

ARTÍCULO

MODOS DE VIDA CÍNICOS Y LA METAFÍSICA OCCIDENTAL SEGÚN FOUCAULT

RODRIGO PÉREZ GIL



EDICIÓN NÚMERO 4 / JULIO - DICIEMBRE 2016
ISSN 2389 - 9794



MODOS DE VIDA
CÍNICOS Y LA
METAFÍSICA
OCCIDENTAL
SEGÚN FOUCAULT

CYNIC WAYS OF LIFE AND
WESTERN METAPHYSICS
AFTER FOUCAULT

RODRIGO PÉREZ GIL



Resumen

Los cínicos pusieron a prueba las ideas de Platón y de diversas orientaciones filosóficas –estoicos y epicúreos principalmente–, radicalizando lo que estaba implícito en sus ideas y principios de Sócrates. Lo que expresa el cinismo es la vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad, así como la vida en cuanto disciplina, ascesis (ejercicio, prueba) y despojamiento. Detrás de la pregunta sobre artes de la existencia, Foucault se remite al examen de la práctica cínica a partir de la divisa de Diógenes, “*falsifica, altera el valor de la moneda*”, que implicaba proceder contra las convenciones y las reglas imperantes. En la modernidad, una viva expresión del cinismo antiguo lo constituyen el arte y la literatura en cuanto irrupción de lo sumergido, desenmascaramiento, depuración, reducción a lo elemental de la existencia.

Palabras clave: *parrhesía*, explorador (*katáskopos*), prueba-coraje, auto-suficiencia, vida-otra, mundo-otro.

Abstract

Cynics tested Plato’s Ideas and various philosophical orientations –mainly Stoics and Epicureans–, radicalized what was implicit in Socrate’s ideas and principles. Cynicism: a practice of life as a rousing and wild presence of truth, and life as discipline, ascesis. Behind the question of arts of existence, Foucault refers to the examination of the cynical practice from the proclamation of Diogenes, “*falsifies, alters the value of the currency*”, which involved proceedings against prevailing conventions and rules. In modernity, a living expression of the ancient cynicism constitute art and literature as irruption of the submerged, unmasking, debugging, and reduction to the elemental existence.

Key words: *parrhesía*, pathfinder (*katáskopos*), trial-courage, self-sufficiency, other-life, other-world.

1. ¿Cómo vives o cómo piensas?

Michel Foucault impartió clases en el Collège de France desde enero de 1971 a marzo de 1984. Había inaugurado su curso el 2 de diciembre de 1970 con una lección que se convertiría en un pequeño libro, *El orden del discurso*, donde nos advierte que en toda sociedad se ponen en juego diversos procedimientos que se proponen controlar, seleccionar y distribuir los discursos, ya que éstos entran en relación con el deseo y el poder: “Se sabe que no se tiene derecho a hablar de todo, en cualquier circunstancia, que, cualquiera en fin, no puede hablar de cualquier cosa”. (Foucault, 2008, p. 14) Las sociedades y sus épocas tienen cada una sus verdades, pero estas no caen del cielo, sino que se producen a través de variadas y poderosas seducciones y constricciones, burdas o sutiles; en este orden de ideas, lo relevante es conocer la forma en que el saber se pone en práctica en cada sociedad.

En febrero y marzo de 1984 el filósofo cerraría sus cursos con un tema que había tratado en su anterior curso. El mismo era la *parrhesía*, expresión griega para el decir franco y veraz. Allí planteó con algún detenimiento el caso de Diógenes y los cínicos de la Antigüedad, donde la *parrhesía* y el tema de las formas de vida se manifestaron con fuerza y a la vez de modo fugaz, como coraje de la verdad. Hay un trecho considerable entre aquel rigor todavía abstracto de *El orden del discurso* y la materialidad concreta del mundo de los cínicos que Foucault expone en sus últimas clases, en las que redefine el objeto de la filosofía privilegiando no tanto al *cómo piensas* sino el *cómo vives*. Una historia del pensamiento, nos dice el filósofo, debería tener en cuenta, más que doctrinas, anécdotas, formas de vida, estilos de existencia. Sus eruditas y fecundas investigaciones alrededor del lenguaje, de las riquezas y el trabajo, y las que emprendió acerca de la historia de la locura, de los delincuentes, de los anormales y de los hombres infames, sus análisis del saber, el poder y la subjetivación (o proceso mediante el cual uno se hace sujeto, se construye), lo llevaron en sus últimos años a focalizar su atención al tema del *cuidado de sí* como base de cualquier otra cosa, noción que aparece en Sócrates junto con el *conócete a ti mismo...*

Foucault dirá en una entrevista, “El sexo como moral”, concedida a dos jóvenes universitarios en Nueva York, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: “Deberíamos desembarazarnos de esa idea de que existe una relación necesi-





ria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas. Esto no significa que no existan relaciones, pero se trata de relaciones variables.” Y enseguida agrega: “Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que no concierne más que a la materia, no a los individuos ni a la vida, que el arte sea una especialidad hecha sólo por los expertos, por los artistas. ¿Por qué no podría ser cada uno de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa pueden ser un objeto de arte pero mi vida no?” (Foucault, 1991, p.193).

2. Altera el valor de la moneda

El padre de Diógenes en Sínope (al sur del mar Negro, costa norte de la antigua Turquía, Asia Menor) era un banquero, que fue desterrado junto con su hijo por una falsificación de moneda en la que, según parece, estuvo también implicado el hijo. Diógenes, exiliado de Sínope, acudió a Delfos en Grecia y pidió al Dios Apolo un consejo, sobre qué debía hacer... para ser alguien. El consejo de Apolo fue precisamente, que alterara la moneda, que cambiara su valor: “Cambia el valor de la moneda”. No se trataba ya de acuñar moneda falsa, sino del hecho asociado a que en griego, moneda se dice *nómisma* y *nomos* es costumbre, regla, ley. Así que *alterar el valor de la moneda* vendría a ser entonces adoptar una actitud a contracorriente con respecto a lo que es convención, regla, ley. Se dice que Diógenes solía entrar a los teatros cuando la función terminaba y la gente salía en tropel y chocaba contra él; al preguntarle por qué hacía eso, dijo que así le había pasado siempre, ya que también le gustaba caminar de para atrás. Más literalmente, cambiar el valor de la moneda significa tomar una moneda con una cierta efigie, borrarla y reemplazarla por otra que permitirá a esa pieza circular con su verdadero valor. Lo que importa es que la moneda no engañe acerca de su verdadero valor, y que se le devuelva el valor que le es propio mediante la imposición de otra efigie, mejor y más adecuada.

3. Del encuentro entre Nietzsche y Diógenes

Hay tres muertes ejemplares (aunque quizás hay muchas) o cuatro si incluimos la de Foucault: la de Sócrates, la de Jesucristo y la de Nietzsche. Este, tuvo una existencia contraria a la de Don Quijote. Mientras que este último vivió loco –procurando hacernos vivir y comprender la irracionalidad de la racionalidad naciente en su época (1600)–, y murió cuerdo, Nietzsche vivió cuerdamente, o casi, bordeando el abismo que se lo tragó al final cuando enloqueció al ser testigo en Turín, de la paliza brutal que un cochero daba a su caballo. En este sentido vale traer a colación lo que decía Tosilos a Sancho: “Ese amo tuyo debe de ser un loco”, a lo que Sancho replica: “¿Debe? No debe nada a nadie, que todo lo paga, sobre todo si la moneda es locura”. El mismo Quijote decía, a su vez: “Cambiar el mundo, amigo Sancho, no es locura ni utopía, sino justicia”. He aquí encarnada, en el sin par orate, la divisa de Diógenes y los cínicos: “Falsifica el valor de la moneda, altera, cambia el valor de la moneda”. De este modo, la locura del Quijote circula en el siglo XVII gracias al genio de Cervantes, lo cual es inimaginable posteriormente y menos en los siglos XIX y XX, cuando la locura sale de circulación cual falsa moneda y es secuestrada por las instituciones temerosas de oír la palabra del loco.

