libertad humana, algo que se aleja de nociones cosmopolitas referentes a la unión de los Estados cuya meta sería el entendimiento colectivo entre todos los países del mundo, unión que, lejos de los *ideales* cínicos, está más próxima a la diplomacia, la legislación y la política en general.

Para Diógenes y el cinismo, el cosmopolitismo se reduce a la sencilla fórmula de ser ciudadanos del mundo¹⁴². ¿Pero qué puede significar esto, tomando en cuenta que en este caso el cosmopolitismo no puede ser asimilado a cuestiones legales o políticas? Para ponerlo en palabras sencillas, el cosmopolitismo cínico se afirma en la idea de que el ser humano es parte del mundo, tanto como cualquiera de las especies que lo habitan, ni más ni menos; de ese modo, el mundo no posee dueños, todos y nadie son los amos del mundo (incluidos los otros animales).

Ya en otros lugares hemos visto que Diógenes se dedicaba a desafiar las convenciones sociales más firmemente solidificadas de su presente, esto en un mundo que, si bien mantenía alguna ligazón cultural como sucedía en el mundo heleno, sabemos de sobra que la organización de las polis estaba enmarcada dentro de lo que conocemos como ciudades-estado, donde cada una de estas ciudades poseía su propia autonomía y leyes

¹⁴² “*Preguntado de dónde era, respondió: ‘Ciudadano del mundo’.*” DL; 63. (Oyarzún)

particulares. Es cierto que algunas ciudades –las más pequeñas y poco influyentes– mantenían algún tipo de dependencia respecto a las ciudades más poderosas, principalmente Atenas y Esparta, aunque también podríamos mencionar otras como Corinto, Tebas o Argos entre otras, influencias y dependencias que, de paso, llevaron a la Guerra del Peloponeso, conflicto que da cuenta de las diferencias que podían existir entre las polis; algo no muy diferente de lo que sucede actualmente, cuando las influencias de los países más poderosos es totalmente evidente y a poco más de veinte años que terminara la guerra fría, donde dos polos ideológicos se enfrentaron bajo la sombra de las dos superpotencias líderes de cada uno de ellos, similar a lo que fueron Atenas y Esparta en su momento. Más allá de la unidad que existía entre estas ciudades en tanto cultura griega (los Juegos Olímpicos manifiestan por lo menos un sentido de unidad espiritual entre los distintos pueblos de habla griega), no es difícil deducir que, tal como sucede hoy, en una sociedad que se autodefine como globalizada, cuando existe una institución como la Organización de las Naciones Unidas, los griegos también centraron sus políticas específicas a partir de ese sentimiento opuesto al de un cosmopolitismo tal como lo entiende Diógenes: el de nacionalidad.

Es evidente que la nacionalidad para el griego no es lo mismo que para nosotros, sin embargo podemos comprender en términos similares a los nuestros lo que para el antiguo heleno significaba el apego a sus raíces y a su tierra; familia y suelo eran de cierta manera los pilares fundamentales de otras virtudes alabadas por la cultura griega de la época de Diógenes, tales como el honor, la valentía, la defensa de la patria... como vemos, algo no muy distinto de lo que sucede, al menos como una “idea”, en nuestros días. Como ejemplo, en el afamado discurso de Pericles transmitido por Tucídides podemos encontrar cómo el ciudadano ateniense debía sentir un afecto por su patria tan noble como el que debía sentir por sus antepasados¹⁴³.

¹⁴³ “Comenzaré, ante todo, por nuestros antepasados. Es justo a la vez que adecuado en una ocasión como ésta tributarles el homenaje del recuerdo. Ellos habitaron siempre esta tierra y, en el sucederse de las generaciones, nos la han transmitido libres hasta nuestros días gracias a su valor.” Tucídides; II; 36, 1. “...afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente

Justamente el primero de los aspectos del cosmopolitismo cínico va a ser el rechazo a esta idea de nación tan importante para el contemporáneo de Diógenes, un rechazo que de todas formas no se presenta de forma violenta, aunque sí decidida, y que proviene de las primeras noticias del exilio de su tierra natal del joven Diógenes, respecto al cual tiempo más tarde, deducimos, considerará como una verdadera suerte¹⁴⁴. Si bien no lo especifica, no es difícil desprender de esta anécdota citada el mencionado rechazo a la idea de nacionalidad por parte del cínico. Si bien no hay una condena, ciertamente hay una crítica, un total desprecio hacia la opción de que los hombres se enclaustran dentro del mismo lugar por toda su vida. Diógenes se vio obligado a salir de Sínope, es cierto, de ningún modo lo niega, pero ese exilio lo voltea y lo toma como su condena personal hacia quienes lo expulsaron, los verdaderos condenados son aquellos que se quedan dentro de las murallas de su ciudad sin darse a la tarea infinita de recorrer el mundo, el cual, sin importar las barreras políticas que le ha puesto el hombre, está a nuestra plena disposición, tanto como nosotros estamos a disposición del mundo.

Desde el momento en que Diógenes se plantea como ciudadano del mundo, está optando por una filiación mucho más amplia de lo que puede llegar a ser la estrecha comprensión ciudadana de entonces, la cual puede ser comparable con lo que hoy entendemos por el patriotismo¹⁴⁵. Ser ciudadano del mundo, al tiempo que declarar que quedarse dentro de los límites de una ciudad es algo limitante (lo que finalmente implica, independiente de una situación física, acatar las leyes ejercidas en ese espacio específico), se trata, como vemos, de un cosmopolitismo muy distinto del propiciado por Kant e incluso por lo que actualmente podríamos entender sobre el mismo, este particular cosmopolitismo se basa en la convicción de que, en último término, al ser seres sin ningún tipo de privilegio

capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias." Ibid; 41, 1.

¹⁴⁴ "...cuando uno le dijo: 'Los sinopenses te condenaron al destierro', repuso: 'Y yo a ellos a quedarse.'" DL; 49. (Oyarzún)

¹⁴⁵ "El cínico proclama su conformidad con el cosmos. Puede vivir una vida virtuosa en cualquier sitio. La tierra entera le sirve de hogar. Mantiene una actitud positiva hacia el mundo natural y hacia el animal. Él mismo es semejante a un dios." Moles; op. cit; pág. 159.

especial respecto a las demás especies¹⁴⁶, el mundo debemos asumirlo como nuestro verdadero hogar, pero no reduciendo éste a leyes arbitrarias o a espacios reducidos; el mundo como la casa del ser humano es a fin de cuentas una aceptación de la naturaleza en su totalidad como el único valor posible y real que posee el hombre, algo a lo que Diógenes será consecuente si nos atenemos a la biografía de Laercio, donde vemos cómo cualquier espacio Diógenes lo hacía suyo para vivir¹⁴⁷, sin que esto pudiera significar, bajo ninguna perspectiva, alguna intención de apropiación total, de hecho, es más bien la espontaneidad la que caracteriza al cosmopolitismo cínico, espontaneidad en cuanto son las mismas condiciones de la vida las que van determinando la forma en que ésta debe ser encarada según las circunstancias.

Eso por una parte, el rechazo cínico al concepto de nacionalidad entendido desde la perspectiva del orden de la polis, lo que de ninguna manera implica una negatividad respecto a la polis misma, pues difícilmente podemos afirmar que en Diógenes está presente la idea de algo así como una destrucción de la misma, el dato de que toda su vida vivió en una polis así lo afirma, lo que a su vez no elimina el componente de permanente crítica que va a caracterizar a toda la filosofía cínica. Pero por otra parte, la noción de cosmopolitismo cínico es corolario de otra convicción de la secta, que ciertamente va a chocar con la filosofía “imperante” de la época y con la forma general de comprender al ser humano en ese entonces, la cual dice relación con la plena afirmación y aceptación de la animalidad inherente al hombre¹⁴⁸, animalidad que no puede ser negada por el solo hecho de poseer la facultad de la razón, como se vio algunas líneas arriba. El hombre, como una más de las especies del planeta, es habitante de ese mismo planeta sin la necesidad de hacer distingos raciales, étnicos o culturales; el mundo le fue dado al hombre y a todos los animales para que habiten en él sin entrar en cuestiones políticas y legales, las cuales serán

¹⁴⁶ “Como demuestra su voluntaria aceptación del término despreciativo ‘perros’, los cínicos proponían a los animales como modelos de la verdadera vida ‘acorde con la naturaleza’.” Ibid; pág. 151.

¹⁴⁷ “...y se valía de todo lugar para toda cosa, ya el comer, el dormir, el dialogar.” DL; 22. (Oyarzún)

¹⁴⁸ “Y algunos cuentan que, muriéndose, mandó que arrojasen insepulto su cadáver, para que las bestias participasen de él, o que lo metieran en un hoyo y lo cubriesen con un poco de tierra (y otros [dicen que mandó] que lo echasen al Iliso), para ser útil a sus hermanos.” DL; 79 (Oyarzún). Además de esto, puede aducirse a la anécdota ya citada según la cual el primer maestro de humildad de Diógenes fue un ratón.

obviamente exclusiva característica del ser humano, algo que en todo caso es prueba para el cínico del desapego del hombre a su naturaleza¹⁴⁹.

Como pudiera pensarse, en esta aceptación de la animalidad intrínseca del hombre no se está apelando a un abandono o desprecio de la razón, pero sí podríamos decir que a un viraje de la misma, pues la cuestión estaría en que toda racionalidad sea servidora de los requerimientos naturales del hombre antes que de cualquiera de los cuestionados mandatos y creencias arbitrarias a los que se ha visto sometida toda civilización humana¹⁵⁰. Es necesario aclararlo y ser insistente en ello, el cínico no tiene por objetivo pervertir los fines del hombre, sino que por el contrario, al considerar que la civilización, sea cual sea la forma en que se haya manifestado hasta entonces, es la verdadera perversión a la cual se ha sometido al hombre, y una vida de acuerdo con la naturaleza no sería más que una especie de retorno hacia los verdaderos fines del ser humano en los que instintos y razón son ineludibles, en tanto son partes fundamentales de lo que se entiende por hombre, al menos desde la perspectiva cínica. Lo que se juega es al mismo tiempo una total actitud de conformidad con el mundo natural, en el sentido de que sólo de él podemos bastarnos para vivir, lo cual si bien puede ser interpretado como el rechazo absoluto de la polis, es la misma biografía de los cínicos la que nos muestra que la polis bien puede ser comprendida como un recurso humano, cuyo desprecio vendría dado una vez que los términos se invierten y la polis pasa a ser el centro del desarrollo de la humanidad y no la misma naturaleza.

Con esto llegamos a otro punto, el cual nos muestra que si podemos hablar de un “Estado” cínico, no podemos hacerlo más que desde una perspectiva ética y moral, pues para el cínico el Estado como tal no existe más que en la imaginación de los hombres, y si es posible un estado, este no remite más que a una forma de encarar la existencia en este

¹⁴⁹ “Aquí parece que bordeamos la idea (que habría de tener consecuencias muy importantes) de que el universo es un organismo físico unificado. También es verdad que el hombre, o al menos el hombre ideal, se distingue por su posesión de logos (discurso, razón), y que a este respecto difiere de los animales. Por tanto, debemos reconocer la existencia de una doble actitud: seres humanos y animales son a la vez parientes y no parientes, pero debemos aceptar el parentesco en su auténtico valor.” Moles; op. cit; 151.

¹⁵⁰ “... y afirmaba que, según la recta razón, todo está en todo y a través de todo.” DL; 73. (Oyarzún)

planeta¹⁵¹. Ciertamente, y tal como se ha insistido, no se trata de un estado ético-moral arbitrario y permanente, de ningún modo es una reglamentación de orden político o religioso, este estado ético no hace referencia más que a la nueva consideración del mundo en su plenitud como el único hogar posible de los hombres, idea que por supuesto va a poner en entredicho cualquier defensa de los conceptos nacionales de la organización en ciudades-estado conocidas en el contexto. No es difícil imaginar el impacto que puede tener hoy tal declaración pues, de cierto modo, más que en la época helénica, el apego a la nacionalidad está sólidamente enquistado en nuestra idiosincrasia occidental. Hablar de derribar las fronteras, hacer de todas las naciones una sola o sencillamente considerar que en el mundo no pueden existir tales naciones es de inmediato asociado a una ingenuidad, o cuando menos a un impulso utópico. Diógenes, en su desprecio al exilio que sufre en su juventud y en el nulo respeto cívico que guarda para con la ciudad que lo acoge, parece dejarnos en claro que, sin que se mencione explícitamente en ninguna parte, las patrias no son cuestión del cínico.

Sin embargo, en el cínico, no parece existir un componente utópico en su proclamación cosmopolita, en el fondo, a lo que remite esta proclama no es a promesa alguna. En la llamada a hacer del mundo el único hogar propio del hombre, Diógenes no está entregando las claves que deriven en el establecimiento de un mundo ideal, el mundo es tal como se nos presenta a nuestros sentidos, no es el terreno para la construcción de un paraíso terrenal. El cosmopolitismo entonces no es el desarrollo de un plan que termine en la consecución de una especie de estado a nivel global, como tampoco es la promesa de un mundo perfecto, o al menos mejor que el que se conoce; el cosmopolitismo cínico es simplemente el reconocimiento de la “verdad” natural del hombre, el reconocimiento de cuál es el sitio del ser humano inmerso en el cosmos, y ese lugar es precisamente el mundo entero, tal vez la única “norma” es la fidelidad a lo natural que hay en él y en nosotros.

En otro aspecto, el cosmopolitismo cínico es una virtud, en tanto representa una de las principales formas de alcanzar la tan esquiva felicidad, que en el caso de los cínicos es

¹⁵¹ “Puesto que ni la polis ni la distinción racial significan nada para los cínicos, se afirma a menudo que uno puede vivir la vida cínica en cualquier lugar de la tierra, y que ‘toda la tierra’ es el hogar del cínico.” Moles; op. cit; pág. 95.

tan simple y dificultosa al mismo tiempo¹⁵². Tenemos que el cosmopolitismo es totalmente inclusivo, y que en su rechazo al orden de las polis tal como han sido llevado a cabo los diversos experimentos, hay una aspiración mucho mayor que se refiere a una suerte de ligazón de toda la humanidad en tanto especie, algo muy extravagante para la época si consideramos las fuertes barreras existentes entre los distintos estamentos de ese tipo de sociedades. No debemos dejarnos engañar, en Diógenes, en lo que sabemos de él, no tenemos ningún vestigio de algo así como una insistencia en liberar a todos los seres humanos en tanto seres iguales, probablemente eso nunca fue formulado por el *perro* y sería, en todo caso, adelantarse varios siglos en la historia de occidente, ya sea que pensemos en la liberación de los esclavos o de la mujer, pero sí podemos obtener algunas ideas que, cuando menos, son bastante desafiantes para la época en que son formuladas. El cosmopolitismo es una virtud en cuanto se reconoce que el ser humano apegado a la naturaleza es el ser humano realmente libre, y en este caso y dadas las condiciones de lo que es la virtud cínica en general, se trata de algo alcanzable para cualquier miembro de la especie humana. Se requiere de un esfuerzo, claro está, es necesario desprenderse de los valores atávicos de la cultura que nos ha impuesto la civilización y sus supuestos beneficios como la mayor de las aspiraciones posibles, la vida cínica es subsidiaria de una, podríamos decir, abjuración de los principales códigos civiles y morales con que somos educados desde la más tierna infancia.

El cosmopolitismo cínico es una virtud, puesto que permite alcanzar la libertad a los hombres. Evidentemente que un desarrollo completo en torno a la idea de libertad tendría que ocupar extensas páginas y aun así no se podría llegar a una comprensión satisfactoria bajo toda perspectiva, sin embargo con lo recorrido hasta ahora no es difícil obtener por lo menos una aproximación a la noción de libertad cínica, y como sea, la cuestión de fondo en el cosmopolitismo es esa: la libertad en toda la amplitud y elasticidad del término. Una

¹⁵² “La virtud cínica es ‘fácil’ y representa, en efecto, el estado natural de los seres humanos. Todos los hombres sin excepción están dotados de ‘intelecto’, ‘razón’ o ‘juicio’. Además, muchas de las barreras convencionales que separan a los seres humanos son demolidas por el hecho de que el cínico rechaza la familia y todas las distinciones basadas en el sexo, el nacimiento, el rango, la raza o la educación, Por consiguiente, incluso a las masas idiotizadas se las puede considerar potenciales seres humanos.” Ibid; pág. 156.

libertad que reniega de los valores democráticos, tradicionales y religiosos; una libertad que se basa en el reconocimiento del mundo y del hombre. No podemos decir que la libertad cínica implica de modo germinal el desarrollo de la idea de igualdad que tan frecuentemente se adujo a partir de la modernidad, pero sí hay, por lo menos, una intención si bien no de igualdad, sí de aceptar y reconocer en el hombre un ser, bastante particular, es cierto, que asume su existencia con un sentido cuya meta es vivir libremente, y por tanto, también la felicidad.

Es cierto que a nuestros oídos las nociones de libertad y felicidad nos suenan algo extrañas, incluso cándidas, pero para el cínico, cuya ingenuidad es visible aunque no deja de tener cierta astucia, libertad y felicidad son inseparables de la idea base de todo su pensamiento, de vivir de acuerdo a la naturaleza¹⁵³. Vivimos en una época demasiado “pudorosa” como para establecer criterios que nos permitan comprender qué significan tales conceptos; el extravío del hombre de sí en parte se manifiesta en esa incapacidad de darle un contenido a esos valores que alguna vez fueron esenciales para la civilización. El cínico, en esas circunstancias, tiene la gran ventaja de su desparpajo, fuera de todo círculo filosófico tradicional o de cualquier academia y similares, no se va a cuidar de ser intelectualmente correcto, y siendo consecuente con su sencillez característica, entenderá estas ideas de libertad y felicidad a partir de la comprensión que cualquier hombre pueda extraer de su experiencia, en vistas de que todos poseemos instintos a los cuales debemos satisfacer y, más aún, en una época donde el concepto de naturaleza era mucho más cercano a la realidad cotidiana de cualquier individuo. Como se puede ver, la libertad cínica, derivada de la idea de cosmopolitismo, hace de cada hombre un potencial ser libre; el mundo está ahí, frente a nuestras narices, sólo basta una especie de cínica valentía para lanzarse a la conquista de ese mundo.

¹⁵³ “A veces proclamaba con frecuencia que los dioses han dado a los hombres una vida fácil, pero que ésta se les oculta por andar a la busca de pasteles de miel y perfumes y cosas semejantes.” DL; 44 (Oyarzún). Y también: “Conversaba sobre tales cosas y las hacía manifiestamente, sin ceder en modo alguno a [las cosas] conforme a ley, frente [aquellas otras] conforme a naturaleza, afirmando que el estilo de su vida se conciliaba con el de Heracles, no prefiriendo nada a la libertad.” DL; 71 (Oyarzún).

Podemos concluir que el cosmopolitismo cínico, dadas sus características esenciales, reconoce en cada uno de los miembros de la especie humana a un ser que puede vivir en el mundo tal como cualquier otro ser vivo; ya se dijo, no se trata de una igualdad legal o de un derecho escrito, se trata más bien de una constatación de la especie como una totalidad, en tanto la razón nos permite tal reconocimiento. ¿Pero cómo podríamos entender el cosmopolitismo cínico desde una perspectiva contemporánea? ¿Es posible, al menos como inspiración, considerar este cosmopolitismo como una posibilidad de encontrar rutas de sentido para el hombre de nuestro presente? Aunque parece demás indicarlo, es preciso una vez más decir que no se está apelando en este caso a remitir al modo de vida cínico como una solución evidente a los problemas éticos y existenciales bajo los parámetros de nuestra idiosincrasia. La cuestión, más que buscar respuestas concretas, se trata de recurrir a la reflexión intrínseca que se encuentra en el cinismo en torno al ser humano entendido como un problema, siendo su idea de cosmopolitismo y su apertura a la especie como tal, uno de los puntos desde los que podemos adscribir al cinismo en la actualidad.

Ya se ha indicado anteriormente, hemos partido de la idea de que el ser humano actual se encuentra en un momento de extravío de sí, en tanto el sentido de la vida humana parece haberse perdido de nuestro horizonte, y si hablamos de sentido y de pérdida del mismo, Albert Camus nos presentará una nueva forma de comprender ese sinsentido que, desde su punto de vista es la condición de nuestra existencia. Estrictamente hablando, Camus no propone ninguna idea de cosmopolitismo como tal, sólo podríamos deducir algo semejante, y por otra parte, a diferencia de lo que sucede con el cínico en su búsqueda de sentido en la felicidad de la vida de acuerdo a la naturaleza, el sentido sólo podrá hacerlo derivar de un proceso íntimo de cada ser humano en el que en su condición absurda, al no poseer sentido alguno proveniente de su exterior, tendrá que elaborarlo a partir de su propia fuerza creadora¹⁵⁴.

¹⁵⁴ “La rebelión no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización. Únicamente ella, en el callejón sin salida en que vivimos, permite esperar el porvenir con que soñaba Nietzsche: ‘En vez del juez y del represor, el creador’ (...) Pero el que la creación sea necesaria no entraña el que sea posible.” Camus; El hombre rebelde; pág. 997.

Pero más allá de las diferencias específicas, en Camus se va a dar una característica que, a juicio personal, lo va a acercar profundamente con el cinismo, y especialmente a su cosmopolitismo, acercamiento dado en la ya expuesta noción de la humanidad como un todo en condiciones de igualdad frente a ese hogar que representa el planeta entero. Tal como en los cínicos, esa igualdad no puede ser comprobada en términos científicos, pues responde más bien a una constatación surgida de la experiencia misma de vivir, algo que también refleja mucha relación con el cínico; y en Camus esa constatación de una sospecha de igualdad no puede ser más que resultado de un primer movimiento de reconocimiento de sí mismo como individuo que ha de realizar cada hombre.

El pensamiento camusiano, aunque puede ser acusado de pesimista en primera instancia, va a coincidir en un punto esencial con el cinismo: el apego a la vida¹⁵⁵. Tanto el cinismo como la reflexión filosófica de Camus, presente en la totalidad de su obra, son inseparables de una irrestricta fidelidad a la vida y las condiciones que esta impone, las cuales pueden ser deseables o dolorosas, satisfactorias o frustrantes... el cínico y Camus, de cierta manera, aceptan todo lo que la vida trae consigo como principal condición para establecer un sentido de la existencia, el cual si bien en el primer caso no se remite a algo que vaya mucho más allá del vivir de acuerdo a la naturaleza, lo que, como hemos visto, puede ser interpretado en múltiples direcciones, mientras que en el segundo caso se trata de una construcción permanente de sentido, el cual si no es buscado a lo largo de toda la vida, simplemente terminará por difuminarse y perderse en la irrealidad de dioses, religiones, dogmas o ideas que tanto han poblado en las civilizaciones humanas, sin que nunca hayan logrado concretizarse¹⁵⁶.

¹⁵⁵ “En el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale el del espíritu y el cuerpo retrocede ante el aniquilamiento. Tomamos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar (...) No ha sido en vano por lo que hasta ahora hemos jugado con las palabras y fingido creer que negar un sentido a la vida conduzca forzosamente a declarar que no vale la pena de ser vivida.” Camus; El mito de Sísifo; pág. 153.

¹⁵⁶ “¿Qué es, en efecto, el hombre absurdo? El que, sin negarlo, no hace nada para lo eterno. No es que la nostalgia le sea extraña. Pero el prefiere su valor y su razonamiento. El primero le enseña a vivir sin apelación y a bastarse con lo que tiene, el segundo le instruye sobre sus límites. Convencido de su libertad a plazo fijo, de su rebelión sin porvenir y de su conciencia precedera, prosigue su aventura en el tiempo de su vida.” Ibid; pág. 205.

Tal como lo hace el cínico, en su aceptación del absurdo como condición de la existencia, Camus va a aceptar la idea de que a fin de cuentas el nomos que se ha construido a partir de la arbitrariedad humana es insignificante comparado con lo que podríamos designar como el nomos universal, el cual carece de sentidos visibles y de metas que se relacionen con los deseos humanos. Es como si el cosmos se olvidara del hombre, que nunca lo hubiera tenido en cuenta a la hora de fijar sus propósitos tan indescifrables para nuestro intelecto. Si bien Camus no va a renegar de forma tan radical como el cínico de cualquier idea de nacionalidad o de las leyes, sin duda que pondrá en tela de juicio los reales alcances de estas organizaciones, cuestionando si en el fondo sirven para los fines del ser humano, o si más bien se han convertido en una especie de autómatas que fija sus propias normas alejado de la realidad humana¹⁵⁷. Lo que en el fondo se juega, al menos desde la posición de Camus, no es la inutilidad o un deseo de destruir las leyes, estas son necesarias y lo deja bastante claro¹⁵⁸, la cuestión es saber si sólo en esas leyes, en todo el aparataje legal que han constituido los seres humanos a través de varios siglos, son realmente las claves que permitan responder a todos los requerimientos de la humanidad. En ese sentido, Camus está en la misma línea de pensamiento que los cínicos, al menos en el entendido de que la vida apunta a algo que está más allá de las normas y los deberes, que en todo hombre hay un reclamo, un deseo de pertenecer y usar de éste, el único mundo posible para nosotros. Aunque no habla de cosmopolitismo, es claro que en Camus se apela a que el mundo representa algo mucho más grande y abarcador que lo que podría ser cualquier patria o algún otro tipo de filiación legal o política, que finalmente cada hombre es el deseo de ser dueño de su propio espacio, es, como se puede observar, un individualismo muy similar al individualismo cínico, sin que se recurra al egoísmo o la codicia, ambos criticados duramente en los dos casos aquí tratados.

No se trata de intencionar a los hombres a ser dueños del mundo, de lo que se trata es que los hombres puedan disponer del mundo para sí mismos, más allá de toda razón y de

¹⁵⁷ “*Pero la sociedad y la política están encargadas solamente de arreglar los asuntos de todos para que cada uno tenga el ocio del espíritu y la libertad de esta búsqueda común. La Historia no puede ser ya erigida entonces en objeto de culto. No es más que una ocasión que se trata de volver fecunda mediante una rebelión vigilante.*” Camus; *El hombre rebelde*; pág. 1028.

¹⁵⁸ “*Pero ¿un mundo sin leyes es un mundo libre?*” *Ibid*; pág. 867.

toda Verdad teórica, cada ser humano es, en los términos camusianos, un rebelde en tanto lucha por ese deseo de disponer del mundo para sí¹⁵⁹. Si hay algo que no ha cambiado en el mundo de los cínicos y el de Camus, y en el nuestro, es que en ningún momento nos hemos visto libres de esta existencia agonal que se nos hace tan necesaria en tanto somos “animales políticos”; paradójicamente somos una sola especie, eso nos dicta nuestra razón, pero al mismo tiempo son los mismos hombres los que se quitan la libertad los unos a los otros. No estamos frente a la famosa *bellum omnium contra omnes* de la teoría política, sino que frente a una extraña característica del ser humano el cual, al tiempo que se reconoce como absolutamente libre, y por tanto reconoce esa libertad en el otro, es el mismo actuar de los hombres el que impide que gocemos de esa libertad e, incluso, sea esa misma libertad casi una maldición para nosotros, a no ser que asumamos también nuestro espíritu rebelde, el cual nos lleva a desafiar ese constante terreno de angustia y encadenamiento en un mundo en el que “debiéramos” ser libres, si es así como nos hizo la naturaleza.

Cosmopolitismo y rebeldía, dos nociones que en principio no tienen mucha relación, a menos que nos concentremos en lo hasta aquí planteado. Más allá de definir el cosmopolitismo en términos legalistas, y asociándolo a la rebeldía según la entiende Camus, debemos entenderlo como el requerimiento de una vida de acuerdo a la naturaleza que exige la plena aceptación del mundo, incluso con su dolor y crudeza, no por nada Diógenes se entrenaba para el sufrimiento -aun cuando parece haber llevado una vida plenamente feliz y relajada¹⁶⁰- algo que fácilmente podemos apreciar también en el escritor argelino¹⁶¹. Pero esta práctica orientada a soportar todo dolor posible en el caso de los cínicos, y de aprender a convivir con él en Camus, no debe permitirnos pensar en un

¹⁵⁹ “Esta razón universal, práctica o moral, este determinismo, estas categorías que explican todo, dan que reír al hombre honrado. No tienen nada que ver con el espíritu. Niegan su verdad profunda, que es la de estar encadenado. En este universo indescifrable y limitado el destino del hombre toma ahora su sentido. Un pueblo de irracionales se ha levantado y le rodea hasta su último fin. En su clarividencia alcanzada y ahora concertada, el sentimiento de lo absurdo se ilumina y se precisa.” Camus; El mito de Sísifo; pág. 165.

¹⁶⁰ “Pedía una vez a una estatua; y cuando le preguntaron por qué lo hacía, contestó: ‘Me acostumbro a que no me den’.” DL; VI, 49 (Oyarzún).

¹⁶¹ “Hay que aceptar el mundo como es, negarse a añadir a su desgracia, pero consentir en sufrir personalmente el mal que contiene.” Camus; El hombre rebelde; pág. 767.

completo nihilismo en ambos casos¹⁶², sino que a comprenderlo como la gran derrota del ser humano. El nihilismo como tal, no la creencia en la nada, sino el desprecio de lo que existe, del mundo “real”¹⁶³, a eso es a lo que con todas las posibles diferencias y los abismos de tiempo que los separan se oponen los cínicos y Camus. En el primer caso una de las formas de enfrentar ese desprecio al mundo concreto es el cosmopolitismo (aunque todo el pensar cínico parece remitir a la aceptación del mundo tal como se presenta, sin la necesidad de recurrir ni a dioses ni a grandes sistemas políticos), en el segundo caso, se trata de la rebeldía, de ese acto posterior al descubrimiento del absurdo, en el cual los hombres se ven enfrentados a una existencia que no ofrece ningún sentido específico quedando ante la disyuntiva de pocas opciones, las que van desde el total rechazo del mundo para caer en la angustia del sinsentido llevado a sus últimas consecuencias, o bien se puede optar por un rechazo del orden del mundo, pero un rechazo que sólo puede traducirse en un perpetuo crear el mundo una y otra vez, sin importar que cada día nos encontramos frente a un nuevo mundo que otra vez no puede ser aquello que los hombres quieren que sea, sin caer por ello en la desesperación y la impotencia que se arriesga en el vislumbrar el absurdo, reacción que al parecer es más que frecuente entre quienes logran lo anterior¹⁶⁴.