Ahora bien, en la locura de Nietzsche no hay que ver simplemente un asunto personal, como bien sugiere Peter Sloterdijk en su libro *El pensador en escena; el materialismo de Nietzsche*, basándose justo en *Ecce homo* la última obra *lúcida* de Nietzsche, donde exalta a los cínicos y combate al Sócrates idealista que creía que con sólo la razón se podía fundar y construir una vida: “¿Qué ocurre cuando Nietzsche dionisiaco se encuentra con Diógenes?”, se pregunta Sloterdijk. Nietzsche se ve a sí mismo como un Diógenes demente que anuncia la muerte de Dios, del *logos*, del discurso autoritario, de la moral. De cierta manera, para el Nietzsche sobrecogido por Dionisos que desgarró, Diógenes, sentado en su tonel al sol, perezoso pero profundo, cauto, aunque feliz, funciona a manera de antídoto, de un salvador dionisiaco que protege de todo lo que es demasiado dionisiaco: “Diógenes le recuerda al pensador que no existe ningún *logos* capaz de encarnar a Dionisos”. La metafísica europea fundada por Platón y por Sócrates había dado lugar a un teatro de encarnación moral del que no se libró Nietzsche, quien sería molido por el choque entre dos colosales molinos de Europa: el





Dionisos pagano y el Crucificado cristiano. El solitario de Sils-Maria al igual que *Dionisos*, quería transmutar todos los valores de la cultura europea, una cultura que había abrazado la muerte de Cristo hasta límites delirantes y anti-naturales, así que se adhirió a la divisa de Diógenes: “Altera el valor de la moneda”; alterarla para irse contra las convenciones, las costumbres, las leyes, las instituciones, y evocando así la cercanía en la lengua griega, entre moneda y ley. Mas, así como el *Crucificado*, Nietzsche –hijo de pastor protestante y criado en el cristianismo–, no pudo evitar el derrumbe, fruto a su vez de un resto de la subversión por él mismo inaugurada: en uno de sus últimos textos, que anuncia su propio derrumbe, *El Anticristo*, él, que había luchado contra el puritanismo y el fanatismo a la par, se vuelve un fanático puritano contra el cristianismo.

Dice Sloterdijk que:

Nadie que haya echado una mirada bajo el telón de la racionalidad occidental, puede seguir pretendiendo que el descenso de Nietzsche a los abismos de la locura fue un asunto meramente privado. Este descenso fue, muy al contrario, la síntesis individual, concentrada en un individuo, de toda una civilización: un sacrificio ejemplar que, junto con la muerte de Sócrates y la crucifixión de Jesucristo, representa un tercer modelo inolvidable de la relación entre el discurso autoritario y la manifestación de la vida en la cultura occidental. (Sloterdijk, 2000, pp. 146-147)

Entre tanto, Nietzsche, en *Así habló Zaratustra* dice: “No sólo la razón de milenios –también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero” (Nietzsche, 1995, p.121). Al final de su vida, el filósofo buscaba una manera de afirmar su atormentada vida, esta encarnación de lo imposible. “Él aspiraba –dice Sloterdijk–, fuera de las complicaciones de su constricción a la encarnación, a un último desnudo, a una última simplicidad. No es casual que la palabra ‘cinismo’ aparezca con frecuencia en los escritos de sus últimos años de vida consciente”. (Sloterdijk, p. 147) Dionisos despedazado en trozos significa una promesa de la vida: ella renacerá eternamente retornando de la destrucción. Antiplatónico como era, Nietzsche nos enseña que la verdad no viene del mundo de las Ideas, sino que sube desde lo bajo, alentando así la reconciliación con la materia y permitiendo aprender a hablar una nueva lengua de la tierra. El término



superhombre en Nietzsche, que tan mal se ha entendido, no significa sino la exhortación a crear, a tallar, a modelar, a partir de lo cual le forjaron y a su vez, de lo que uno hizo con eso que le construyó –herencia, familia, mala educación, vanidad y autocomplacencia, flaca voluntad, indolencia, perenne sociedad siempre inacabada–, algo así como una obra de arte del yo que se forma plásticamente a sí mismo. Del *conócete a ti mismo* al *realízate a ti mismo*. O como señala Sloterdijk: “Transmutar los valores y permanecer fieles a la Tierra a la sazón, son tareas que van a dar a lo mismo.”

4. La parrhesía

La condición de una relación ecuánime entre sujeto y verdad es un principio que señala la necesidad de decir la verdad sobre uno mismo mediante el *cuidado de sí* y *el cultivo de sí*; en ese proceso indefectiblemente es necesario otro, como señalaba Galeno, “que sea hombre de edad y serio”, que practique la *parrhesía*, el decir franco, el coraje de decir la verdad. De origen político, esta noción de *parrhesía* estaba antes en Sócrates y en los cínicos en un ámbito moral, ético, por fuera ya del ámbito política, y se relacionaba con el cuidado de sí y de los otros, todo ello con miras a constituir un estilo de vida, una forma de vida.

En este sentido, se puede señalar cuatro modalidades fundamentales del decir veraz.

- Decir veraz de la profecía. El profeta dice verdad pero no habla por sí mismo, en su propio nombre. Habla por otra voz que, en general es la palabra de Dios. Además, se sitúa entre el presente y el futuro. Devela lo que está oscuro y oculto a los hombres, pero no lo hace sin ser oscuro: da a lo que revela una envoltura que es la del enigma. No dice la verdad con toda crudeza. El parresiasta, en cambio, habla en su propio nombre y cumple su papel en el juego entre el ser humano y una ceguera arraigada en una desatención, una complacencia, una cobardía o una distracción moral. Él no plantea, a diferencia del profeta, el arduo deber de interpretar.
- El decir veraz del parresiasta se opone también al de la sabiduría. El sabio (bien como los griegos Heráclito, Demócrito, Empédocles o el



romano Tito Lucrecio Caro) dice el ser y la naturaleza de las cosas, algo de lo que no se ocupa el parresiasta, y mantiene su sabiduría en un retiro, o al menos en una reserva que es esencial, y no corre riesgos al decir la verdad.

- Tampoco el parresiasta es el técnico, el profesor, el hombre que sabe algo que él transmite por tradición y por lo cual no corre riesgos. El parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban el *ethos*.

Como se infiere, el cuarto modo del decir verdad es la *parrhesía* la cual se define, por su distancia de la Profecía, la sabiduría y la enseñanza; son sin duda, cuatro modos de veridicción, o sea de decir la verdad que comprometen a cuatro tipo personajes, y con modos de habla distintos en ámbitos distintos: el destino (el profeta), el ser (el sabio), la *tekhnè* (el profesor), y el *ethos* (el *parrhesiasta*).