No es necesario igualar a los cínicos con Albert Camus. Ni siquiera es necesario tratar de encontrar alguna especie de similitud “ideológica” entre ambas formas de comprender la existencia humana. A lo que aquí se apunta es a reconocer en ambas experiencias –en el cosmopolitismo y la rebeldía– un punto de encuentro cuyos sentidos nos muestran cómo hay cuestionamientos filosóficos que han resistido al paso de los siglos. Ese punto de encuentro puede ser enfocado bajo distintas nociones que, de algún modo, han ido desapareciendo del terreno de la filosofía desde hace algunos decenios atrás, nociones que ya fueron indicadas como las de felicidad y libertad. Obviamente no se trata de una especie de destierro intelectual de aquellos conceptos de la filosofía, pero sí se puede ver cómo

¹⁶² Obviamente, nihilismo es un término bastante nuevo y aplicable al estudio del cinismo sólo con muchas reservas, mientras que en el caso de Camus, el nihilismo es el gran rival de toda su reflexión filosófica.

¹⁶³ “El nihilista no es el que no cree en nada, sino el que no cree en lo que existe.” Ibid; pág. 768.

¹⁶⁴ “Y ¿qué es una mano firme, de qué me sirve este poder tan asombroso, si no puedo cambiar el orden de las cosas, si no puedo hacer que el sol se oculte por Oriente, que el sufrimiento disminuya y que los seres no mueran?” Camus; Calígula; pp. 732-733.

asistimos a una época en la que sólo apelamos a estas palabras no sin un cierto pudor, como si hablar de aquellos aspectos humanos fuera un infantilismo irracional y carente de todo sentido si de lo que se trata es de cuestiones serias, como son las de la filosofía.

De lo anterior no debemos entender que estas tan inestables nomenclaturas se presentan en el cinismo y en Camus de manera irresponsable y sin una intención que va más allá de la superficialidad con la que muchas veces las entendemos. Lo que se trata de mostrar es que en el centro de ambos pensamientos, y a modo de desmenuzamiento de lo que podemos entender ahora tras los conceptos de cosmopolitismo y rebeldía asociados entre sí, felicidad y libertad especialmente son dos ideas que, si bien no se piensan en ninguno de los casos como metas absolutamente realizables, sí se lo hace al menos como paradigmas que se encuentran en el impulso que lleva al hombre a su reconocimiento del mundo como su único lugar habitable propiamente tal, y de la especie humana como una comunidad inseparable de todo lo que nos proponga la existencia¹⁶⁵. En el reclamo que existe en el cosmopolitismo y en la rebeldía, el cual se refiere a esa lucha por el espacio que a cada individuo le es propio, sin que eso sea reflejo de ninguna ley escrita por los mismos hombres ni el resultado de una investigación científica sobre la naturaleza humana, se puede ver, quizás no de una forma totalmente nítida, que felicidad y libertad están presentes en el impulso que lleva a los hombres a no conformarse con lo que desde afuera se le presenta al individuo (descontado, por supuesto, el mundo al que pertenecemos). No se trata de una conclusión sacada de un gran esfuerzo intelectual, ¿para qué el llamado cínico a vivir de acuerdo a la naturaleza afirmando el mundo físico, haciéndolo nuestro genuino hogar? ¿Para qué el acto de la rebelión si en el fondo del mismo no hay por lo menos una intención que apunta a nuestro estado “espiritual”?

El cinismo y Camus han sido aceptados dentro de la filosofía no sin fuertes reticencias que en algunos casos han llegado al explícito rechazo –conocida es la visión de Hegel respecto a los cínicos-, lo que no nos debe dar pie para considerarlos como someras reflexiones que cuando mucho aportan al debate filosófico. El hecho de que en ambos casos

¹⁶⁵ “Para existir, el hombre debe rebelarse, pero su rebelión debe respetar el límite que descubre en sí misma y donde los hombres, uniéndose, empiezan a ser.” Camus; *El hombre rebelde*; pág. 715.

no nos encontremos frente a un sistema filosófico no es indicador ni de flaqueza teórica ni de liviandad de los temas que se puedan tratar. La apelación a conceptos que se refieren más al estado anímico y existencial de los hombres que a las categorías o definiciones referentes al conocimiento, debe entenderse como un requerimiento intelectual de profunda relevancia para la filosofía en su totalidad, pues finalmente se refieren al origen de la misma, al escrutar la realidad en la cual vivimos.

Si hablamos de nociones de libertad y felicidad, tenemos que comprender con esto que, finalmente, el cínico y Camus, pese a todas las distancias que los separan, están a fin de cuentas abordando el primer tema de la filosofía: el hombre. De cierta manera, en distintas circunstancias, en ambos casos asistimos a una suerte de intención de resituar al hombre dentro del pensamiento filosófico¹⁶⁶, ambos tienen en común por lo menos una orientación hacia el enfrentamiento de lo aquí se ha denominado como extravío del hombre de sí. En los cínicos frente a la decadencia de Atenas y su influencia política, en Camus frente al shock del derrumbamiento de los ideales modernos tras las dos guerras mundiales y el vaciamiento de sentido que caracterizó a la sociedad occidental de la segunda mitad del siglo

XX.

¹⁶⁶ “Cuando le preguntaron qué había sacado de la filosofía, dijo: ‘Si no otra cosa, al menos el estar ataviado contra todo azar’.” DL; VI, 63 (Oyarzún). Y también: “A uno que decía: ‘Soy inútil para la filosofía’, le replicó: ‘¿Para qué vives, entonces, si no te interesa vivir bien?’.” DL; VI, 65 (Oyarzún).

La Parresía y la libertad de expresión

Diógenes hablaba de que lo más hermoso para los hombres es la parresía¹⁶⁷, término plástico que se puede entender como franqueza, libertad en el decir o sencillamente como libertad de palabra. Como sea, esta aseveración de Diógenes es uno de los puntos centrales del cinismo en general, ya que va a determinar no sólo la forma en que esta filosofía se “expone”, sino que además va a ser consecuente con las metas que, hemos deducido, se autoimpone la secta a sí misma. La parresía, como veremos, no implica tan solo una libertad que el cínico se otorga a sí mismo para ser un deslenguado y decir lo que quiera cuando y como quiera. Más allá de lo anecdótico y lo cómico con que en varias ocasiones se expresa la filosofía cínica, la libertad que Diógenes y sus seguidores hacen suya no apunta sólo a una forma de llamar la atención en base a un burdo exhibicionismo –algo tan recurrente hoy-, la parresía es una manera que el cínico encuentra para poder dar a entender el contenido de su reflexión sobre los hombres y las sociedades que han construido para sí, pues como se ha insistido, dicha reflexión no cabe de forma satisfactoria en lo que podría ser un tratado lógico, un texto serio o un sistema de conocimiento.

Antes una pequeña aclaración, pues el término mismo de parresía puede ser traducido de diferentes maneras¹⁶⁸, pero he optado, para evitar una elección que puede ser privativa, mantener el vocablo griego, considerando las múltiples formas que puede adoptar el mismo, asumiendo también que, como todo concepto asociado al cinismo, se trata de nociones más bien móviles, que sólo por medio de un desarrollo se pueden comprender cabalmente, no así con una definición específica.

¹⁶⁷ “Preguntado qué es lo más bello en los hombres, respondió: La franqueza.” DL; VI, 69. (Oyarzún)

¹⁶⁸ Aparte de la traducción entregada en la nota anterior, menciono, con el fin de cotejar, las entregadas por Ortiz y Sainz y Carlos García Gual: libertad en el decir y sinceridad respectivamente, lo que da cuenta de esta movilidad del concepto a la que se hacía alusión. Para complementar, reproduzco una nota entregada por Oyarzún al respecto, en el mismo apartado ya citado: “Parresía es uno de los términos fundamentales de la democracia griega, favorito de teóricos y sofistas, y designa ‘libertad de expresión’ (o de palabra). Compuesto de pan y rhéo, significa literalmente ‘decirlo todo’, es decir, todo lo que se piensa. La explicación, todo lo que se desea.”

La parresía no puede comprenderse simplemente como una cuestión de lenguaje, como si se tratara de un modo particular de expresarse. Obviamente que algo de aquello hay, pero no es lo más relevante. La parresía, como se mencionó líneas más arriba, si tuviéramos que caracterizarla con un concepto de la actualidad, tendría que ser el de libertad de expresión, sin embargo, y por eso he optado por no traducir el vocablo, esta analogía debe ser entendida dentro de la medida de lo posible si lo que se quiere es no perturbar el sentido que se ofrece en el cinismo. Cuando nos hablan de libertad de expresión, nuestro casi innato sentido democrático nos lleva a considerar que se trata no de una libertad absoluta, sino que más bien de un derecho, el cual nos permite dar a conocer siempre nuestra opinión, pero siempre también bajo las normativas de respeto común propias del estado democrático. Volveremos más tarde sobre la actual libertad de expresión.

La parresía, a diferencia de lo que podríamos entender bajo nuestros parámetros, se refiere a una libertad en el decir que finalmente no es más que corolario de una libertad cínica en el hacer. Decir y hacer no parecen tener mucha diferencia desde la perspectiva cínica, y no sólo para Diógenes o Crates, sino que se trata de un rasgo común a la filosofía cínica e, incluso, a lo que el término cínico ha devenido hoy, con la carga negativa que posee¹⁶⁹. Recordemos que según la traducción aparecida en el libro de Oyarzún la parresía es franquía, y en la de García Gual sinceridad. De estas traducciones –y ahora olvidémonos de la actual connotación de cinismo- podemos sacar mucho en limpio en lo que se refiere a esta ligazón entre decir y hacer: el cínico no engaña; pese a todos sus juegos y bromas el cínico posee una capacidad muy poco frecuente en la civilización que sea, que no se trata de decir la verdad, pues la verdad es cuestionada en el cinismo si nos remitimos a lo que conocemos (por lo menos podemos tener esta sospecha). Pero si no se trata de una verdad a secas esta franquía o sinceridad con la que se intenta dar a entender qué es la parresía a algo debe apuntar, y me parece que ese algo es justamente la relación entre decir y hacer, en tanto el cínico responde genuinamente a ese requerimiento tan moderno y engañoso que es el de decir lo que se piensa sin ningún tipo de trabas, y más allá de eso, hacer también lo que se dice y piensa. Galeano decía del Che Guevara que decía lo que pensaba y hacía lo

¹⁶⁹ Se admiraba Diógenes “*De los oradores, que se esfuerzan en decir las cosas justas, pero de ningún modo en hacer[las]...*” DL; 28. (Oyarzún)

que decía, pues bien, esa caracterización le queda perfectamente al cínico, al menos a la intención cínica de una completa honestidad en lo que se refiere al trato entre seres humanos.

La parresía, entonces, en un primer momento tendríamos que comprenderla en base a lo hasta aquí dicho, como una especie de completa fidelidad entre el pensar, el decir y el hacer. Tendríamos que añadir a la fidelidad a la naturaleza una nueva virtud cínica, la cual tiende hacia un aspecto propiamente humano de la existencia, no sólo porque hace referencia al lenguaje, sino que porque también se relaciona con el modo en que los hombres interactúan. En varias partes se ha insistido en el desprecio que sentía Diógenes y los cínicos por todas aquellas falsas metas que se autiofijaban los hombres de su época (riquezas, posesiones y posiciones sociales), lo que de cierta manera da cuenta de cómo tan fácilmente los hombres adquieren la capacidad de hacer de la falsedad casi un impulso. Según el cinismo, para lograr estas metas se requiere de una evidente hipocresía, pues al tratarse de cuestiones que se encuentran fuera de lo que es natural, obviamente se necesita falsear en parte la realidad humana con el fin de acceder a estos vacíos bienes.

La parresía es un hacer, no se trata simplemente de una soltura de lengua con fines humorísticos¹⁷⁰, no podemos negar el perfil cómico que en muchos casos efectivamente posee, pero por sobre eso, la parresía podemos comprenderla en primera instancia como una consecuencia entre la relación de la filosofía con la práctica de la vida, una relación que en muchos casos, por no decir todos, se escapa de la filosofía dogmática.

La característica más estética, si se quiere, de la parresía cínica es lo performativo que hay en ella. De cierto modo, la parresía, en su veta más “superficial”, es indudablemente una manera de llamar la atención, lo que desde la perspectiva cínica no constituye bajo ninguna circunstancia una liviandad intelectual o una incapacidad teórica.

¹⁷⁰ DL; 28: “Era temible para embromar a los demás. A la escuela de Euclides la llamaba escólera, a las disertaciones de Platón desertaciones, a los juegos dionisiacos los llamaba grandes maravillas para los necios, y a los dirigentes del pueblo sirvientes de la plebe.” (Oyartzún) El término escólera quiere decir aquí algo así como escuela de la bilis, y el término desertaciones pérdida de tiempo.

La performance cínica que hay tras la parresía es innegablemente exhibicionista, raya y sobrepasa lo burdo en varias instancias, es chillona y derechamente molesta en algunas otras; como sea, la intención final de esta extraña forma de hacer filosofía es educativa, por muy extraño que parezca. Los códigos morales imperantes en el quinto siglo a.d.n.e., y también en la actualidad, difícilmente dejan entrar dentro de sus parámetros mucho de la impudicia cínica. Evidentemente no podemos hablar de un exclusivo rechazo, se debe reconocer que no son pocos los casos en los que pensadores aceptan la validez del pensamiento cínico, pero si de lo que se trata es de comprender la acción performativa del cinismo, obviamente nos encontramos, en términos generales, al menos con una sospecha de falta de seriedad y rigurosidad.

Me serviré de dos de las anécdotas recopiladas en Diógenes Laercio para mostrar en parte cómo la performance cínica es educativa. La primera de ellas es un llamado de atención, un mazazo sobre las conciencias de los atenienses que se consideraban con tanta seguridad como los hombres intelectualmente más avanzados de su época, y por ende, los poseedores de los oídos más finos para escuchar lo que, se supone, debiera ser lo más inteligente que se diga. Pero Diógenes les muestra en su propio rostro a los atenienses que en realidad sólo les interesan los discursos vacíos¹⁷¹. Una vez más podemos representarnos la escena: Diógenes pronunciando palabras cargadas de sentido y sapiencia (eso al menos poniéndonos del lado del *perro*, asumiendo casi con absoluta seguridad que para Platón o Zenón, por ejemplo, tal discurso no sería más que un conjunto de necesidades), nadie lo escucha, no sabemos sobre qué hablaba, pero sí que de algo importante era, pero su público es la soledad; quizás algún niño lo miraba con la curiosidad propia de la edad, algunos perros seguramente se acercaban al hombre que los consideraba como hermanos para ver si les ofrecía algo de comer, pero lo cierto es que nadie se acercó a escuchar aquello tan importante que Diógenes tenía que decir y que nunca sabremos qué era precisamente. Y es en este momento donde entra en juego el carácter performativo de la parresía cínica, cuando Diógenes, ante la falta de un público dispuesto a escuchar cosas serias,

¹⁷¹ “Como nadie se le acercaba una vez que pronunciaba un discurso serio, se puso a tararear; y cuando muchos se congregaron, les reprochó que acudían afanosos a los charlatanes, pero se tardaban negligentemente en las cosas serias.” DL; 27. (Oyarzún)

sencillamente se pone a tararear y sólo de ese modo consigue que se forme un público a su alrededor, al cual obviamente va a reprochar debido a su superficialidad.

Decimos que esta performance es educativa en tanto los atenienses son expuestos ante su verdadero rostro. Diógenes, con o sin quererlo, expone la liviandad intelectual del ateniense promedio, supuestamente muy bien educado (obviamente nos referimos a las clases más elevadas). En un primer momento tenemos al filósofo pronunciando un discurso que suponemos nos habría sido muy útil para descifrar más de lo que es el cinismo en su totalidad, pero gracias a la nula capacidad de reconocer lo serio por parte de los griegos sólo contamos con que estos ciudadanos lo único que oyeron fue una serie de balbuceos inconexos. Como se puede ver, esta anécdota no llega a los niveles insultantes que en muchos casos podemos percibir en el anecdotario cínico¹⁷², pero sí es una reprimenda, una alerta lanzada a los atenienses, que bien podría entenderse como prueba de la decadencia de la filosofía y, más allá de eso, del descuido de lo que realmente merece seriedad en la vida; es notable cómo aquí nos encontramos frente a una muestra de despreocupación por lo importante y de atracción por lo banal, lo light podríamos decir en términos actuales, se trata, desde el enfoque que aquí se ha adoptado, una prueba del extravío del hombre de sí, del extravío frente a los fines que le dan a éste su carácter humano, a favor de una tendencia cuya impronta es el conformismo frente a lo vacío y lo carente de sentido.

En la segunda anécdota de la que me serviré para caracterizar el ámbito performativo del cinismo¹⁷³, nos hallamos ante un Diógenes totalmente “mundano”, el cual de todos modos no es muy difícil imaginarlo, sentado en una taberna (quizás cómo eran las tabernas de la época, seguramente no muy distintas de lo que son hoy) bebiendo. Si estaba o no borracho no se nos aclara, pero sin duda alguna estaba copa en mano tomando probablemente vino y, podemos comprender a partir del reproche que se le hace que eso no era, al menos para la reputación del filósofo, lo más recomendable. Al parecer quien le lanza el reproche, del cual o los cuales no sabemos nada, considera que una taberna no es lugar para un filósofo, algo que debe haber sido una opinión difundida entre la sociedad

¹⁷² Por ejemplo: “Lo llevó uno a su casa magnífica y le prohibió escupir; [él,] después de aclararse la garganta lo escupió en la cara, diciendo que no había encontrado un lugar más sucio.” DL; 32. (Oyarzún)

¹⁷³ “Reprendido porque bebía en una taberna, repuso: ‘Y en la barbería me afeitó.’” DL; 66. (Oyarzún)

ateniense, aunque no exclusiva, pues ciertamente desde antiguo ha existido aquel prejuicio de que el filósofo es un tipo especial de hombre cuya mirada siempre está fija en lo que se aleja de lo palpable para así descubrir las respuestas a los requerimientos del saber humano¹⁷⁴, pero en este caso se trataba de Diógenes, el filósofo que, tal vez más que cualquier otro, siempre tuvo y alentó a tener los pies lo más fijos posible a la tierra. Diógenes en una taberna, suponemos que se encontraba en alguno de sus ratos de ocio (los cuales no deben haber sido pocos) relajándose ya sea del ajetreo del día o de las reflexiones que le hayan venido a la cabeza, momento en el cual se le critica el encontrarse en tal lugar.

En esta anécdota no existe ninguna intención anticipada de realizar una performance, la posibilidad de ésta más bien se presenta de improviso, oportunidad que evidentemente Diógenes no dejará escapar para por una parte defenderse, pero por la otra, dar una contundente y explícita respuesta. ¿A qué van las personas a las tabernas? Pues a beber. En un primer desglose, la respuesta de Diógenes ataca a la obviedad del hecho de encontrarse a una taberna, a la cual se va a beber tal como a la barbería se va a rasurar, eso en una interpretación superficial. Pero sin duda que hay más, pues Diógenes no le da importancia al reproche de fondo, ya que él es tan libre de ir a donde quiera para hacer lo que quiera así como es libre también de decir lo que quiera; en el fondo de esta pequeña anécdota nos encontramos con la evidencia de que el sabio es tan humano como cualquier otro hombre, no hay nada especial en él aparte de dedicarse a algo (la filosofía) a lo que no todos están dispuestos a entregar sus vidas. Si somos profundos, podemos ver en la anécdota, a partir de lo dicho anteriormente, incluso una declaración de humildad por parte de Diógenes, en tanto acepta que bebe en la taberna y se rasura en la barbería, así de simple. El sabio, en tanto es el que filosofa al modo cínico, no es ese ser que se encuentra por sobre las nubes elaborando teorías incomprensibles para el común de los mortales, sino que es ese hombre capaz de mantenerse fiel a la tierra y a lo que esta entrega, y en cuanto a los hombres, pese a todo su sarcasmo, siempre termina por aceptarlos como los naturales integrantes del mundo, entre muchos otros. Cuando Diógenes humilla prácticamente a un

¹⁷⁴ Diógenes Laercio, Tales; 10: “*Refiérese que habiéndole una vieja sacado de casa para que observase las estrellas, cayó en un hoyo, y como se quejase de la caída le dijo la vieja: ‘¡Oh, Tales, tú presumes ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a los pies!’*” (Ortiz y Sainz)

filósofo que refutaba el movimiento¹⁷⁵, probablemente Zenón de Elea, está dando cuenta de este carácter de un filósofo consecuente con las experiencias humanas antes que con las extramundanas, para lo cual se requiere de la valentía que ofrece la parresía en un contexto donde la seriedad, tal vez debiéramos decir gravedad, eran la norma casi inapelable. Vemos, en este caso, cómo sin ninguna planificación previa, Diógenes hace uso de su habilidad para las performance a partir de un cuestionamiento que, si bien en un primer instante podría ser válido, si lo desglosamos tomando en consideración lo que aquí se ha dicho, no puede ser catalogado más que de ridículo.

Por un lado la performance, pero la parresía también podemos comprenderla como una especie de desafío a la racionalidad extrema, pues en ningún caso se trata de negar el carácter racional del hombre, pero sí de entender, o al menos intentar entender hasta donde llegan los límites de nuestra razón. Sabido es que el cinismo, en ninguno de sus representantes, puede exponerse como un pensamiento racionalista, obviamente existirán diversos grados de recepción en torno al problema, pero en ninguna parte podríamos notar una aceptación ciega referente a los alcances de la razón como motor de libertad y de descubrimiento de una verdad absoluta. Veíamos líneas más atrás la anécdota en la cual Diógenes se pone a andar, un acto en extremo sencillo, para refutar exitosamente a quien a su vez refutaba la existencia del movimiento; en este ejemplo podemos comprender a qué me refiero cuando hablo de desafío a la racionalidad más extrema, pues el filósofo incógnito que se tiende a identificar con Zenón, ha declarado su osada teoría de la no existencia del movimiento en base a un gran trabajo racional por el que deduce sus conclusiones, pero sin la necesidad de escribir un tratado, sin tener que solucionar alguna ecuación matemática y sin pretender siquiera esbozar por lo menos un silogismo, Diógenes se levanta y camina, se mueve, es decir, por medio de un simple acto como el de caminar, el *perro* ha dejado por el suelo el fruto de lo que podríamos definir como una “genuina experiencia filosófica”, si nos ponemos más graves.

¹⁷⁵ “E igualmente ante uno que declaraba que no existe el movimiento, levantándose, se puso a andar.” DL; 39. (Oyarzún)

Diógenes en más de una anécdota muestra su rechazo respecto a los que hacen discursos con distintos fines¹⁷⁶, en este primer caso denostando su pretendida función social, y luego¹⁷⁷ derechamente los considera una especie de hombres de inferior rango. ¿Pero de dónde proviene esta aversión hacia los elaboradores de discursos? En los casos presentados se refiere tanto a los demagogos como a los oradores, a los cuales parece meterlos en el mismo saco, y si bien en el segundo ejemplo puede denotarse cierta androginia, hemos visto de sobra cómo en muchas ocasiones el pensamiento cínico muestra ambigüedad y que, a fin de cuentas, el hombre no es en ningún caso condenado más allá de su ambición de poseer falsos bienes y adorar falsos ídolos. Pero la cuestión estriba aquí en determinar el por qué de la repulsión de Diógenes hacia la oratoria y la demagogia. Si nos centramos en el total de lo que sabemos de Diógenes y del cinismo en general, y en este caso particular recurriendo a su idea de la parresía, no es difícil notar que tanto el orador como el demagogo son ejemplos claros de los excesos y/o absurdos a los que puede llevar una racionalidad llevada hasta sus últimas consecuencias. A Diógenes, para decirlo de manera simple, no le gustan las grandes construcciones teóricas que tanto abundan en el terreno de la filosofía, Diógenes no demuestra, sino que muestra. La parresía no es sólo una actitud de arrogarse el derecho de decir lo que se crea pertinente, sino que es también un modo, como veíamos en sus diferentes traducciones, de apelar a la sinceridad y la honestidad, la parresía no necesita valerse de deducciones lógicas ni de un racionalismo “militante”, en este sentido, la parresía es la libertad de expresar en tanto lo que se expresa sea el más fiel reflejo de la realidad, por más que nunca lleguemos a acuerdos sobre qué sea la realidad, la parresía es la instancia en la cual lo real puede ser lo más transparente posible, a diferencia de lo que sucede en la oratoria y en la demagogia, donde justamente lo que se sacrifica es ese espíritu de honestidad del que se nutre el cinismo, por lo menos en su intención.

El orador y el demagogo trastornan lo que nuestros sentidos e instintos pueden percibir, con el solo fin de convencer a las masas, o al mayor número de individuos

¹⁷⁶ “Llamaba a los demagogos servidores de la turba, y a las coronas pústulas de la fama.” DL; 41. (Oyarzún)

¹⁷⁷ “A los oradores y a todos los que buscan la fama con su elocuencia los llamaba ‘tres veces hombres’, por [significar] ‘tres veces desgraciados’.” DL; 47. (Oyarzún)

posibles de algo, de cualquier cosa, desde los asuntos políticos hasta los certámenes teatrales para definir a los ganadores. Independiente de los motivos que mueven al orador y al demagogo, lo que en ellos ve de sucio Diógenes, es su desapego a esa honestidad y sinceridad a la que hacíamos mención más arriba. Como en toda la reflexión cínica, no estamos aquí frente a una condena moral, sino que frente a un llamado, pues en su rechazo a oradores y demagogos Diógenes presenta una de las cualidades fundamentales del cinismo: si es que en algún lugar del cosmos existe algo así como una verdad, ésta no tiene por qué ser encontrada dentro de las construcciones teóricas al modo que las produce la filosofía tradicional; la verdad, concepto volátil en el cinismo, no alcanzable pero sí dada a ser perseguida a perpetuidad, no puede ser descifrada ni en los escritos, ni en las teorías, ni en las ciencias, ni en ninguna parte específica. Más que la Verdad, el cínico se nutre de “sus” verdades, las cuales sólo se encuentran en la experiencia, y en ese sentido es que la parresía se nos presenta como el único lugar posible de esta verdad desligada de su carga salvadora y dogmática, pero entendiendo aquí la parresía en el máximo de sus interpretaciones, no limitada a la pura palabra, sino que comprendida como un ejercicio de libertad bajo el cual los hombres nos encontramos en una permanente búsqueda de nuestra verdad, sentido y felicidad, sin que esto signifique una promesa, pues como se ha mencionado y se establecerá más adelante, cualquier búsqueda de tipo existencial en el cínico, no puede remitir más que a un convencimiento individual que supera cualquier imperativo externo al sujeto particular.

He caracterizado hasta aquí la postura de la parresía frente a la racionalidad como de desafío, término que ciertamente puede sonar algo violento, lo que no indica a mi juicio la relación entre ambas posturas, pero también podemos caracterizar a aquella como una alternativa, la parresía puede considerarse como una alternativa a la racionalidad al momento de enfrentar los problemas filosóficos referidos especialmente a la existencia humana. No debemos desprender de esto que la parresía sea una especie de subalterno frente a la razón, pero sí es indudable que se trata de una veta filosófica mucho menos desarrollada dentro de la disciplina, incluso hasta hoy. La parresía, en tanto alternativa, se refiere a que las posibilidades reflexivas con que cuenta la filosofía al encarar temas como

el sentido, la expresión, la libertad, etc... no se agotan simplemente en lo que cabe dentro de la racionalidad. Se puede aducir que ya en el acto de la parresía hay una racionalidad operando, pero tampoco debemos desconocer que esa racionalidad opera en gran parte también como lo que podríamos denominar un impulso que por lo menos pone en tela de juicio las reales perspectivas de una racionalidad “pura”.

Uno de los motivos para jactarse de nuestra sociedad occidental es la llamada libertad de expresión, eso al menos es lo que hemos creído, y no faltan las razones para ello. Evidentemente nos encontramos en la época de la cultura de masas, como ha sido identificada por la escuela de Francfort, para bien o para mal. Más allá de los juicios que hagamos a esta cultura de masas no podemos negar su presencia que bordea lo omnipresente. Los medios de comunicación (especialmente la televisión), la producción plenamente industrializada (hasta los alimentos vegetales se pueden producir en forma serial) y la irrupción de Internet son los ejemplos más llamativos de esta nueva cultura en la que, de cierta manera, todo está permitido mientras todo se ciña a las normas del mercado y las mínimas leyes de orden social, y la democracia, bajo los términos en que se ejerce actualmente, no escapa a la anterior descripción. No me parece exagerado decir que con las últimas experiencias democráticas asistimos a una completa inclusión de los individuos dentro del terreno social, pero es necesario advertir que esta inclusión nada tiene en común con lo que, desde un prisma ilustrado, utópico o político (desde las grandes construcciones ideológicas me refiero), se proyectó hace algunos siglos atrás. Esta inclusión se caracteriza más bien por dejar decir a los individuos lo que ellos quieran, incluso rebasando los límites de la tolerancia moral que se manejaron hasta hace muy pocas décadas atrás. Para decirlo en términos comunes de hoy, el público se ha tomado la pantalla transformándose en un supuesto referente de lo que se ha llamado la opinión pública, concepto a mi juicio muy poco claro y maleable.

Digo supuesto referente porque, tal como es innegable esta nueva libertad de decir públicamente lo que se quiera, también es innegable la nula influencia que puede tener esta

libertad de expresión tal como es fomentada. Comentarios en Twitter, posts en Facebook, mensajes en una delgada gráfica en la parte inferior de la pantalla de los noticieros son los principales espacios donde las personas (los ciudadanos) pueden dar a conocer sus pensamientos, opiniones y juicios acerca del tema que sea, desde la inclusión de un cuestionado jugador en el seleccionado nacional de fútbol hasta la pertinencia o no de una interpelación parlamentaria a un ministro. Tal como vaticinaba Andy Warhol, cada uno tendrá en el futuro sus quince minutos de fama (y eso sin tomar en cuenta el fenómeno de los reality shows, de los cuales sabemos que lo que menos tienen es realidad y darían para un estudio completo). ¿Pero podemos sentirnos realmente orgullosos de esta idea de libertad de expresión de la que gozamos actualmente tan a la ligera? ¿No se trata más bien de una superficial sensación, que suple en parte el vacío en que se halla el ser humano desde hace unas décadas atrás?¹⁷⁸

Como si nada hubiera ocurrido, hay autores contemporáneos que se muestran abiertamente satisfechos frente a la situación actual de occidente, y no seré yo quien los juzgue, pero es sintomático que en estos casos la historia humana llega hasta el año 1850 aproximadamente y, mágicamente, nada pasa hasta 1945, para encontrarnos en una nueva era en la cual la libertad del hombre se concibe como una tibieza intelectual en la que cada uno es dueño de su destino y capaz de encontrar su propio estilo de vida dentro del amplio menú que ofrece el neoliberalismo¹⁷⁹. No quiero ser anacrónico ni chapado a la antigua, pero me parece que al momento de analizar una sociedad determinada se nos está plenamente permitido el error, mas no la conciente irresponsabilidad. La angustia del

¹⁷⁸ “Decirlo todo, quizá, pero sin gritos, podéis decir lo que queráis, pero sin pasar a los actos; es más, esa liberación del discurso, aunque vaya acompañada de violencia verbal, contribuye a la regresión del uso de la violencia física: sobreinversión en el verbo íntimo y a la vez abandono de la violencia física, por ese desplazamiento, el *strep-tease* psi se manifiesta como un instrumento de control y de pacificación social.” Lipovetsky; *La era del vacío*; pág. 66.