5. Dos vertientes: Metafísica y prueba o práctica de vida

Cuando comparamos los diálogos platónicos, *Laques* y *Alcibiades*, dice Foucault que nos encontramos con dos grandes líneas de evolución de la reflexión y la práctica de la filosofía: la filosofía como aquello que, al inclinar, al incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos, los lleva hacia una realidad metafísica que es la del alma; y la filosofía como una prueba de vida, una prueba de la existencia y la elaboración de cierta forma y modalidad del vivir. Aunque no son incompatibles, tenemos allí el punto de partida de dos aspectos, dos perfiles en cierto modo, de la actividad filosófica en Occidente. Si en *Alcibiades* se trata del cuidado del alma, en *Laques* se trata de cuidado de sí como prueba de la vida. El tema del *bíos* como objeto de cuidado, es el punto de partida de toda una práctica y una actividad filosófica cuyo ejemplo primero es, desde luego, el cinismo. En *Laques*, Lisímaco confiesa:

Si hemos vivido una vida oscura, ¿no es precisamente porque nuestros progenitores, nuestros padres, se ocuparon de los asuntos de los otros? Estaban [muy importantes] tan absorbidos en los asuntos



de la ciudad, tan ocupados en tratar los asuntos de los otros, que no pudieron sino descuidarnos. Y porque nos descuidaron en nuestra infancia, hemos llevado una vida oscura. (Platón, 1985 p. 451)

Porque ellos, Melesias y Lisímaco¹, fueron tan descuidados en la infancia y tan oscuros en la vida adulta es por lo que están tan interesados en cuidar de sus propios hijos. *Epiméleia*: el cuidado. En el *Laques* se trata de dar al *bíos* una forma determinada, un modo de existencia que se trata de examinar y probar a lo largo de esa misma existencia.

El discurso de rendición de cuentas de sí mismo debe definir la figura visible que los humanos tienen que dar a su vida. Dicho decir veraz afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a su vida un estilo determinado. Coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma. Coraje del decir veraz, también, cuando se trata de dar forma y estilo a la vida. En esa dualidad entre *ser del alma* y *estilo de la existencia*, asegura Foucault, se señala algo importante para la filosofía occidental: La historia de la metafísica, de la *psykhé*, dejó en la sombra el aspecto de la forma de vida, del estilo de vida, de la existencia como forma bella; también se privilegió a ésta el estudio de las formas estéticas que se concibieron para dar forma a las cosas, las sustancias, los colores, el espacio, la luz, los sonidos y las palabras. Sin embargo, esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras. Foucault señala en *El coraje de la verdad* que:

El asunto de una existencia bella es antiguo (Homero, Píndaro). Antes de Sócrates valía el principio de una existencia brillante y memorable, después este principio fue reelaborado, retomado y desviado, modificado por el principio del decir veraz al que uno debe enfrentarse

1. Recordemos que Melesias y Lisímaco son dos de los interlocutores del diálogo, y que como padres de Tucídides y Arístides, piden consejo a Laque y luego a Sócrates sobre la formación militar de sus hijos; por eso, el diálogo es también llamado *Laques o sobre el valor* o bien *sobre la valentía*.



valerosamente. Ahora bien, en la práctica, no hay casi ontología del alma que no se haya asociado de hecho a la definición o la exigencia de un estilo determinado de vida, una forma de existencia. Pero no es una relación necesaria. En todo caso, no es que el estilo de vida sea una proyección, consecuencia o puesta en práctica de algo parecido a una metafísica del alma. (Foucault, 2010, pp. 175-176)

En este orden de ideas se entiende lo que planteó el cinismo: la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser radical y paradójicamente otra? Ello, por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones. Heráclito se niega a llevar la vida del sabio, solemne y retirada. Iba a las tiendas de los artesanos y se calentaba junto al horno del panadero: “Pero también aquí hay dioses”, decía a los que se burlaban de él... En su origen filosófico, la cuestión del arte de vivir no está en el platonismo y su metafísica, sino en el cinismo y el tema de la otra vida. Dos líneas de desarrollo divergentes: una va a producir la especulación platónica, neoplatónica y la metafísica occidental, mientras que otra no producirá más que la grosería cínica poniendo sin embargo, a punto como problema central la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida como vida otra. No son del todo excluyentes estas dos líneas divergentes, aunque tienden a polarizarse. De hecho, muchos pensadores oscilaron entre estas dos actitudes; así, para el estoico Epicteto, el *logos* en el alma es un principio divino (un duende o *daimon*):

Zeus [...] ha puesto junto a cada hombre como custodio un genio particular [...], y es un custodio que no se deja engañar [...]. Por eso cuando cerráis vuestras puertas y dejáis el interior en la oscuridad, acordáos de no decir jamás que estáis solos: no lo estáis, en efecto, Dios está dentro y también vuestro genio. ¿Y qué necesidad tienen de luz para ver lo que hacéis? Tú eres un fragmento de Dios. (citado en: Foucault, 2010, p. 265)

Incluso, entre los ascetas cristianos, como los estilistas que vivían en lo alto de columnas (*stylos*, en griego), se manifiesta una cierta forma de heroísmo como vida en los bordes, en los límites, vivir de raíces, etc. En general, podría decirse que la historia de la filosofía como ética y heroísmo se in-



terrumpió en el momento en que la filosofía se convirtió en un oficio de profesor a comienzos del siglo XIX. En el *Fausto* de Goethe, la leyenda de la vida filosófica encuentra su más elevada y última formulación, y para el siglo XIX y primera parte del siglo XX será la vida revolucionaria, forma de vida filosófica desplazada y transformada, la que relevará a aquella y se desplegará en el campo político. Sale Fausto y entra el revolucionario, vendrán los artistas y otros...

6. El cínico-katáscopos y un estilo de vida

El cinismo es un ejemplo privilegiado en torno al tema de la verdadera vida, del estilo de la existencia, de la búsqueda de una existencia bella en la forma de la verdad y la práctica del decir veraz. En el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma extremadamente acusada, con reglas, condiciones o modos muy caracterizados, muy definidos, se articula de manera muy vigorosa con el principio del decir veraz, el decir veraz sin vergüenza ni miedo, el decir veraz ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse en intolerable insolencia. Aunque presente en otros contextos, en Sócrates por ejemplo, la *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo. Cuando le preguntaron a Diógenes qué era lo más bello que había en los hombres, respondió: la *parrhesía*. Epicteto hace un retrato del cínico muy favorable y hasta cierto punto cercano a sí mismo. Es una suerte de paso al límite de su propia filosofía, un paso al ascetismo radical.

Según Epicteto, el papel del cínico consiste en ejercer la función de espía, de explorador, y utiliza la palabra *katáscopos*, que tiene en griego un sentido preciso en el vocabulario militar: en un ejército son las personas a las que se envía para observar, con la mayor discreción posible, lo que hace el enemigo. Dice Epicteto —e inevitablemente se piensa en Michel Foucault como pensador de las fronteras (del abismo de la locura, de la extrañeza del delincuente, del anormal y del hombre infame) y su experiencia con la enfermedad, con el Sida— que el cínico es enviado como explorador por delante, más allá del frente de la humanidad, para determinar cuáles de las cosas del mundo pueden ser favorables u hostiles al hombre. De ahí que el cínico, enviado como explorador, no podrá tener refugio, ni hogar y



ni siquiera patria. Es el hombre del vagabundeo, el que galopa por delante de la humanidad. Luego del vagabundeo, el cínico debe regresar para anunciar la verdad, anunciar las cosas verdaderas sin dejarse paralizar por el miedo o por la vergüenza. ¿Qué tanto de explorador, *katáscopos*, tenía Foucault que pasaba temporadas enseñando en la Universidad de Berkeley en California donde, en las décadas de 1970 y 1980, las costumbres, las convenciones y los prejuicios no eran tan severamente racistas y homofóbicos como en Francia y en la mayor parte de los Estados Unidos? Él explora, experimenta, y enferma, luego vuelve a dar el reporte, dando testimonio con su vida y con su obra. En sus últimos meses lo único que preguntaba a los médicos era, “¿Cuánto tiempo me queda?”. Testimonio que también da con su propia muerte que lo alcanzó sereno y contento de sí, según testigos (Blanchot, Dumézil). Tal vez él hizo posible algo, después de él y a costa de sí mismo.