¹⁷⁹ “Lo que se refrenda a través de los objetos no es tanto una legitimidad y una diferencia social como una satisfacción privada cada vez más indiferente a los juicios ajenos.” Lipovetsky; *El imperio de lo efímero*; pág. 199: “... el individuo se ha convertido en un centro de decisión permanente, en un sujeto abierto y móvil, a través del calidoscopio de los artículos.” *Ibid*; pág. 200: “... lejos de embrutecer a los hombres mediante la distracción programada, la cultura hedonista estimula a cada cual a convertirse en dueño y poseedor de su propia vida, a autodeterminarse en sus relaciones con los demás y a vivir más para sí mismo.” *Ibid*; pág. 201: “El vituperio moralizante contra la moda debe ser superado: más allá de su irracionalidad y su aparente derroche, contribuye a una edificación más racional de la sociedad en cuanto que socializa a los seres en el cambio y los prepara para un reciclaje permanente.” *Ibid*; pág. 196.

hombre contemporáneo detectada por diversos autores como Kierkegaard, Sartre, Camus, Roberto Arlt o Kafka entre otros, no puede ser pasada por alto. Utilizando términos más “domésticos”, para mí es indudable que el ser humano algo tiene pendiente consigo mismo, y que apelar a esa idea de que el pasado hay que dejarlo en el pasado no es más que una forma de evadir lo que somos. Obviamente que no se trata de quedarnos en el pasado, eso sólo es amenaza de aquellos que no quieren reconocerse como dueños de un ayer.

Hablamos de la libertad de expresión y nos sentimos dueños de ella, ¿pero es realmente una libertad genuina, como se denota en la parresía cínica? No es necesario hacer tablas comparativas, pero basta con echar una ojeada a la forma en que vivieron los primeros cínicos, dueños de la parresía, y ver cómo vivimos nosotros, dueños de la libertad de expresión para verificar nuestro estado de indefinición que fácilmente puede caer en la angustia o la miseria existencial. No está todo mal, nuestras condiciones de vida han mejorado en lo estrictamente material, pero más profundas son nuestras carencias existenciales, las cuales dicen relación con algo que se ha convertido en un cliché de nuestra cultura: algo nos falta, sin que sepamos muy bien qué es eso que nos falta, pero que en muchos casos nos acerca a la desesperación. ¿Por qué tantos suicidios? ¿Por qué tanta depresión? ¿Hay otra época de la historia en la que grandes porciones de la población necesita de pastillas para funcionar?

La parresía, como mencionaba, se refiere a una libertad en la que el decir es sólo la forma, pero que más allá de eso se indica una libertad en el hacer, a diferencia de la libertad de expresión, la cual sólo se queda en el decir, incluso en la protesta, pero que a fin de cuentas, y ese es el punto fundamental, carece de un contenido reflexivo relevante. Protestamos, ¿pero sabemos realmente por qué? Alegamos contra los políticos como lo peor de la humanidad al tiempo que los aclamamos y los elegimos. Compramos y nos endeudamos para obtener cosas que no usamos y que ni siquiera nos entregan el placer que prometen (nunca he visto que a un obrero tomando una cerveza se le aparezca una chica en bikini, o que a un estudiante bebiendo una gaseosa se le transforme su vida en pura felicidad). Si Camus nos expuso la existencia humana como absurdo, nuestro presente nos muestra esta cultura como ridícula, para eso sólo basta con analizar nuestra forma de hacer

publicidad. Y lo repito, no se trata de una denuncia pesimista, se trata justamente de superar el pesimismo conformista que caracteriza al hombre actual, algo que Diógenes y sus seguidores supieron leer muy bien siguiendo las condiciones dadas en su presente.

La parresía es una opción, mientras que la libertad de expresión es una suerte de atenuante frente a la incapacidad de establecer de forma individual los criterios bajo los cuales asumimos nuestra existencia. La parresía cínica es una expresión de autoconocimiento que nos lleva a desconfiar de lo que dice un supuesto sentido común para llevarnos hacia nosotros mismos, al tiempo que también nos lleva a desconfiar de supuestas fuerzas exteriores¹⁸⁰. Pero viendo las cosas con perspectiva, la libertad de expresión de ninguna manera llega a ser algo determinante para los individuos en la construcción de sí mismos. Que la libertad de expresión tiene ventajas, es algo evidente: proporciona la aparición de espacios de discusión sobre temas que deben ser discutidos colectivamente, fomenta (al menos idealmente) la capacidad de denunciar y validar lo que perjudica o beneficia a la sociedad respectivamente, permite por lo menos la satisfacción del individuo en tanto puede “descargarse” al decir aquello que le parece apropiado. Pero seamos sinceros, la libertad de expresión es en mayor medida caldo de cultivo para la banalidad y lo intrascendente. Basta tomar una muestra de la llamada opinión pública para darnos cuenta que esta libertad tan defendida en occidente es más un placebo que una herramienta efectiva con la cual los temas y debates más relevantes cobren un mayor caudal reflexivo y, por qué no, práctico, si lo que queremos es que la libertad de expresión sea tomada en cuenta a la hora de ir definiendo las formas que toman nuestras sociedades.

La parresía cínica, al contrario de lo que podría pensarse en base a las anécdotas cómicas, es una autoexigencia filosófica, en cuanto permite al hombre dotado de razón crear un lazo entre pensamiento, palabra y acción, una tríada que es inseparable si la parresía misma queremos entenderla como sinceridad; la parresía, desde este punto de vista, es el artificio del que se vale el cínico para hacer comprender que la vida genuina es aquella en la que el hombre establece ligazones basadas en la consecuencia entre filosofía y

¹⁸⁰ “Reprochaba a los hombres a propósito de [su devoción por] la suerte, diciendo que suplican para sí las cosas que les parecen buenas, y no las que lo son en verdad.” DL; 42. (Oyarzún)

práctica, ligazón en la que el cínico ha determinado libremente su camino a la felicidad, la cual sería fruto de la vida acorde a la naturaleza.

Por otra parte, es interesante hacer notar cómo, en parte, se ha ido estableciendo en las sociedades occidentales el imperativo de libertad de expresión que, como veremos, es cuestionable en aquello de la libertad que dice traer consigo¹⁸¹. Foucault ha sido insistente en la última parte de su producción bibliográfica y académica en declarar la nula relación entre el relajamiento en general de los cuidados referentes a diversas acciones del ser humano (penalidad, sexualidad, tratamiento clínico y psiquiátrico...) y un supuesto imperativo moral de adhesión al respeto por la humanidad de cada individuo del planeta. Ya en las primeras páginas de su *Historia de la sexualidad* da cuenta del afán de los dispositivos de poder surgidos en la época clásica por hacer que los hombres lo digan todo, en este caso específico, sobre su sexualidad¹⁸². En una primera instancia, podríamos ver en este requerimiento -que más allá de la especificidad de la sexualidad es igualmente aplicable a todos los procesos surgidos de las ya expuestas anatomopolítica y biopolítica- una intencionalidad humanitaria, sea para resolver cuestiones médicas, morales o sociales, pero atendiendo a varias de las obras de Foucault, no es difícil notar que todo este aparataje responde a las necesidades de clasificación y reconocimiento de las acciones de los hombres cuyo fin sería afirmar el sistema social, político y económico. De lo que se trata es de formar un “discurso colectivo”¹⁸³, por medio del cual se elaboren los métodos a través de los que se controlarían todo tipo de prácticas en vez de reprimirlas.

Además, según Foucault toda esta nueva aceptación de los discursos que aparecen en todas partes del cuerpo social, sin distinción de clase ni de raza (lo que tampoco sugiere

¹⁸¹ Independiente de que la expresión se refiera explícitamente a la libertad en el decir, obviamente que se trata también de una insistencia en algo así como una de las parcelas de las que se estaría constituyendo una libertad plena.

¹⁸² “Se planteó un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso. Si es posible, nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deben ser cuidadosamente neutralizadas.” Foucault; *Historia de la Sexualidad I*; pág. 21.

¹⁸³ “Se trata más bien de un nuevo régimen de los discursos: no es que se hable menos: al contrario, se habla de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista, y para obtener otros efectos.” *Ibid*; pág. 28.

un rechazo ético del clasismo o el racismo) tiende a la normalización¹⁸⁴ de las conductas, y no a un supuesto uso de nuestra “libertad inherente”, tal como la comprende el cínico. La novedad, y que al mismo tiempo es el volador de luces de la contemporaneidad, en tanto la creemos como la primera época que dotó al ser humano de plena libertad (siendo la libertad de expresión una de las más importantes), es que se abandonan las prohibiciones severas. Foucault es insistente en que las formas de comprender los distintos espacios de actividades humanas a partir de la época clásica no se enmarcan dentro de una situación represiva, lo cual no es equivalente a defender el reclamo de una libertad total, pero sí que todo lo prohibitivo se traslada al terreno de la normalización y la sanción cuando ésta se hace necesaria. En vez de la prohibición, el régimen¹⁸⁵, el cual se introducirá en todo ámbito de la vida de los hombres civilizados.

Independiente de la aceptación o no de las tesis de Foucault, me parece que en ellas hay algo que fácilmente consignamos actualmente, y no necesariamente desde la filosofía o el mundo académico, sino que también en la opinión de muchos, sin importar el origen o la actividad de cada uno de ellos, y es que bajo todas las luces de las pretendidas libertades de que gozamos, del acceso a expresarnos del modo que queramos en cualquier parte del mundo, de ninguna manera nos encontramos ante la irrupción de una libertad tal como la soñamos. La libertad de expresión, por una parte, sería una especie de válvula de escape que le entrega al hombre por lo menos una sensación de que tiene la mínima libertad de decir, pero se trata de un decir que por lo general carece de contenido, y que si lo tiene, de todos modos no lo necesita. La consolidación de las sociedades que comenzaron a estructurarse en la época clásica, punto de enfoque de la mayoría de los estudios de Foucault, confluyeron en sociedades que se caracterizan por lo banal y lo efímero, y

¹⁸⁴ “El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, en todos los dispositivos de disciplina el examen se halle altamente ritualizado.” Foucault; *Vigilar y castigar*; pág. 189.

¹⁸⁵ “El régimen, cuando se lo detalla, adopta el aspecto de un verdadero empleo del tiempo: así es como el régimen propuesto por Diocles sigue, momento a momento, el hilo de un día común desde el despertar hasta la comida de la tarde y el dormir pasando por los primeros ejercicios, las abluciones y las fricciones del cuerpo y de la cabeza, los paseos, y de nuevo el paseo y el gimnasio, las unciones y las fricciones, el almuerzo.” Foucault; *Historia de la sexualidad II*; pág. 111.

curiosamente esa es una de las principales denuncias surgidas de la libertad de expresión con que contamos, pero difícilmente podríamos asociar esa libertad al pensar-decir-hacer con que cuenta el cínico y su parresía, algo que, de todas maneras, es muy frecuente en la antigüedad en general.

Sabida es la preocupación que existió en el mundo grecorromano por el sí mismo, el cual, incluso en el cínico, se orienta en primer lugar y siguiendo siempre la base de que es la razón el fundamento de las actividades humanas, cuyo alcance es lo que se discute, mas no su pertinencia, al logro de la estabilidad y el autocontrol, pues en tanto racional, el ser humano, para acceder a bienes tales como la tranquilidad, la libertad o la felicidad, no sólo educarse en el sentido de adquirir conocimientos específicos como podrían ser el habla o la escritura, debe también seguir esta idea de permanente construcción de sí mismo¹⁸⁶. Y en segundo lugar, y tal vez de mayor relevancia si lo que aquí nos interesa es la parresía como la combinatoria de procesos fundamentales de las actividades intelectuales del hombre, se juega con la idea de que, a fin de cuentas, es el individuo el único responsable de sí¹⁸⁷, y de ese modo entendemos algo sobre lo cual se ha insistido en este trabajo: que el individualismo impulsado por el cinismo y la helenística en general no está de ninguna manera orientado hacia un egoísmo asociado a la codicia, sino que más bien se refiere a la necesidad de que sean los mismos hombres quienes se hagan cargo de sí mismos, con el fin de evitar caer en una existencia alejada del propio Yo, lo que equivale a hacer frente a esta idea del extravío del hombre de sí, actitud que por supuesto cobra mucho mayor sentido en épocas en las cuales este extravío se hace evidente con mayor fuerza y parece ser una de las pocas cosas reales con que contamos.

La parresía cínica entonces, en términos intelectuales y, más importante aún, existenciales, se asume aquí como un verdadero terreno de libertad, en tanto incluye en sí

¹⁸⁶ “... también es formarse, ejercerse, experimentarse como un individuo capaz de controlar su violencia y dejarla jugar dentro de límites convenientes, retener en sí el principio de su energía y aceptar la muerte al prever el nacimiento de sus descendientes.” Ibid; pág. 140.

¹⁸⁷ “El hombre en cambio debe velar por sí mismo; no sin embargo a consecuencia de algún defecto que lo pusiera en una situación de carencia y lo hiciese desde ese punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido deliberadamente que pueda usar libremente de sí mismo, y para ese fin lo ha dotado de razón...” Foucault; Historia de la sexualidad III; pág. 51.

no sólo el acto del decir, el cual no es más que la forma (y que por lo demás puede estar acompañada de la gestualidad y el sentido teatral tan marcado en Diógenes). La libertad de expresión, por su parte, si bien no es condenada ni descalificada, se evidencia, al menos en los términos que se nos presenta actualmente, como una forma de dar espacios de libertad a los hombres únicamente en un sentido formal, el cual no tiene influencia real en lo que se refiere a la posibilidad de cada individuo de asumir y hacerse dueño de su propia existencia. La parresía cínica, en este aspecto, sería algo así como la ideal aspiración que se esconde detrás de lo que hoy conocemos como libertad de expresión, a la cual supera dadas su característica de ser el fruto de un pensamiento y una actividad filosófica, plenamente conciente y consecuente respecto a que los fines humanos no pueden encontrarse fuera de sí, pero que al mismo tiempo nada se nos ofrece más allá de esa naturaleza-fysis-cosmos que nos engloba y es finalmente nuestro verdadero hogar, único espacio en que podemos ejercer eso que llamamos libertad sin saber muy bien qué es lo que significa.

Tal como ha sido recurrente, nos hemos centrado principalmente en la figura de Diógenes de Sínope para tratar de comprender el concepto de parresía más allá de una simple libertad en el decir, con el fin de clarificar las diferencias existentes entre este tópico cínico y nuestra libertad de expresión. Sin embargo, cabe destacar que la parresía no es exclusiva de Diógenes, pero la falta de insumos históricos y biográficos no nos permiten un desarrollo más profundo de lo que sería este concepto en el resto de los representantes de los primeros tiempos del cinismo. En otros capítulos hemos casi agotado lo que Diógenes Laercio refiere sobre los otros personajes, tales como Crates, Hiparquia, Metrocles y Mónimo entre otros, lo que de todas maneras no debe impedirnos ver en algunas de sus anécdotas este sentido de ser dueño, por parte del filósofo, de decir sin ambages lo que se piensa, siempre como resultado de esta unión que hemos determinado entre pensar-decir-hacer, más aún entendiendo cómo para el cínico la consecuencia entre la reflexión filosófica y el modo de vida es una de sus principales características, la cual les permite remitir a la honestidad con la naturaleza y con el sí mismo, rasgo fundamental de la secta.

La autarquía y el dominio de sí

¿Puedes forzar incluso a las estrellas a que giren a tu alrededor?

Así habló Zaratustra, Del camino del creador

Hemos arribado a lo que creo es el punto esencial del cinismo, su “ideal” más difundido, lo que ciertamente no significa una disminución de la evidente relevancia que tienen los otros cuatro tópicos cínicos que aquí se ha intentado interpretar hacia nuestro presente, a saber, transvaloración o invalidación de la moneda en curso, el libre uso de los cuerpos, el cosmopolitismo y la parresía o libertad de expresión. La fórmula que escojo para denominar este tópico fundamental es la de autarquía, expresable bajo la idea de dominio o gobierno de sí, lo que no quita la posibilidad de escudriñar un sin fin de orientaciones bajo las cuales podríamos comprender tal término. Pero más allá de la denominación específica, es evidente que lo que aquí importa es por lo menos intentar un esclarecimiento de lo que un concepto como el de autarquía significaría para el cínico, para luego esbozar las condiciones bajo las cuales podríamos enlazarlo a nuestra actualidad para hacer frente a lo que he considerado como extravío del hombre de sí mismo.

Cuando hablamos de autarquía no estamos hablando de nada nuevo en el terreno de la filosofía. Con diversas maneras de comprender el asunto, es uno de los principales anhelos de la filosofía desde sus albores el logro de algo así como una autodeterminación del individuo hacia distintos fines. Estos fines pueden estar orientados plenamente hacia la comunidad o hacia el Yo, o bien a una mixtura de ambos, pero el requerimiento -que muchas veces se expone como deber, imperativo o impulso entre otros- de que sea el mismo hombre el que pueda fijarse sus modos y

condiciones de existencia se dejan ver a lo largo de toda la historia de la civilización, más allá de la filosofía como tal, rasgo que, como hemos visto, es más que claro en el primer cinismo. La cuestión final no radica en tratar de exponer alguna originalidad del cínico en torno al tema de la autarquía “en sí”, algo que a fin de cuentas carece de total relevancia, sino que de pesquisar la interpretación que el cínico elabora sobre tal concepto, la cual representa a mi juicio un giro bastante osado respecto a lo que se venía pensando en la filosofía del período ateniense al que asistimos, y también respecto a lo que hoy se pretende decir cuando se esgrimen conceptos asociados a la autarquía como podrían ser los de libertad, autodeterminación y emancipación por poner algunos ejemplos.

En primer lugar, se debe indicar que la autarquía cínica se relaciona con varios aspectos de la vida del hombre, tanto en el ámbito social como en el individual, por lo que hay que aceptar algún grado de dispersión en torno a la idea, dispersión que también se debe a la lamentable falta de material concreto para conocer la filosofía cínica en toda su plenitud, tal como se ha dejado patente en los capítulos anteriores. Sin embargo, podemos afirmar casi con total certeza que la autarquía en el cínico puede entenderse desde la relación del hombre con su cuerpo, con su entorno natural, con la religión y hasta con la política, pese a muchas pistas dentro del cinismo que estarían principalmente ligados a lo que podríamos llamar una actitud ácrata frente a temas políticos. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que la autarquía cínica se refiere a la existencia del ser humano en su totalidad, por lo cual podemos entenderla como una especie de resultado de un proceso filosófico y vivencial de todo hombre que se precie de ser poseedor de una sabiduría tal como la entiende el cínico.

Como bosquejos iniciales, podemos indicar que la autarquía es inseparable del requerimiento cínico de una vida de acuerdo a la naturaleza, en tanto sólo de ese modo el hombre se libera de sus ataduras artificiales de la sociedad y el imperativo que hace de la razón una divinidad más que una herramienta humana¹⁸⁸. Además, y a diferencia

¹⁸⁸ DL; 38: Diógenes “...afirmaba que oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza, y a las pasiones la razón.” (Oyarzún)

de lo que podría desprenderse de lecturas apresuradas del anecdotario cínico, especialmente del de Diógenes, respecto al cuerpo la autarquía también se comprende como un autocontrol del cuerpo y sus funciones, especialmente en lo referente a los placeres¹⁸⁹. Como vemos, en este punto la autarquía cínica se establece como control, mas no como represión o sujeción, sino que, algo que compartirá con la escuela cirenaica y más aun con el epicureísmo, el cual tiende a una vida de tranquilidad y paz con el Yo¹⁹⁰, cuyo ideal es negarse a ser esclavo ya sea de otros o de uno mismo.

Por otra parte, en el aspecto religioso y político, la actitud de Diógenes y del cinismo en general es, por decirlo de alguna manera que pueda en parte englobar dicha actitud, de reticencia. Las reservas frente a la religión pueden quedar atestiguadas en la permanente mofa con que Diógenes se plantea las cuestiones relativas a los dioses¹⁹¹, la que si bien no nos permite declarar el ateísmo en el cínico, sí nos permite pensar en un agnosticismo, entendido éste como la indiferencia ante la existencia o no, de los dioses en este caso, para las cuestiones humanas. En relación a la política, hemos visto en otros lugares cómo para Diógenes, por lo menos en buena parte de su anecdotario, se trata de una actividad que, bajo los términos en que se presenta y se vive en su época, no es más que una tergiversación de la naturaleza de los hombres, siempre enfocada a cuestiones referentes al dinero en lo personal, y a conceptos reñidos con el cinismo como podría ser la soberanía en oposición al cosmopolitismo. Pero cabe destacar en este punto la sabia tendencia diogeniana de preferencia hacia los lacedemonios antes que a los atenienses, los mismos que lo acogieron tras su exilio o autoexilio, lo cual se atestigua en más de un pasaje en Laercio¹⁹². Este dato no es menor, pues se contradice con la idea de un Diógenes “anarquista”, lo que vale también para el resto de la secta, pues habría algún tipo de adhesión a una estructura política tan rígida como se sabe era la de los espartanos, adhesión que, a mi juicio, se debe al rigor de los entrenamientos a los que

¹⁸⁹ DL; 67: “Decía que los amantes son desdichados por causa del placer.” (Oyarzún)

¹⁹⁰ Obviamente muchos de los conceptos aquí utilizados no pertenecen al cinismo tal como lo conocemos.

¹⁹¹ Ver DL; VI: 37, 38, 42. (Oyarzún)

¹⁹² DL; 27: “Cuando le preguntaron dónde en la Hélade había visto varones buenos, dijo: ‘Varones en ninguna parte, muchachos, sí, en Lacedemonia.’ DL; 59: “Retornaba de Lacedemonia a Atenas, y cuando uno le preguntó: ‘¿De dónde y adónde vas?’, contestó: ‘De la habitación de los varones a la de las mujeres.’” (Oyarzún)

eran sometidos los ciudadanos de aquella polis desde temprano con el fin de “llegar a ser” ciudadanos, no así por el militarismo esencial de dicha sociedad.

Independiente de estas consideraciones, el tema de fondo en el cínico es siempre la libertad, o los grados de libertad, a los que pueden acceder los hombres por medio de su propio esfuerzo y voluntad. La cuestión de la libertad, tan difícil de determinar a partir del “corpus” cínico, es de primer orden al momento de comprender qué sería la autarquía cínica, pues toda noción de libertad está totalmente asociada a la idea de la autarquía en relación con la ya también mencionada idea del autocontrol, lo que sin duda nos aleja de interpretaciones del cinismo como defensor del libertinaje más grosero, idea que si bien tiene algún tipo de asidero, es fácilmente refutada cuando nos compenetramos en el aspecto plenamente filosófico que sí tiene el cinismo, cuya desvergüenza es una de las herramientas de expresión que posee y, por qué no decirlo, es también una ocasión de desafiar las nociones de desvergüenza que, artificialmente, ha impuesto una civilización que cada vez se aleja más de los fines genuinos del hombre.

Otro punto determinante para plantear un concepto de autarquía cínica es el de la diferencia entre egoísmo e individualismo, pues sobre esto tendríamos que hacer una aclaración conceptual. Se entiende aquí por egoísmo el sentido peyorativo que aún hoy posee la palabra, asociada a la idea de codicia y ambición desmesurada, el egoísmo enlazado a actitudes de desprecio e incluso no reconocimiento del Otro como un igual, por lo menos en términos de pertenencia a una misma especie. En cambio, el individualismo lo comprendemos aquí como una actitud natural que se desprende de la misma constitución “esencial” de los seres humanos, actitud que nada tiene de relación con el egocentrismo avasallante o la incapacidad de empatizar con el resto de los sujetos. El individualismo, desde la perspectiva cínica, es sencillamente el cuidado de sí mismo, cuidado que va mucho más allá de cuestiones de salud o higiene, como se tiende a entender actualmente la idea de cuidado personal, el individualismo cínico es la

idea, o más bien la certeza, de que en cada momento de la existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, cada individuo ha de vérselas consigo mismo, algo que parece una ingenua obviedad, pero que si rastreamos la historia de la filosofía, se nos muestra como un difícil aspecto de la reflexión sobre la vida humana, en el entendido de que cuesta, o es imposible determinar, hasta dónde llega el individuo y dónde comienza el Otro, cuál es el espacio de un sujeto para no irrumpir en el espacio del prójimo o el de la comunidad; el problema del individualismo, como aquí tratamos de encauzarlo, remite a la cuestión tan engorrosa sobre los límites que, existan o no en el mundo concreto, son inherentes a la vida de cada hombre arrojado al mundo común con los demás hombres expuestos a una misma situación general.

Independiente de estas consideraciones previas, el cinismo es defensor de un individualismo que, bien vale aclarar desde ya, rechaza de plano la idea de que es en las posesiones materiales donde el hombre podría encontrar en plenitud aquello que buscamos y que hemos denominado como autarquía¹⁹³, algo que ha quedado bastante claro con las anteriores exposiciones. Pero tampoco debemos considerar al individualismo cínico como un total repliegue del Yo hacia sí mismo, aunque ciertamente existe un explícito llamado a los hombres a concentrarse en lo que suceda con cada uno, bajo la premisa de que un individuo es el mejor “médico del alma” de sí mismo, con lo que entramos en un punto esencial para discriminar entre egoísmo y lo que el individualismo es para el cínico, ya que la autarquía finalmente está orientada hacia una meta, la cual podemos definir sólo inicialmente como la búsqueda de un estado regular para una vida en la que prácticamente nada es permanente. Cuando hablo de que cada individuo es su propio médico del alma no quiero referirme con esto a algún tipo de misticismo presente en el cínico, sino a que es cada ser humano el único responsable de sí, pero que debido a la falta de interés en cuestiones de primer orden para el cinismo -como lo es la filosofía y el respeto hacia la naturaleza por nombrar algunos ejemplos- o el dejarse llevar por las luces artificiales de supuestos bienes que no son más que perversiones de los fines humanos, son muchos los individuos que

¹⁹³ DL; 50: “Al amor del dinero lo llamaba metrópolis de todos los males.” (Oyarzún)

finalmente terminan por delegar la responsabilidad de sí mismos en otros individuos o bien en el sometimiento a objetos o posiciones sociales dentro de una comunidad específica, ambas situaciones alejadas de lo que para el cínico es la verdadera autarquía.

La apelación al individualismo en el cinismo puede incluso, por contradictorio que parezca, ser un impulso hacia una comunidad en la que los hombres realmente puedan vivir en un espíritu de cooperación y aprecio por el Otro, recordemos que uno de los tópicos que se han expuesto es el del cosmopolitismo, y aunque son pocas las conclusiones irrefutables que se pueden deducir de esta idea, sí podemos esbozar algunas nociones primarias en relación a este tópico, pues como se vio en el capítulo destinado a este concepto, de ninguna manera está en los planes del cínico un apartamiento absoluto del sujeto particular de la vida común dentro de la polis, sino que lo que se propone es que, y es aquí donde entraría en juego la idea de autarquía, así como el individuo debe ser respetuoso de la comunidad (no la polis, término demasiado legalista), ésta no tiene motivos reales para someter al mismo individuo a no gozar de la libertad a la que, por naturaleza, le es dado acceder. Autarquía es una noción que inevitablemente de acrisola con esta dicotomía tan presente en el pensar cínico de individuo-comunidad, pues nunca es la intención anular alguno de los dos términos, sino que, por el contrario, lo que se requiere para una vida plena es poder conjugar ambas aristas de la existencia humana de tal modo que la consideración de éstas siempre tenga como punto de referencia el actuar libremente de acuerdo a los parámetros que la naturaleza englobante nos ha otorgado.

En otro ámbito, la defensa del individualismo que se aprecia en el cinismo originario apunta a una especie de arma de los hombres para enfrentar la vida. Como se mencionaba algunas líneas antes, casi nada es permanente en nuestras existencias, salvo la certeza de la muerte, y es en esas condiciones que todo hombre sabio debe estar prevenido ante las vicisitudes a las cuales debemos hacer frente indefectiblemente¹⁹⁴. La autarquía, indudablemente mucho más que algo que se asemeje a la felicidad, lo que puede garantizar es el estar siempre entrenado para vivir de un modo genuino y

¹⁹⁴ DL; 24: “Continuamente decía que en la vida es preciso tener dispuesta la razón o el dogal.” (Oyarzún)

autónomo, es decir, estar en cada momento, independiente de las circunstancias concretas, en la posesión de sí mismo, un rasgo que ciertamente va a ser muy propio también del estoicismo. Esto lo podemos ver explícitamente cuando Diógenes es capturado y vendido como esclavo¹⁹⁵, pues qué podría ser peor que caer en tal condición, especialmente cuando se trata de un constante buscador de la libertad como lo era Diógenes, precisamente en relación a la autarquía que tratamos de definir; fuera de todo pronóstico racional, Diógenes se toma la situación hasta con humor y utilizará su sapiencia para salir del mal paso. Sabemos el feliz desenlace que tiene esta historia del cínico con Jeníades, el hombre que se atrevió a comprar un amo. Más allá de la realidad de esta anécdota, es importante entender cómo en ella se expresa algo que en primera instancia podría parecer despreocupación de sí mismo por parte de Diógenes, pero que si la enlazamos con el resto de lo que se nos cuenta de los días de Diógenes como esclavo se nos hace fácil comprender cómo, en lugar de dejarse derrotar frente a la adversidad, el *perro* sencillamente da lo mejor de sí, todo lo que ha aprendido en el transcurso de su vida errante y lo pone en práctica para darle un giro a su desdichada situación. Es de ese modo como podemos entender, desde la perspectiva cínica, la idea de una filosofía y una autarquía (entendida ésta como un fruto de la práctica de la verdadera filosofía) tendientes a la preparación de los hombres para todas las circunstancias posibles durante su existencia.