7. Humor-Carácter de Diógenes

Se cuentan múltiples historias y anécdotas de Diógenes. Desde ellas, allende de su carácter coloquial, se puede conocer algo del pensamiento cínico e incluso tratar de sustentar lo que hasta ahora hemos afirmado. Veamos algunas:

- Cuenta Diógenes Laercio que Diógenes el cínico estimaba los juegos bacanales como grandes maravillas para los necios, y a los gobernadores del pueblo como ministros de la plebe.
- Oponía a la fortuna, el ardor; a la ley oponía la naturaleza, y oponía las pasiones a la razón.
- Cuando Zenón de Élea sostenía que no había movimiento, con el argumento de la flecha y el blanco, Diógenes se levantó y se puso a pasear.
- Saliendo de los baños públicos, a uno que le preguntó si se bañaban muchos hombres dijo que no; pero a otro que le preguntó si había mucha gente adentro, dijo que sí.
- A las coronas llamaba vejigas de gloria.
- Prendía de día una lámpara y decía, “Estoy buscando un hombre”.
- A la pregunta del rey de Macedonia Filipo, “¿Quién eres?”, Diógenes dijo: “Un espía de tu insaciabilidad”.



- A uno al que un criado estaba calzando, le dijo: “Todavía no eres dichoso si no te suena también las narices; pero esto será cuando te sean cortadas las manos”.
- Cuando Hegesias le pidió algunos de sus escritos para leerlos, le dijo, “Necio eres, Hegesias, que buscas los higos pintados y no los verdaderos, dejando la verdadera y efectiva ejercitación y yéndote a la escrita”.
- Cuando le dijeron, “Los de Sínope te condenaron al destierro”, él les dijo, “Y yo a ellos [los condeno] a quedarse”.
- Al amor al dinero llamaba la metrópoli de todos los males.
- Decía que los hombres buenos eran imágenes de los dioses, y que el amor era lo ocupación de los desocupados; que los amantes se complacían en sus propios infortunios.
- “¿Cuándo se debe casar un hombre?”, le preguntaron a Diógenes. “Los jóvenes, todavía no; los viejos, nunca”.
- “¿Qué vino te gusta más?” “El ajeno”.
- “Muchos se burlan de ti”. “Pero yo no soy burlado”.
- “Vivir es malo”, le dicen. “No el vivir, sino el vivir mal”, replica Diógenes.
- A unos que le insistían que fuera a buscar a un esclavo, Manes, con el que se dice que había venido a Atenas y que se le había escapado, les respondió: “Es cosa ridícula que pudiendo Manes vivir sin Diógenes, no vaya a poder Diógenes vivir sin Manes”.
- A uno que le reprochaba haber falsificado moneda, dijo: “Hubo un tiempo en que yo era tal como tú ahora; pero como yo soy ahora, no serás tú nunca”. A otro que le reprendía por lo mismo, dijo: “También antes me meaba encima y ahora no”.
- Alejandro: “De no haber sido Alejandro, hubiera querido ser Diógenes”. Diógenes: “Pero el verdadero rey soy yo”.
- Alejandro descubre a Diógenes mirando atentamente unos huesos humanos y éste le dice a aquel: “Estoy buscando los huesos de tu padre, pero no puedo distinguirlos de los de un esclavo”.
- Decía que no es cosa mala comer de todos los animales, y aun carne humana, como constaba por costumbres de otras naciones, pues en la realidad todas las cosas están unas en otras, y entre sí participan. En esto quizás, estaba de acuerdo con Anaxágoras para quien la carne está en el pan, y el pan en las hierbas, y así en los demás cuerpos, en todos los cuales por ciertos ocultos poros penetran las partículas.



- Dijo Diógenes de sí mismo que “era un perro de los que reciben elogios, pero con el que ninguno de los que lo alaban quiere salir a cazar”.
- Dicen que se comió crudo un pulpo, o una pata de buey, y se murió de cólicos, o bien que, queriendo repartir un pulpo entre unos perros, uno de ellos le mordió un tendón del pie y murió por ello. ¿Entonces perro sí come *perro*? De cualquier modo, no hizo de ello escena alguna, los amigos creyeron que dormía cuando lo encontraron muerto.

7.1. Modo de vida como manifestación de la verdad

Las cosas que llevaba el cínico no lo hacen cínico, aunque por estas cosas se caracterizaba: es el hombre del bastón, de la bolsa, mochila o morral, el hombre del manto, de las sandalias o los pies descalzos, el hombre de la barba descuidada, el hombre sucio; e igualmente es quien no tiene lugar: ni casa, ni familia, ni hogar, ni patria, el hombre de la mendicidad. Epicteto hace hablar al cínico con estas palabras: “Vedme, carezco, de abrigo, de patria, de recursos, de esclavos. Duermo en el suelo. No tengo ni mujer ni hijos, ni palacio de gobernador, sino la tierra sola y el cielo y un viejo manto. ¿Y qué me falta? ¿No carezco acaso de penas y temores, no soy acaso libre?” Este modo de vida del cínico, precisa Foucault, muy a diferencia del caso de Sócrates, tiene funciones muy precisas con respecto a la *parrhesía*, a ese decir veraz: tiene funciones instrumentales. Para poder ser espía de la humanidad y regresar para decirle la verdad, contarle franca y valerosamente todos los peligros con los que corre el riesgo de tropezar y dónde están sus verdaderos enemigos, es preciso no estar apegado a nada, estar libre de toda atadura. Su familia es el género humano, dice Epicteto del cínico, pues ha sido enviado a los hombres en calidad de mensajero (la palabra griega es ángeles). Modo de vida, pues, como condición de posibilidad de la *parrhesía*, como una manera de reducir todas las obligaciones inútiles, las que todo el mundo suele admitir y aceptar, y que resultan no estar fundadas ni en la naturaleza ni en la razón. Depuración general de la existencia y las opiniones, para hacer surgir la verdad.

El modo de vida cínico tiene un papel de prueba. Permite poner de manifiesto, en su desnudez irreductible, las únicas cosas indispensables para la vida humana, lo que constituye su esencia más elemental, más rudimen-



taria. El cínico hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, algo como una *Aleturgia*, o sea, una manifestación de la verdad. Gregorio Nacianceno (siglo IV), en la *Homilía 25*, elogia a Máximo, cristiano de origen egipcio con reputación de santo y asceta: “Te comparo con un perro, no porque seas desvergonzado, sino a causa de tu franqueza. No porque seas glotón, sino porque vives al día; no porque ladres, sino porque montas guardia por la salvación de las almas”. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo. Aún más: la vida como disciplina, como ascesis (ejercicio, prueba) y despojamiento.

7.2. Paradoja cínica

Los cínicos van a llevar al límite temas tradicionales de la filosofía que se refieren a la verdadera vida, o sea a una vida no disimulada, a una vida no mezclada, sin obligaciones inútiles, recta y estable, incorruptible, dichosa. Llevando estos temas hasta el extremo, sin ruptura, como en la cinta de Moebius (en la que se pasa de un lado a otro de la cinta siguiendo no más por un mismo lado o sentido de la cinta), los cínicos dan lugar a una vida que es precisamente lo contrario de lo que se reconocía de manera tradicional como la verdadera vida. El cinismo como mueca de la verdadera vida. No habría que ver al cinismo como una filosofía de ruptura, sino como una suerte de paso al límite. Para Foucault se trata más de una clase de continuidad carnavalesca del tema de la verdadera vida que de una ruptura con respecto a los valores admitidos en la filosofía clásica. Ahí está pues la paradoja cínica, si entendemos que el cinismo se presenta bajo la forma de un conjunto de rasgos que comparte con muchas filosofías de la época, y por otro lado, está marcado por un escándalo que no ha dejado de acompañarlo, una reprobación de la que se lo rodea, una mezcla de burlas, repulsión y aprensión. El cinismo jugaría, de alguna manera, dice Foucault, el papel de espejo roto para la filosofía antigua.

Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violen-



ta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía. (Foucault, 2010, p. 282)

Cinismo: eclecticismo de efecto invertido. Eclecticismo porque retoma algunos de los rasgos que prevalecen en las filosofías que le son contemporáneas, pasión por la verdad, sobriedad, templanza, castidad, despojamiento, resistencia, coraje, justicia; pero es de efecto invertido, porque hace de esa recuperación una práctica revulsiva que no da lugar a un consenso filosófico, sino, al contrario, a una extrañeza en la práctica filosófica, una exterioridad y hasta una hostilidad y una guerra. Esta paradoja del cinismo permite situarlo en la historia del coraje de la verdad. Formas del coraje de la verdad: valentía política para disentir; ironía socrática: hacerle decir a la gente y hacerle reconocer poco a poco que lo que dicen saber, lo que creen saber, en realidad no lo saben. El coraje cínico de la verdad consiste en hacer que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el campo de los principios. Tres formas del coraje: valentía política, ironía socrática, escándalo cínico. En los dos primeros casos consiste en arriesgar la vida por decir la verdad. En el caso del escándalo cínico se arriesga la vida, no simplemente al decir la verdad y para decirlo, sino por la manera misma como se vive. Uno *expone* su vida en todos los sentidos de la palabra: la muestra y, al mostrarla, la arriesga.

7.3. Condiciones para el decir veraz

La cuestión de la *vida filosófica*: mientras toda la filosofía va a tender cada vez más a plantear la cuestión del decir veraz teniendo en cuenta las condiciones en que un enunciado puede reconocerse como verdadero, el cinismo, por su parte, es la forma de la filosofía que no deja de preguntar: ¿Cuál puede ser la forma de vida que sea tal que practique el decir veraz? Desde el principio de la filosofía, se consideró que su práctica debe ser una suerte de ejercicio de vida. La filosofía se distingue en ese aspecto de la ciencia. Sin embargo, la filosofía occidental llegó a ignorar y mantener a raya el problema de la *vida filosófica*. ¿Qué pasó? La religión absorbió este tema de la verdadera vida, a través del ascetismo cristiano. De otro lado, la ciencia bastaría para garantizar el acceso a la verdad. Con Montaigne,



en el siglo XVI, hay una tentativa de reconstituir una ética y una estética del yo. También con Spinoza y su obra *La reforma del entendimiento* (1661), quizás el último en practicar una *vida filosófica*.

7.4. Afirmación como animal

Hay que imaginar la historia del cinismo no como doctrina (muy rudimentaria) sino mucho más como actitud y manera de ser... desde la Antigüedad hasta nuestros días. El alemán Klaus Heinrich escribe un libro sobre el cinismo, *Parmenides und Jona*, donde dice que el cinismo antiguo habría sido la respuesta a la destrucción de la ciudad y la comunidad política de la Antigüedad clásica, una forma de afirmación de sí mismos que ya no encuentra referencia ni apoyo en la estructura política y comunitaria de la vida antigua y entonces busca su marco y su fundamento en la animalidad. Diógenes, con una lámpara encendida a mediodía, buscaba a *un hombre*; no buscaba a un mercader o a un picapedrero, o a un sabio, o a un académico o gladiador o esclavo o geómetra o juez, buscaba a un hombre sin atributos, buscaba un original, sin encontrarlo.

Afirmación de sí mismo como animal: es algo que estaría en el núcleo del cinismo antiguo. Asunto clave del cinismo: el problema de la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad.² ¿Por qué eran llamados *perros*, en griego *kynikós*, de ahí *cínicos*? No importa mucho el origen de la fórmula, sino saber qué valor recibe y cómo funciona. *Bíos kynikós*:

2. Se podría decir que el cinismo reaparece en distintos momentos de la historia. Así, las prácticas ascéticas del cristianismo antiguo se vivían y se plasmaban como testimonio de la verdad misma. Por eso, extrapolando, os franciscanos, como orden mendicante, con su vagabundeo y su despojamiento eran como los cínicos de la cristiandad medieval. Cinismo-cristiano: anti-institucional, opuesto al enriquecimiento y al relajamiento de las costumbres de la Iglesia constituida. A lo largo del siglo XIX serán los movimientos revolucionarios, junto con los devenires-animales que ellos comportan, los que dan lugar a estilos de existencia que rompen y deben romper con las convenciones, los hábitos y los valores de la sociedad. Tales formas de vida deben manifestar directamente la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, otra vida que es la verdadera vida.



- Vida de perro en cuanto carece de pudor, de vergüenza, de respeto humano. Hace en público lo que los perros y otros animales se atreven a hacer, “Si está en la naturaleza, ¿por qué habría de avergonzarnos?”, es lo que dicen.
- Vida de perro por no estar atado a nada y ser indiferente a lo que pueda suceder, porque se conforma con lo que tiene y no muestra otras necesidades que las que puede satisfacer de inmediato.
- Vida de perro porque en cierto modo es una vida que ladra, una vida capaz de combatir, de ladrar contra los enemigos, que sabe distinguir a los buenos de los malos, a los verdaderos de los falsos, a los amos de los enemigos. Vida que sabe experimentar, que sabe poner a prueba y sabe distinguir.
- La vida del cínico es una vida de perro de guardia. Una vida que sabe entregarse para salvar a los demás y salvar la vida de los amos.

Vemos que la vida cínica es la continuación, la prolongación, pero también el paso al límite y la inversión de la verdadera vida (esa vida no disimulada, independiente, recta, soberana). Así, el impudor es la continuación y la inversión escandalosa de la vida no disimulada. Igual, la vida indiferente, que se conforma con lo que encuentra, es la inversión escandalosa de la vida sin mezcla, la vida independiente. Esa vida que ladra, que combate, que sabe distinguir entre el bien y el mal, entre los amigos y los enemigos, los amos y los otros, es la continuación, pero también la inversión escandalosa, violenta, polémica de la vida recta, la vida que obedece a la ley (el *nomos*). La vida de perro de guardia es la continuación y la inversión de la vida dueña de sí mismo, vida soberana. Crates e Hiparquia hacían el amor en público³: si tener relaciones sexuales está inscrito en nuestra naturaleza, ¿cómo puede ser un mal? Por tanto, no se debe disimular.

3. He aquí una paradoja en el interior del cinismo: cínicos que viven en pareja.

7.5. Diógenes animal y Edipo moral

Dión Crisóstomo dice que Diógenes, a propósito de Edipo, decía que éste no había sido muy listo al desentrañar el enigma de la esfinge. ¿Qué es lo que empieza con cuatro patas, más tarde en dos patas y al final en tres? Cualquier hombre habría descubierto la respuesta a ese famoso enigma, dijo Diógenes. Edipo mostró su tontería y necedad e ingenuidad en lo relacionado con su propio incesto. ¿Qué habría debido hacer? Habría debido practicar el precepto délfico del *conócete a ti mismo*. De haberlo hecho, no habría consultado a Tiresias (el adivino) para saber de qué se trataba. No hubiera enviado a Creonte a consultar el oráculo de Delfos: hubiera ido él mismo. Y entonces, al escuchar el Oráculo de Delfos, habría comprendido que se había casado con su madre, que había matado a su padre y que había engendrado hijos con su madre. Y al saber todo eso, ¿qué habría hecho si hubiera sido listo? Habría dicho: pero eso es lo que veo todos los días en mi gallinero y lo que pasa entre los animales, que, en efecto, matan a su padre, se casan con su madre y resultan ser a la vez padres y hermanos de sus hijos, de sus hermanos y hermanas.

Había un modelo natural que Edipo no reconoció porque no fue capaz de conocerse a sí mismo y reencontrar en sí uno de los núcleos de su naturaleza. Dicho de manera más llana: no somos tan distintos a los animales, con quienes compartimos nuestros genes. En el pensamiento antiguo, y aun moderno, la animalidad era el punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Al distinguirse de la animalidad, el ser humano afirmaba y manifestaba su humanidad. Entre los cínicos, a la animalidad se la cargará de un valor positivo y será un modelo material sobre la idea de que el ser humano no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir. Por eso, al ver a un caracol que lleva su casa a cuestas, Diógenes decide vivir de la misma manera y dice a un amigo: “Había acudido a ti para conseguir una vivienda; gracias por haber haberme prometido una; pero la vista de un caracol me dio la idea de un refugio al abrigo del viento en mi barril”. La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, y es una prueba, un ejercicio para sí mismo, un escándalo para los demás.





7.6. Arte moderno: Cinismo actual

El cinismo no es simplemente una figura un poco particular, singular y en definitiva olvidada de la filosofía antigua, sino una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. Porque no arriesgar una afirmación: *Hay un cinismo que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales.* Está presente, particularmente, en la irrupción del arte moderno, con Stravinsky y la *Consagración de la Primavera*, con el arte de Cézanne, Gauguin y Van Gogh. ¡Fin de la música y de la pintura clásica, fin de la representación! ¡Combate contra lo establecido, contra los clichés! Pinturas que escandalizaron a la puritana y bienpensante sociedad londinense hacia 1910: que esas pinturas eran una cochinateda, que ni siquiera un niño o un loco podía pintar tan feo, hubo quien escupiera sobre los cuadros de estos pintores en una exposición de postimpresionistas en Londres a la que asistió Virginia Woolf quien, en cambio, dijo: “¡Qué no son seis manzanas de Cézanne!”

* * *

La vida del artista es algo que aparece en el siglo XVIII y que es completamente singular en la cultura europea. Sin embargo, desde la Antigüedad, se planteó que la vida del artista no puede ser una vida cualquiera. En la época moderna aparece esta idea nueva de que la vida del artista debe constituir, en la forma misma que adopta, cierto testimonio de lo que es el arte en su verdad. El arte se vuelve el vehículo del cinismo: el propio arte (literatura, pintura, música) debe establecer una relación con lo real que ya no es del orden de la ornamentación, de la imitación, sino del orden de la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, depuración, excavación, reducción violenta a lo elemental de la existencia. Baudelaire, Flaubert, Manet... Arte como lugar de brusca irrupción de lo sumergido, el abajo, aquello que, en una cultura, no tiene derecho o, al menos, posibilidad alguna de expresión.

Foucault insiste en el carácter antiplatónico del arte moderno, arte como lugar de irrupción de lo elemental, puesta al desnudo de la existencia. El arte establece entonces con la cultura, las normas sociales, los valores y los cánones estéticos una relación polémica de reducción, rechazo y agre-



sión; es la tendencia que encontramos de Manet a Francis Bacon, de Baudelaire (ver su poema *La carroña*) a Samuel Beckett (*Molloy*) y a William Burroughs (*Almuerzo desnudo*). Desde el siglo XIX, este arte moderno se afirma como un movimiento por el cual, de manera incesante, cada regla postulada, deducida, inducida, a partir de los actos precedentes, resulta rechazada y negada por el acto siguiente. Así por ejemplo el movimiento dadaísta rechaza y niega el surrealismo de André Breton y compañía, que era más una escuela o una doctrina que un movimiento. En toda forma de arte hay una suerte de cinismo permanente con respecto a cualquier arte adquirido: carácter no-aristotélico del arte moderno: rechazo de toda forma ya adquirida. Hay que oponer, al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad bárbara. Aunque no sólo en el arte, es sobre todo en él donde se concentran en nuestro mundo las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender.

7.7. Si nada es verdad, entonces ¿cómo vivir?

Relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia; un problema de vieja data en la cultura occidental. La cuestión del nihilismo no es: si Dios no existe, todo está permitido. Su fórmula, más bien, es un interrogante: si debo enfrentar el hecho de que *nada es verdad*, entonces: ¿cómo vivir? En el corazón de la cultura occidental, nos dice Foucault, hay una dificultad para definir el vínculo entre la inquietud por la verdad y la estética de la existencia. Importa poco la historia de la doctrina, lo que importa es dar cuenta de una historia de las artes de la existencia. El cinismo recuerda que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad.

Séneca elogiando a Demetrio el cínico dice: “Nuestro Demetrio vive no como quien lo ha despreciado todo, sino como quien ha dejado a los demás la posesión de todo”. (Séneca, 2000, v.1., p. 348) Nada que ver con el agitador popular, despojado de ornamento, habla con sencillez. En cambio, el cínico Peregrino convocó a la gente para que lo rodeara e hiciera de su muerte, ¡se quemó vivo!, una fiesta popular. El emperador Juliano en su texto *Contra el cínico Heraclio*, se pregunta si el cinismo:



¿Es una forma de sinrazón, un género de vida indigno y hasta una disposición bestial del alma que niega toda belleza, toda honestidad, toda bondad? La desaparición de toda reverencia hacia los dioses y el descrédito de toda humana prudencia conducen no sólo a pisotear las leyes que llamamos igualmente honor y justicia, sino también aquellas que los dioses han impreso en nuestra alma y que nos han convencido, sin necesidad de aprenderlo, de que existe un ser divino... ¡Desdeñan la muerte según dicen, como si esta sinrazón no afectara a esa gente! (Juliano, 2002, p.40)

Frente a este cinismo ostentoso, ruidoso, agresivo, negador de leyes, tradiciones y reglas, aún sus adversarios más enconados, destacan el valor y los méritos de otro cinismo, medurado, meditado, discreto, sincera y realmente austero, ya fuera el cinismo primitivo que se reconoce en Diógenes o Crates, fuera un cinismo esencial, un cinismo de principios que practicaría uno mismo.

Se trataba, para los cínicos, de dar a los individuos a quienes se formaba una instrucción a la vez intelectual y moral: se trataba de armarlos para la vida, para que pudiesen así afrontar los acontecimientos. Según Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico: “No dejaba de repetir que si se quiere estar preparado para vivir hace falta la razón [*logos*] o bien la cuerda [*brokhos*] para ahorcarse”. O bien la razón que organiza la vida, o bien el lazo con el que uno se cuelga. Demonacte censuraba a la gente que dedica muchos cuidados a su cuerpo pero se descuida a sí misma, como si uno velara por su casa sin preocuparse por quienes la habitan. A uno que le preguntaba si el mundo era esférico o no, respondió Diógenes: “Mucho te inquieta el orden cósmico, pero no te preocupas en absoluto por tu propio desorden interior”. Juliano, en *Contra los cínicos incultos* presenta los dos principios del cinismo: “conócete a ti mismo” y “reevalúa tu moneda”. El primero ya era de Sócrates y nos permite sustituir la falsa moneda de la opinión que tiene uno de sí mismo y que los otros tienen de uno por una verdadera moneda que es la del conocimiento de sí; el segundo principio es sólo de Diógenes y los cínicos.