La autarquía, en otro sentido, podemos comprenderla también como una actitud que definiría como de apropiación. Al remitir a esta palabra, evidentemente debemos dejar de lado cualquier relación con lo que implica la propiedad desde un punto de vista comercial, algo tan atacado por el cinismo en conjunto. Esta apropiación a la que se hace alusión tiene que ver con la relación de cada individuo con su Yo. No se trata de una toma de conciencia de sí mismo, eso no sería más que el punto inicial de esta apropiación; lo que se trata de poseer en este caso remite más a una práctica que a un

¹⁹⁵ DL; 29: “*Cuenta Menipo en la Venta de Diógenes que cuando fue cogido y puesto en venta, se le preguntó qué sabía hacer. Contestó: ‘Mandar a los hombres’; y al pregonero le dijo: ‘Pregona si alguien quiere comprarse un amo’.*” (Oyarzún)

ideal de vida. Como es fácil deducir, el cinismo es una filosofía inseparable de la práctica, todo lo que el cínico dice debe ser llevado al contexto de la vida cotidiana, y es así como la autarquía no es la excepción al respecto. Que la autarquía se practique no es algo que deba sorprender, pues obviamente es una consecuencia del término mismo, pero en el caso del cínico, dada las características de esta secta, se convierte en algo así como un imperativo, como una declaración de principios.

La apropiación que se produce una vez que se toma conciencia de la potencial autarquía a la cual los humanos pueden acceder, se refiere en forma directa con todas las apreciaciones que rodean al mismo concepto de autarquía, algunos de los cuales ya han sido mencionados: autocontrol, autodisciplina, autodomio y todas las características que, de cierto modo, puedan aportar a la comprensión de la autarquía, son ideas bajo las cuales entendemos qué se quiere decir cuando mentamos una apropiación del individuo de sí mismo, lo cual, para el cínico, es tal vez el mayor grado de libertad al que se puede acceder.

En un primer término, tenemos el dominio del cuerpo y de los placeres a los que este está expuesto. Como se ha mencionado en otras ocasiones, el cinismo de ningún modo es una defensa del libertinaje, sino que, por el contrario, es evidente en su pensamiento medular la necesidad de no ser esclavizado por los placeres¹⁹⁶, lo cual no implica el no reconocimiento de los beneficios que pueden entregar los mismos, como se deja bien en claro aquella vez que Diógenes se masturbaba en el ágora¹⁹⁷. En el cinismo se encuentra muy presente la idea de la justa medida, cuya importancia adquiere notable relevancia en Aristóteles, siempre en el entendido de que los placeres, al ser naturales, son buenos, pero que el abuso de ellos, o bien los excesos en la forma de conseguirlos, son lo que hace que el hombre termine por perderse a sí mismo, lo cual evidentemente se aleja de los fines del cínico y de toda noción de autarquía.

¹⁹⁶ DL; 66: “A uno que andaba detrás de una ramera, le dijo: ‘¿Por qué, desgraciado, quieres alcanzar lo que mejor sería no conseguir’.” (Oyarzún)

¹⁹⁷ DL; VI: 46. (Oyarzún)

En segundo lugar, la idea de la autarquía también puede abordarse desde un punto de vista intelectual, especialmente en relación al tema ya tratado de la consecuencia que debiera existir entre teoría y práctica, pues es un rasgo común que Diógenes critica entre sus pares de la época la frecuente tendencia a organizar discursos y sistemas filosóficos muy convincentes pero, en el fondo, carentes de realidad o coherencia con las cuestiones humanas de real importancia; pese a todo su histrionismo bufonesco, Diógenes es en este punto extremadamente serio al denunciar la falta de identidad entre lo que se piensa y dice y lo que se hace. La filosofía cínica es un hacer, de hecho, la acción se encuentra por sobre toda teorización posible, algo que muchos pretendidos intelectuales no son capaces de comprender, pese a todos los honores y conocimientos que puedan almacenar¹⁹⁸, no son finalmente más que eso, una suerte de bodegas donde se acumulan todo tipo de datos, los cuales a la postre no influyen en lo más mínimo en la vida de los hombres y terminan por acumular el polvo de la banalidad. En este caso la autarquía sólo puede apreciarse de un modo más sutil, pero no por ello menos relevante, pues estamos frente a un pensamiento filosófico que siempre se plantea como un desafío a la tradición filosófica, y en este punto ese desafío se refiere específicamente a azuzar a los filósofos a hablar de y pensar sobre la vida, no sobre categorías, nomenclaturas y silogismos, pues son esas las obsesiones que alejan a la filosofía de los problemas que realmente tiene la especie humana; algo que, en todo caso, puede perfectamente seguir siendo una crítica negativa de la filosofía contemporánea (pasando, sin duda, por la modernidad y el medioevo).

Y en tercer lugar, la autarquía es una apropiación de sí mismo por parte del individuo en un aspecto estrictamente actitudinal, puesto que para que se realice una acción tal, se requiere de cierta valentía, la cual consiste a fin de cuentas en adquirir la costumbre de bastarse a sí mismo, más allá de las concepciones referidas al dominio específicamente, incluso desafiando toda razón de peso según las circunstancias lo determinen. Un ejemplo de ello lo tenemos en la narración de Diógenes Laercio según la cual Diógenes de Sínope no se turbó de ningún modo ante el escape de uno de sus

¹⁹⁸ DL; 27: “*Se admiraba de los gramáticos que rebuscan las desventuras de Odiseo, pero desconocen las propias.*” (Oyarzún)

esclavos¹⁹⁹, pasividad que no se debe a una suerte de empatía por haber él mismo sido un esclavo. La nula importancia que Diógenes le da a la huída de su esclavo se debe justamente a que, podemos deducir, él ha logrado el nivel de autarquía necesario como para bastarse a sí mismo sin la necesidad de requerir de ningún tipo de ayuda de otros. Lo hemos indicado anteriormente, no hay en este punto ningún repliegue del individuo Diógenes hacia la más estricta soledad, el tema de relevancia aquí presente es el logro de algo que podríamos denominar como un estado existencial: la autarquía, la cual justamente se establece como la genuina posesión de sí a la que puede acceder un hombre, libre tanto de la esclavitud como de la necesidad de esclavos; libre de la sed de riquezas y de puestos de jerarquía social.

Con algunas diferencias más que evidentes, esta idea de autarquía cínica puede ser relacionada con la noción del superhombre nietzscheano, por lo menos desde el punto de vista de la necesidad de que, los hombres de un espíritu superior, que en el caso de los cínicos podríamos llamar hombres libres, se vean despojados de la necesidad de amos y esclavos. Tanto en los cínicos como en Nietzsche encontramos la necesidad de que, para ser libres, condición que no está emparentada necesariamente ni con un afán de felicidad y menos aún de supervivencia, cada individuo sea su propio amo, este es un rasgo que podríamos determinar como lo más cercano a un dogma en ambos pensamientos. Obviamente no llega a ser un dogma dada la idiosincrasia de la idea, especialmente en Nietzsche, donde la concepción de libertad está íntimamente hermanada con la tarea de crear valores que cada espíritu noble se arroga a sí mismo. Pero una libertad tal no es algo fácil de alcanzar, pues como sucede comúnmente en la reflexión nietzscheana y la cínica, todo logro del individuo se debe a un esfuerzo previo, esfuerzo que no consiste en un derrochar energías del cuerpo o del espíritu, sino que a un proceso de conocimiento y encuentro de sí mismo, en otras palabras, de la apropiación que se mencionaba un poco más arriba.

¹⁹⁹ DL; 55: “A quienes le aconsejaban que buscara a un esclavo suyo que había huido, les dijo: ‘Sería ridículo que Manes [pueda] vivir sin Diógenes, y que Diógenes no pueda [vivir] sin Manes’”. (Oyarzún)

Para Nietzsche, tanto el mandar como el obedecer no se determinan únicamente por una condición natural de cada individuo, es necesario saber obedecer, pero más aún se debe saber mandar²⁰⁰. Lo que aquí tenemos es reflejo de lo ya mencionado: toda capacidad que responda a los instintos poderosos y fuertes no se caracterizan por un afán de avasallamiento violento, como muchas veces parece indicarse en la obra de Nietzsche, o a lo sumo eso sería una de las formas en que se ejerce un mandato, lo medular en este pasaje citado es el tema del saber, para lo cual es obviamente necesario el aprender. Ser libre para el cínico, o un espíritu elevado para Nietzsche, no es cuestión de “ser esencialmente algo”, pues una cosa es lo innato, que al parecer está considerado más ampliamente en Nietzsche que en el cinismo, en tanto éste estaría aceptando la sabiduría de cada hombre al menos potencialmente, pero que finalmente toda posibilidad de mandato sólo puede surgir de un proceso de autoconocimiento, autodominio y finalmente autarquía. En este punto bien podemos asociar la idea de autarquía cínica, a partir de Nietzsche, a una cuestión de identidad. Es muy frecuente escuchar hoy sobre la importancia de que cada sujeto logre su propia identidad, lo vemos en la televisión, lo escuchamos en la radio y hasta en las escuelas; cuando me refiero a un enlace del concepto de autarquía con el de identidad, lo hago en el sentido de que, si de lo que estamos hablando es de una capacidad de saber gobernarse a sí mismo, libre de ataduras externas y de formas de esclavizarnos a nosotros mismos sin el concurso del Otro, es de primera importancia “ser consecuente con lo que se es”, entendiendo este “es” como lo que somos en concreto, pero también lo que se ha sido y lo que se proyecta hacia el porvenir.

Sobre la misma cuestión de la identidad, podemos reducir el problema a la capacidad que cada individuo tenga de construir su propio camino existencial, el cual sólo ha de ser transitado por su mismo creador²⁰¹. La autarquía no es estrictamente un imperativo, no posee una fórmula por medio de la cual un ser humano X llegue a adueñarse de sí mismo; uno de los rasgos esenciales de este tópico es, para ser

²⁰⁰ “Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la índole de los vivientes. Pero esto es lo tercero que oí: que mandar es más difícil que obedecer.” Nietzsche; Así habló Zaratustra; pág. 175.

²⁰¹ “Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! ‘Uni-forme’ se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!” Ibid; pág. 83.

consecuente con la defensa del individualismo en los términos ya expuestos, cuestión de cada quién y para sí mismo. Sólo cada uno de los individuos sabrá cual es su mejor manera de conseguir la autarquía, y eso es lo que, a mi juicio, intentan exponer en último término los cínicos y Nietzsche, la necesidad de salir de las estructuras éticas y sociales de su entorno cultural. No hay aquí de ningún modo un llamado a una subversión violenta, se trata simplemente de algo así como una revolución interna, término algo trillado pero que viene perfectamente al caso.

El individuo autárquico se basta a sí mismo para todo. Es ese su principal mérito, el cual vale tanto para el ámbito social, moral, religioso y político. Cuando Nietzsche habla de los creadores como el destino de la humanidad, lo hace pensando en que sólo quien sea capaz de “crearse” a sí mismo puede al mismo tiempo crear el puente que tiende hacia el superhombre. En el caso del cínico, sólo aquel que es capaz de crearse a sí mismo puede acceder a la libertad de la vida de acuerdo a la naturaleza. Como sea, la cuestión remite a algo de primer orden: la autonomía²⁰². Aun considerando las diferencias existentes, no podemos negar que tanto en el cinismo como en Nietzsche existe la certeza de que todo problema filosófico, toda decisión relevante y todo acto determinante de nuestras existencias responden en primer, segundo y tercer lugar a la capacidad de cada individuo de encarar estos obstáculos u oportunidades. Lejos del arrogante egoísmo, lo que se intenta expresar es la absoluta responsabilidad del individuo para consigo mismo. El resto de los problemas, si bien no carecen de importancia, vienen posteriormente.

Como veíamos en el caso de los cínicos, la autarquía también se refiere al control del cuerpo, lo que en Nietzsche cobra una importancia tal vez mucho mayor, en tanto éste declara que el cuerpo es el único soporte real de la existencia humana, de lo que va a deducir también la importancia de, por una parte darle todos los cuidados necesarios, pero también de liberarlo de la esclavitud tanto de la desmesura en los placeres como de la autoflagelación que se da especialmente en una religión como el cristianismo.

²⁰² “Si queréis subir a lo alto, ¡emplead vuestras propias piernas! ¡No dejéis que os lleven hasta arriba, no os sentéis sobre espaldas y cabezas de otros!” Ibid; pág. 394.

Tenemos entonces una doble preocupación relativa al cuerpo en lo que a la autarquía se refiere: la necesidad de mantenerlo en su plenitud evitando caer en la destemplanza de los placeres, pero también respetando los instintos propios que posee. Una vez más nos encontramos con la autarquía desde la perspectiva del autocontrol. Para Nietzsche es prioritario, en vistas de las metas que se propone, saber controlarse en lo que se refiere a la satisfacción de los instintos, sin la necesidad de caer en lo contrario, la autodestrucción física²⁰³. Toda entrega del Yo hacia los placeres, así como también todo privilegio a la vida espiritual por sobre la vida orgánica (lo que bien puede degenerar en desprecio del cuerpo) son para Nietzsche síntomas de decadencia y debilidad, dos de las características que describen al hombre que se deja llevar por sus instintos más débiles, expresado principalmente en el cristiano, características que, en todo caso, no parece existir la intención de eliminar en Nietzsche, pero sí de establecer, a partir de ellas y de sus contrarios (los instintos fuertes), las distinciones naturales entre el hombre superior y el inferior.

Sobre la cuestión de los placeres específicamente, es difícil captar en su plenitud la posición central de Nietzsche, pero sí podemos afirmar que, tal como se trasluce en todos los aspectos que requieren de cierto control en la vida a lo largo de su obra, que el placer no es ni bueno ni malo en sí, que es sólo en el uso que le demos donde podremos hacer los juicios correspondientes, los cuales, en este caso, no provienen de cuestiones morales, sino que de los efectos que los placeres puedan tener en el individuo. Este último punto es de vital importancia, puesto que remite directamente a la comprensión de autarquía que se quiere señalar, en tanto no existen algo así como recetas mágicas destinadas a lo que sería un buen uso de los placeres, ya que este buen uso es diferente según la contingencia de los mismos individuos, y por ende se hace necesario para mantener un sano equilibrio al respecto el autoconocimiento de las propias características, a partir del cual se pueda establecer una dieta de los placeres que sean coherentes con la realidad de cada individuo.

²⁰³ “Ahí están los seres terribles, que llevan dentro de sí el animal de presa y no pueden elegir más que o placeres o autolaceración. E incluso sus placeres continúan siendo autolaceración.” Ibid; pág. 80.

En el rechazo de Nietzsche a la moral cristiana, si bien no se aviene a temas referidos a los placeres específicamente, entre sus puntos de reflexión se encuentra justamente la idea de esta moral como un yugo al cual se ha sometido a los hombres durante siglos, debido a la imposibilidad desde los preceptos cristianos de establecer un individualismo que permitiría a los hombres ser dueños y gobernantes de sí mismos, todo en base, obviamente, a esta idea de autocontrol, a la que, en todo caso, no a todos los hombres les es dado acceder, pero no por cuestiones de raza o clase, sino que como producto de la distribución natural entre hombres fuertes y débiles (entre los cuales se pueden admitir términos intermedios).