7.8. Esclavo-amo-instructor Diógenes

Diógenes que viajaba en un barco fue capturado por piratas que lo vendieron como esclavo. “¿Qué sabes hacer?”, le preguntó Jeníades, que quería comprarlo, a Diógenes: “Mandar hombres”. “Pues bien, educarás a mis hijos”. Diógenes entonces les enseñó concentrados de todas las ciencias bajo forma de resúmenes y compendios, con el fin de que las retuvieran con mayor facilidad. La enseñanza se completaba mediante un aprendizaje de la resistencia, cuidado del porte, postura, y la autosuficiencia, les enseñó a cazar. Que fueran capaces de servirse por sí mismos, sin necesidad de sirvientes o esclavos. Un aprendizaje de la independencia. Los cínicos dejaron a un lado la física (propia de los sabios) y la lógica (aristotélica), sólo consideraban la moral, *el lugar ético*. Séneca, sobre Demetrio, se refiere a una encrucijada y dos caminos: el camino duro y difícil de la austeridad, pero que lleva finalmente a la dicha verdadera y estable, y el camino fácil, el del desenfreno y los placeres. En el cinismo mismo hay dos caminos: uno largo, relativamente fácil por el cual se llega a la virtud a través del *logos*, o sea la razón, y un camino corto, difícil, arduo, que asciende directamente hacia la cumbre a costa de muchos obstáculos. Camino del ejercicio, de la ascesis, el camino de la práctica del despojamiento y resistencia.

Las medicaciones propuestas por los cínicos son medicaciones duras. El cínico es un benefactor, aunque fundamentalmente agresivo, y su instrumento principal es la diatriba (crítica violenta e injuriosa). El cínico se pone de pie en medio de la asamblea, en un teatro, en una concentración política o en medio de una fiesta, entonces toma la palabra y ataca. Arremete contra los vicios, combate contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad. Hércules es el modelo privilegiado de los cínicos. Heracles o Hércules, al comenzar su vida, en la encrucijada de los dos caminos, escoge el camino arduo. Hércules tiene que limpiar el mundo y en cierto modo lleva a costas la fealdad y la infamia de la humanidad. Heracles: sufriente y combatiente. El cínico: atleta miserable.





7.9. Pobreza cínica

En cuanto a la vida independiente de los filósofos, ésta asume entre los cínicos la forma de la pobreza. La pobreza no podía ser aceptada así no más por los griegos, que oponían los *primeros* (los *mejores*) frente a la multitud, los *otros*. Para Séneca y los filósofos tradicionales se privilegia al fin la idea de que lo importante no es tener o no tener dinero, sino tener una posición y una actitud respecto al dinero que permiten no dejarse absorber por la atención de esa fortuna, no preocuparse ante la posibilidad de perderla. En cambio, la pobreza cínica es, desde luego, una pobreza concreta, material, física, activa y es indefinida. No se trata de un mero desapego del alma: es un despojamiento de la existencia que se priva de los elementos materiales a los cuales está tradicionalmente ligada y de los que por lo común se cree que depende. Vestimenta y Alimentación mínimas. Máximo de Placer con el Mínimo de Medios. Séneca, que era muy rico, en una de sus cartas a Lucilio, dice que durante algunos días deberías ponerte un sayal (tela basta) y dormir en un colchón de paja, comer lo menos posible: “Te aseguro que te haría bien, no sólo porque te devolvería cierta capacidad de placer —es lo que hacen unos cuantos licenciosos que se abstienen unos días para incrementar sus placeres—, sino también porque te enseñaría a desapegarte”. Ahora bien la pobreza cínica es real. Es además una pobreza activa. La pobreza cínica, real, debe ser una operación que uno hace sobre sí mismo para obtener resultados positivos, coraje, resistencia y tenacidad. No es una aceptación de la pobreza, es una conducta efectiva de pobreza. Por último, es una pobreza indefinida, infinita, una pobreza que sigue buscando sin cesar despojamientos posibles. Es Diógenes botando el pocillo al ver a un niño que toma agua en el cuenco de sus manos.

En el tiempo actual y con la mala fama que tiene la pobreza, ¿quién puede entender las nuevas que pregona el filósofo? En artículo anterior⁴, que Michel Serres señalaba que:

Los colectivos sólo escriben la historia de los mejores, pintan siempre las costumbres de los que viven en las alturas, pero la verdad de nuestra

4. El artículo “En el Tercer Mundo mestizo, de la mano de Alicia”, *Revista Colombiana de Pensamiento Estético e Historia del Arte*. (2), 148



condición yace en los más bajos valles donde la muerte y la miseria trabajan la carne humana. [...]. De ahora en adelante debemos repartir la pobreza [que es algo muy distinto a la indigencia y a la miseria]; hemos de repartir no las riquezas, abundantes, sino la pobreza sobreabundante. [...] Desde hoy la pobreza se vuelve una actitud ética, una necesidad política, el fundamento de la filosofía. (Serres, 2003, pp. 120, 122-123)

E igualmente señalábamos la sospecha del autor francés, frente a autores como Leibniz, Descarte o Husserl, quines:

Nunca tuvieron el coraje, auténticamente filosófico, de saltar un paso que sí dieron cínicos y franciscanos, Diógenes en su tonel y San Francisco muestran más lealtad –ausencia de mentira, legitimidad, por su radicalidad– que Descartes. (Serres, 1991, p. 14)⁵

Serres da una puntada más en esta misma vena cuando escribe en *El Mal propio* (2007) acerca de la estrecha relación que existe entre la propiedad y la polución: Se poluciona para apropiarse, así como de la sopa que uno escupe nadie va a querer tomar:

¿Y si percibir la belleza del mundo –también la de las obras y los cuerpos humanos– consistiera simplemente en quitar de delante de sí los desechos de la apropiación? Descubrir: quitar esta tapa, este diluvio de basura... Kant define lo Bello como desinteresado. Yo lo pretendo desapropiado, desembarazado de inmundicias. Deseo y practico la desposesión del mundo. Descubro también por qué mi lengua conserva, preciosamente, los dos sentidos de la palabra estética: sensación y belleza. La percepción revela, devela, a fuerza de levantar los velos. Nada oculta más las cosas que los desperdicios de la propiedad. Si los quito, develo la belleza del mundo. Sí, la percepción salva el mundo. [...] Extática, ferviente, rara, la desapropiación admira, lúcida, y protege, eficaz. (Serres, 2007)

5. Y la cita continúa: “Mientras no se haya dejado el dinero, llamado equivalente general, que lo procura todo, no se ha abandonado nada. ‘Mientras no se haya dado todo, no se ha dado nada.’ [...] Volver a las cosas mismas exige echar al fuego su camisa y sus zapatos y partir hacia ellas en esta simple condición. De esta miseria nacerá la filosofía”. (Ídem.)



7.10. Esclavitud y humillación

Esta pobreza indefinida eventualmente provoca efectos paradójicos. El cínico arriesga acabar por llevar una vida de fealdad, dependencia y humillación. Entonces se da una valorización paradójica de la suciedad, la fealdad, la miseria hirsuta y desgraciada, y aún de la humillación. Es fácil comprender que esto no se aceptaba fácilmente en sociedades con fuerte arraigo a ideales de belleza en la plástica, en el gesto humano, en las actitudes y el porte de los individuos. Por eso, la esclavitud, a la que se llega en el límite de la pobreza, era aceptada por los cínicos, por Diógenes, de quien se dice venden como esclavo y que al pretender sentarse se le prohíbe y dice entonces: “No importa, los pescados se ponen a la venta tendidos sobre el vientre”; luego se tiende como si fuese un pescado, aceptando así representar el papel de esa mercancía en venta.