En ese contexto, la sexualidad y los placeres que ésta promete, son ejemplo paradigmático de lo que Nietzsche intenta proponer como criterio de autodomínio en lo que dice relación con el tema en cuestión²⁰⁴, pues en el sexo parece encontrarse el máximo de los extremos a los que puede llegar el hombre producto del uso de los placeres. Por una parte, la lascivia, el desorden total en pos de conseguir placeres, de gozar por medio del sexo, lo que sin duda es expresión de decadencia en tanto aparta a los hombres de las metas realmente importantes que se planteen. Y por el otro lado la castidad, expresión cúlmine de la renuncia a la vida, no sólo por el hecho de negarse a recibir placer corporal, sino que también porque el sexo es una práctica que como finalidad tiene la perpetuación de la especie, motivo por el cual la castidad se traduce en un completo desprecio de los instintos naturales del hombre. La castidad, entonces, es renuncia a la vida y podríamos decir también que una ofensa al animal-hombre que somos. No se trata tan solo de una renuncia a la diversión, como podría deducirse en una mirada superficial, es renunciar a los requerimientos básicos de nuestro organismo, una renuncia a lo natural que el hombre tiene en él.

Como vemos, la cuestión de los placeres, su control, no se refiere en Nietzsche a algo superficial, pues de cierta manera la capacidad de saber domeñar nuestros instintos es una especie de prueba de qué tan elevado se encuentra un hombre. El dominio de los

²⁰⁴ “A quien la castidad le resulte difícil se le debe desaconsejar: para que no se convierta ella en el camino hacia el infierno –es decir, hacia el fango y la lascivia del alma.” Ibid; pág. 95.

instintos es el primer peldaño de la escalera del autoconocimiento, a partir del cual es posible arriesgarse a la principal y más noble de las tareas que pueda imponerse un hombre, la de la “creación” de sí mismo.

En último término, la autarquía en Nietzsche, y en clara afinidad con el cinismo, se trata también de una suerte de desafío personal, desafío puesto que nos hallamos ante un llamado a algo que podríamos denominar como valentía, pero no se trata de la valentía del soldado o la del héroe que pone en suspenso su vida a favor de los demás. Se trata de una valentía que, como se puede ver, es de corte existencial, y la podemos entender en dos sentidos distintos.

El primero de los sentidos de lo que he llamado valentía como principio de la autarquía se refiere a un querer enfrentar todo lo que implica crearse un propio sentido de la vida, cuya arista más relevante para Nietzsche es la capacidad de crear los propios valores. Un hombre que se precie de estar elevado, de poseer un espíritu noble, de ser un librepensador o como quiera definirse esa meta nietzscheana (conceptos que se repiten alternadamente en la obra de Nietzsche), debe ser el creador de sus propias tablas de valores, o dicho en términos más sencillos, debe ser capaz de darse a sí mismo las determinaciones acerca del bien y el mal, lo que en Nietzsche estará muy lejos de tratarse de una universalización de estos conceptos por sobre el mismo individuo. Ahora bien, esta valentía entendida como el empuje inicial a la construcción de nuevos valores procedentes de los instintos humanos y no de tablas caídas del cielo, no es exclusiva del individuo, como tal vez pudiera pensarse en coherencia con el pensamiento nietzscheano, sino que también es imperativo de los pueblos, tal como Nietzsche entiende pueblo, en el sentido de ser un espacio de constante creación²⁰⁵. En este sentido, la tarea de crear valores fuertes es también labor de la comunidad, la cual deja de ser rebaño, pero eso no implica que el individuo se vea apocado por ese mismo pueblo trazado bajo los valores propios del hombre fuerte.

²⁰⁵ “Ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones; mas si quiere conservarse, no le es lícito valorar como valora el vecino.” Ibid; pág. 99.

Pero hablamos también de valentía en otro sentido, pues la autarquía es también abandonar el miedo a ella misma, a la capacidad de que nos sirvamos de nosotros mismos para establecer los caminos y los parámetros bajo los cuales guíemos nuestras vidas hacia esas metas que también deben ser fruto de nuestra propia individualidad. Este abandono del miedo debe ser entendido como tal, no como un jamás conocer el miedo. La existencia está, al menos en gran parte, determinada por el miedo intrínseco que significa vivir en un mundo que no entrega las coordenadas para transitar por él, coordenadas que si bien pueden ser múltiples, no es pequeño el riesgo de perderse, sino que todo lo contrario, es una de las posibilidades más presentes. El extravío del hombre de sí mismo es en gran medida fruto del miedo, pues cuando nos hallamos frente a una realidad que no nos ofrece las acciones a seguir para lograr actuar de forma autónoma y genuina, el hombre suele perderse entre los artificiales ofrecimientos externos tales como pueden ser el consumo o las religiones (estos artificios, como hemos visto, dependen también de la época específica en que nos encontremos). De este modo, tenemos que el miedo es una reacción natural y originaria de la presencia del hombre en el mundo, pero tenemos también que la salida del miedo es posible mediante la autarquía, y esa posibilidad se fundamenta en el carácter de dominio de sí que posee el concepto de autarquía.

Se puede tener miedo ante lo desconocido, se puede experimentar otro tipo de miedo frente a las grandes decisiones de la vida, se puede tener miedo a fin de cuentas de la vida, la cuestión del ser o no ser valiente viene dada en la superación del miedo. Sólo en la medida que soy capaz de poseerme y dominarme a mí mismo podré abandonar el miedo²⁰⁶. No estamos hablando aquí de un miedo metafísico ni de nada relacionado con la angustia sartreana ni de nada relativo a la conceptualización de algunos estados permanentes del ser humano durante su vida para los cuales no existen términos totalmente adecuados para darlos a entender. Aquí hablamos del miedo común, de esa sensación que todos hemos experimentado tantas veces, ya sea cuando niños o ya de adultos frente a algo que puede causarnos daño, sea esto real o

²⁰⁶ “Corazón tiene el que conoce el miedo, pero domeña el miedo, el que ve el abismo, pero con orgullo.” Ibid; pág. 391.

imaginario. Pero también está ese miedo al abismo que citaba Nietzsche. Sea un miedo a una situación específica y hasta cotidiana, o bien miedo a lo más imponente, el individuo autárquico sabrá responder con valentía, y como se mencionó, no se trata de la valentía del héroe de las sagas mitológicas, sino que de esa valentía que simplemente supera y abandona el miedo; esta valentía se refiere sencillamente a demostrar que, en tanto autárquico, un hombre puede encontrar en las herramientas de su sabiduría proveniente de la experiencia que incluso en los acontecimientos más límite, puede ser capaz de actuar en base a lo que se es. Ese sería el sentido final de la valentía desde la perspectiva del autarquismo: seguir siendo, pese a toda vicisitud, lo que se es, o más bien, lo que se ha llegado a ser, pues la autarquía es sólo parte del largo recorrido que es la existencia, y una vez que se es con seguridad, el miedo desaparece.

Con respecto a la muerte no es difícil sacar algunas conclusiones, pues tanto en el cinismo como en Nietzsche todo sentido de la vida es anterior a la muerte, la justificación de cada existencia particular se halla en la tierra y no en los transmundos, utilizando la terminología nietzscheana. Tanto para el cínico como para Nietzsche, la muerte ni siquiera entra dentro de las razones para tener miedo, pues la muerte no es más que la culminación de la conciencia que nosotros poseemos acerca del proceso orgánico de nuestros cuerpos. Así, sin temores a un juicio póstumo ni a la sensación de culpa o deuda que pueda tenerse respecto a lo vivido concretamente, la muerte es enfrentada hasta con cierta alegría, lo que de ningún modo significa la glorificación de la muerte, pero sí una especie de completa identificación con las condiciones naturales de la existencia del hombre y del planeta que lo cobija. En otras palabras, la muerte se acepta como la conclusión ineludible de la vida, si se ama la vida, tal como la aman los cínicos y Nietzsche con sus diferencias, también se sabrá amar a la muerte.

Llegados a este punto, se plantea la pregunta: ¿Es autárquico, en general, el hombre actual? Como hemos visto, la autarquía no posee diferencias en cuanto a la época que se trate. El contenido es el mismo, el dominio, el gobierno de sí. La respuesta, creo y en base a lo planteado en los capítulos precedentes, es negativa; pero eso no implica una respuesta cerrada. Si podemos comprender hoy lo que es la autarquía, tal vez sea porque

la comprendemos también como una carencia, pero difícilmente encontraremos soluciones al problema aquí o en cualquier otra parte, pues como ya se indicó, la autarquía no puede ser un mandato, sólo puede ser, a lo sumo, un llamado, una invitación. Las consideraciones al respecto se mantienen abiertas...

Para concluir, una aclaración, pues el concepto de autarquía, de por sí difícil de tratar con mucha claridad, puede llamar a confusiones desde la perspectiva cínica y la nietzscheana. No es necesario repetir que todas estas relaciones se dan en el marco de relativizaciones propias de la filosofía, pero me parece que en este caso específico puede cometerse un error que nos alejaría de la intención de lo que se intentó expresar en este capítulo. Cuando hablamos de autarquía y dominio de sí no lo estamos haciendo desde una idea ingenua de libertad; de ningún modo se pretende ver en la autarquía un camino que le permita al hombre acceder a todos sus deseos y proyectos. La libertad a la que aquí nos referimos es la de poder acceder no a una especie de estado concreto sin ningún tipo de obstáculos, sino que a pensar la libertad como una autoimposición permanente que se relaciona más con la actitud que tenemos para encarar la existencia que con una especie de orden de las cosas. No debemos, por tanto, tentarnos de pensar la libertad que surge de la autarquía como una solución a los problemas que genera tal concepto, pues para el cínico y para Nietzsche, la libertad no es promesa de nada en específico, sólo remite a considerar nuestras acciones desde una individualidad que se nos presenta como lo único realmente propio para el ser humano.

Epílogo

Podrá parecer extraño que, salvo un par de menciones aisladas, se haya hecho tan poca insistencia en la autodenominación de Diógenes como *perro*, la cual sin duda abre una de las particularidades más reconocibles del cinismo, pues esta denominación de perro nos lleva a la consideración de la actitud cínica en su conjunto. El perro, sabido es por todos, se considera como el mejor amigo del hombre, el perro, cuya existencia se debe a la mano del hombre, en tanto las principales teorías apuntan a que este animal surgió de la doma de los lobos, y este estatus de ser nuestro mejor amigo ha hecho que la imagen del perro sea símbolo de la más alta y noble fidelidad que podríamos conocer.

En el epígrafe de este trabajo se expone el momento en que Odiseo, tras veinte años de ausencia, con el evidente paso del tiempo y además cubierto de harapos, semejando a un viejo mendigo, llega a su palacio para ser reconocido sólo por su fiel perro Argo. Ni siquiera el buen Eumeo, su porquero, que además lo acompaña en este pasaje homérico, fue capaz de reconocerlo en primera instancia cuando antes se había presentado el héroe ante su más leal esclavo; y una vez que el anciano can reconoce a su amo vive el único minuto de alegría tras veinte años de abandono, minuto tras el cual va a fallecer, pero con la tranquilidad de haber visto a aquél que algún día salió de sus dominios, para esperarlo irrenunciablemente, demostrando su inquebrantable fidelidad.

Argo, al igual que los demás miembros de su especie son la figura bajo la cual se identificarán los cínicos, denominación que precisamente proviene del griego *kynos*=perro. Y lo que en el fondo se explicita es esta mencionada fidelidad. ¿Pero fidelidad a qué? Pues los perros son fieles con sus amos, y tras lo visto en lo precedente el cínico lo que menos busca son amos, incluso en la esclavitud, pero con esto sólo podemos referirnos a amos encarnados en seres humanos individuales. El cínico reconoce abiertamente su estado de sumisión a un amo más poderoso que cualquier hombre: la Naturaleza. Y si bien no contamos con una definición cínica de naturaleza, hemos visto cómo en el cínico la podemos considerar como todo lo que se refiere, desde

un punto de vista humano, a nuestros instintos y deseos más puros. El cínico es tan fiel a su naturaleza (la cual sólo puede ser descubierta en un amplio proceso de autoconocimiento) como el perro lo es a su amo, y es de este modo que entiendo el núcleo de la autodenominación realizada por Diógenes, más allá de que al referirse a sí mismo como perro podemos también entender la convicción de que es en nuestra animalidad donde podemos hallar la felicidad, o que en algunas partes el llamarse a sí mismo perro tenga algún sentido más bien humorístico.

Los capítulos que componen este trabajo han mostrado, por una parte, una situación actual de los hombres denominada como de “extravío de sí”, y por la otra, se han expuesto cinco tópicos surgidos de la reflexión cínica que, si bien no representan una solución, sí muestran una forma de encarar la mencionada situación actual del ser humano, la cual, como se intentó exponer, no es radicalmente diferente de la del ateniense de la época en que surge el cinismo filosófico.

Al no tratarse de una doctrina política, el cinismo no presenta ni métodos ni sistemas que den un camino a seguir para revertir la situación que denuncia, al igual como sucede con este intento de contextualización del cinismo, pero sin duda nos presentan, a través de los tópicos tratados, por lo menos las linternas que permitan alumbrar en parte nuestras existencias.

Las implicancias de una actitud cínica para el presente sólo pueden ser valoradas en base no a resultados, sino que a partir de la coherencia entre el cinismo filosófico como tal y la insistencia de vivir una vida más “pura”, más cercana a nuestros deseos más nobles que a las artificiales metas de una sociedad tan extraña como la nuestra.

Bibliografía

ARISTÓTELES: Política, en Obras, Aguilar, Madrid, 1982.

BATAILLE, G: Lo que entiendo por soberanía, Paidós, Barcelona, 1996.

BAUDRILLARD, J: De la seducción, Cátedra, Madrid, 2000.

- El sistema de los objetos, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

BRACHT BRANHAM, R: Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes *invención* del cinismo, en Los cínicos, Seix Barral, Barcelona, 2000, pp. 111-141.

CAMUS, A: Obras completas I y II, Aguilar, México, 1962.

DIÓGENES LAERCIO: Vidas de los más ilustres filósofos griegos, Folio, Barcelona, 2001.

FOUCAULT, M: Historia de la sexualidad (tres volúmenes), Siglo XXI, Madrid, 2006.

- La hermenéutica del sujeto, FCE, Buenos Aires, 2009.

- Vigilar y castigar, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T: Dialéctica de la ilustración, Trotta, Madrid, 2006.

JAEGER, W: Paideia: los ideales de cultura griega, FCE, México, 2010.

KANT, E: Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, en Filosofía de la historia, FCE, México, 2006, pp. 39-68.

KIERKEGAARD, S: El concepto de la angustia, Alianza, Madrid, 2010.

LIPOVETSKY, G: El imperio de lo efímero, Anagrama, Barcelona, 2013.

- La era del vacío, Anagrama, Barcelona, 2012.

MOLES, J: El cosmopolitismo cínico, en Los cínicos, Seix Barral, Barcelona, 2000, pp. 142-162.

NIETZSCHE, F: Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 2006.

- Crepúsculo de los ídolos, Alianza, Madrid, 2007.

- El Anticristo, Alianza, Madrid, 2006.

- El nacimiento de la tragedia, en Obras completas I, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 329-476.

- Fragmentos póstumos II, Tecnos, Madrid, 2008.

- Humano, demasiado humano, Akal, Madrid, 2007.

- La ciencia jovial, Monte Ávila, Caracas, 1999.

- La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 2008.

- Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 2007.

- Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en Obras completas I, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 609-620.

ONFRAY, M.: Cinismos. Retrato de los filósofos llamados *perros*, Paidós, México, 2002.

OYARZÚN, P: El dedo de Diógenes, Dolmen, Santiago, 1996.

SARTRE, J.P: El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 2008.

SCHOPENHAUER, A: El mundo como voluntad y representación, FCE, Madrid, 2005.

SLOTERDIJK, P: Crítica de la razón cínica, Taurus, Madrid, 1989.