La pobreza cínica afronta algo aún más grave que la esclavitud o la mendicidad: la mala reputación, la imagen que uno deja de sí cuando ha sido insultado, despreciado, humillado por los otros, en una sociedad donde las relaciones de honor importaban tanto. Para los cínicos, la práctica sistemática del deshonor es una conducta positiva, con sentido y valor, igual que ocurría entre ciertos grupos religiosos de la India, los Pasupatas. Entre los Pasupatas, el objetivo era la libertad, libre de sufrimientos y de inhibiciones. El cínico busca situaciones humillantes que valen porque ejercitan al cínico para enfrentar las opiniones y creencias adversas, así como las convenciones. Cuando a Diógenes le infringieron un bastonazo en la cabeza, se negó a replicar. No era una cuestión de honor. Dijo entonces: “La próxima vez me pondré un casco”.

Al aceptar la humillación será posible, en cierto modo, invertir la situación y recuperar el control. “Comes como un perro”, le dicen a Diógenes. “Sí, dice éste, pero ustedes también son perros, porque sólo los perros pueden hacer un círculo alrededor de un perro que come”. Un día, al llegar a un banquete, le tiran un hueso, porque es un perro. Diógenes recoge el hueso, se va con él, vuelve y orina a los comensales, como un perro. La diferencia con la humillación cristiana, es que el cristiano renuncia a sí mismo al humillarse, mientras que el cínico, en el momento de interpretar el papel más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. Es



como con el masoquista, que mantiene su orgullo agazapado, mediando las situaciones más humillantes. Según los cínicos, únicamente lo que es del orden de la naturaleza puede ser un principio de conformidad para definir la vida recta. Practican la unión libre, rechazan las convenciones, el matrimonio, la familia; de hecho, la insólita unión de Crates e Hiparquia fue una paradoja dentro del cinismo.

7.11. Militancia por vida otra y mundo otro

La vida soberana que exaltan las filosofías, el cínico, rey irrisorio, la lleva a su extremo y la invierte, la dramatiza en la vida militante, vida de combate y de lucha contra uno mismo y por uno mismo, contra los otros y por los otros. Los estoicos hablan de militancia también, pero en circuito cerrado, y se ejercía bajo la forma de la pequeña secta, del pequeño número selecto. Con los cínicos, se trata de una militancia en medio abierto, en cuanto ataca, no los vicios o la opinión de un individuo en particular, sino sobre todo las convenciones, leyes, instituciones que se apoyan precisamente en los vicios, defectos, debilidades u opiniones de la especie humana. Es así una militancia que quiere cambiar el mundo, mucho más que una militancia que se limite a brindar a sus adeptos los medios de alcanzar una vida dichosa.

En tanto que movimiento por el cual el tema de la verdadera vida llegó a ser principio de la vida otra, de la otra vida, y aspiración a otro mundo, el cinismo constituye el germen de una experiencia ética fundamental en Occidente. A todo lo que le ocurra, el cínico le impondrá la marca de la felicidad y la dicha: “¿Y qué me falta entonces? ¿No carezco acaso de pesar y temor, no soy acaso libre? ¿Alguno de vosotros me ha visto con el semblante triste? ¿Quién, al verme, no cree ver a su rey y amo?” De acuerdo a Epicteto, los cínicos deben evitar un exceso de miseria, de suciedad, de fealdad, pues la verdad debe atraer, debe servir para persuadir, en tanto que la suciedad, la fealdad y el hedor (excesivo mal olor) repelen. Según Epicteto, Diógenes iba siempre rebosante de salud, y sólo su cuerpo bastaba para atraer la atención de la multitud. Con la divisa del máximo placer con un mínimo de medios, el cínico practicaba una forma de alimentación reducida. Esto es justo contrario a los planteamientos que posteriormente haría el cristianismo, en donde el límite sería la reducción de todos los



placeres, a fin de que ni la alimentación ni la bebida provoquen jamás, por sí mismas, ninguna forma de placer.

8. El pliegue de Foucault según Deleuze

En una entrevista que aparece en el libro *Conversaciones*, a propósito de Foucault dice Deleuze que; “A partir de *La voluntad de saber* a Foucault le incomoda mucho la impresión de estar quedándose prisionero de las relaciones de poder”, y se pregunta si es que acaso estamos condenados a un cara a cara con el poder, tanto si se ejerce como si se padece. Sólo al final de su vida Foucault dio una respuesta. Al fin y al cabo, la lucha es con la propia sombra, así que:

Rebasar el poder, ello significaría plegar la fuerza, conseguir que se afecte a sí misma en lugar de afectar a otras fuerzas: un “pliegue”, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Hay que “doblar” la relación de fuerzas mediante una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder. Esto es, según Foucault, lo que inventaron los griegos. Ya no se trata, como en el caso del saber, de formas determinadas o, como en el caso del poder, de reglas coactivas: se trata de reglas facultativas que producen la existencia como obra de arte, reglas éticas y estéticas que constituyen modos de existencia o estilos de vida (de los que incluso el suicidio forma parte). (...)

Un proceso de subjetivación, es decir, la producción de un modo de existencia, no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad. La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la “persona”: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...). Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal. Es una dimensión específica sin la cual no sería posible superar el saber ni resistir al poder. Foucault analiza entonces los modos de existencia griegos, cristianos, el modo como se introducen en los saberes y alcanzan compromisos con los poderes. Pero su naturaleza es en el fondo otra. Por



ejemplo, la Iglesia como poder pastoral no deja de intentar conquistar los modos de existencia cristianos, modos que a su vez no dejan de cuestionar el poder de la Iglesia, incluso antes de la Reforma. Y, de acuerdo con su método, lo que esencialmente le interesa a Foucault no es retornar a los griegos, lo que le interesa somos nosotros aquí y ahora: cuáles son nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación... ¿tenemos algún modo de constituirnos como “sí mismo” y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente “artísticos”, más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello (ya que, en cierto modo, en ello nos jugamos la muerte y la vida)? (Deleuze, pp. 84-85)

La ética es distinta de la moral. La moral implica un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consiste en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (Dios, la Ley, la Soberanía, etc.). Ética: conjunto de reglas facultativas (opcionales) que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica.

Hoy día, acaso, la vida y la palabra de aquel remoto, y cercano, cínico antiguo están expresadas en la voz del poeta que está dispuesto a borrarse, a desaparecer para cantar, que “Desea la metamorfosis” (Rilke, Sonatas a Orfeo), en la voz del poeta de Zacatecas Ramón López Velarde cuando dice:

*Soy el mendigo cósmico
 y mi inopia es la suma
 de todos los voraces ayunos pordioseros.*



Bibliografía

- Deleuze, G. (1999) *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, España: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1991) *Saber y verdad*, Madrid, España: La Piqueta.
- Foucault, M (2008) *El orden del discurso*. Barcelona, España: Tusquets.
- Foucault, M (2010) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Juliano (2008) *Discursos VI-XII*. Madrid, España: Gredos
- Nietzsche, F. (1995) *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza
- Platón (1985) *Diálogos I*. Madrid, España: Gredos.
- Séneca (2000) *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, España: Gredos.
- Serres, M. (2003) *El Incandescente*. Paris, France: Le Pommier.
- Sloterdijk, P. (2000) *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia, España: Pre-Textos.



Calle 59A No. 63-20, Autopista Norte,
Campus El Volador, Bloque 43, oficina. 419

Conmutador: (57-4) 430 9000 Ext. 46218 Fax: (57-4) 260 44 51

Correo electrónico: redestetica_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América