

Michel Onfray y el kinismo

Santiago Vargas Oliva. Universidad de Almería

1. Introducción

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

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

Estas mismas características son perfectamente apreciables en la figura del filósofo contemporáneo francés Michel Onfray, reconocido –y apasionado– estudioso

de Diógenes y los cínicos. Onfray ha fundado una Universidad Popular para contrarrestar la educación institucionalizada, ha elaborado una *Contrahistoria* de la filosofía con el fin de crear un discurso alternativo al ofrecido por la institución del pensamiento, y su presencia en los medios va encaminada a denunciar los defectos sociales y hegemónicos del sistema actual. El filósofo francés es un ejemplo de esa hibridación entre lo antiguo y lo moderno; además, su discurso, tanto hablado como escrito, posee la tan necesaria cualidad de ser refrescante, diferente e inspirador. Por todo ello, es una figura a la que merece la pena dar el debido relieve, sobre todo si lo hacemos desde la perspectiva de Diógenes de Sinope y la antigua filosofía cínica.

2. El redimensionamiento onfraiano de la obra de arte

Mientras que Michel Onfray ha escrito decenas de obras, de los antiguos cínicos no se conserva ninguna. Su corpus queda reducido a los dichos y hechos que otros les atribuyen y que ellos protagonizaban con un comportamiento irreverente. Comencemos, pues, por comprender la redimensión que Onfray efectúa del quehacer cínico, en especial de la anécdota. A su juicio, Marcel Duchamp¹, con su *Fountain* (1917), “dio el golpe de gracia al crimen nietzscheano” perpetrado sobre la dicotomía bueno/malo y, por ende, bello/feo. El dadaísmo proponía dos hechos realmente revolucionarios e innovadores en la historia del arte: primero, la necesaria connivencia autor-espectador en la formación conjunta de la obra de arte; segundo, la desaparición de la taxonomía de materiales nobles/innobles (*Fuerza* 139), la llamada revolución del *ready-made*². Estas dos premisas (comunicación autor-espectador y muerte del arte aristocrático e institucionalizado) permiten al francés recibir el comportamiento kínico artísticamente, estéticamente, como si de una obra pictórica o escultórica se tratase.

Las anécdotas cínicas –las historietas que conservamos– son la obra de arte; esos

¹ Artista francés (1887-1968) del movimiento dadaísta. Según los dadaístas, como explica Ramírez en su *Historia del arte contemporáneo*, “el espectador completa la obra de arte con su mirada o con su eventual manipulación, el arte lo hacemos todos” (Ramírez 2006: 237). En 1917 Duchamp presentó su *Fountain* –en español *Fuente* o *Urinario*– ante un jurado de un concurso de arte que ganó. De ese modo rompió conceptualmente con el arte de lo bello.

² Se denomina *ready-made* al arte realizado con objetos o materiales que no se consideran artísticos. Uno de sus pioneros es el citado Marcel Duchamp.

gestos escenificados por los cínicos “proporcionan un soporte a algo que las excede: se trata de «una transmisión de códigos»” que debemos “descifrar y leer” (*Fuerza* 154-155). Así pues, Onfray nos propone una estética *kínica* donde el cuerpo actúa como material y que tiene como propósito alabar el cuerpo. Porque este se convierte, a través de la anécdota kínica, en una grandísima obra de arte cuya actitud podemos cultivar y en un medio para expresar significados. El cuerpo como obra de arte ejerce de ‘antídoto’ del idealizado arte de lo bello. La relación con la *performance* es evidente:

El cínico actúa como un comediante ontológico y sabe que la gente entenderá su puesta en escena. [...] La apuesta de la ironía da por sentada la inteligencia del espectador: ya aquí el observador crea el cuadro (cínico). La mitad del trabajo de elaboración del sentido la lleva a cabo el tercero que asiste a la escena. Y además –revolución de los soportes a su manera–, la escena filosófica sale de la Escuela, del lugar cerrado, enclaustrada en sí misma, esotérica, para abrirse al mundo: fuera, en público, la filosofía se practica de forma exotérica. (*Fuerza* 156)

El redimensionamiento de la anécdota convierte al cuerpo en soporte³ de la obra de arte, que sirvió a los cínicos “para teatralizar el pensamiento y escenificar las ideas” (*Fuerza* 156). Sigue en esto a Peter Sloterdijk, quien en su *Crítica de la razón kínica* había llegado a la clara conclusión de que Diógenes “desarrollaba un materialismo pantomímico” (Sloterdijk 2003: 178).

Esta nueva magnitud que convierte la expresión corporal en materia artística inmanente supone que la citada expresión artística, como todas, utiliza unos códigos que se hace necesario descifrar, y ahí entra en juego el lector/espectador de la anécdota, que en este caso es la obra de arte. Con sus escenificaciones, como un comediógrafo que busca las risas entre su público, Diógenes buscaba causar efecto entre los asistentes mediante sus pantomimas satíricas y contestatarias. Con ellas buscaba receptores que fueran capaces de comprender lo que decía, pues muchas requerían de cierta inteligencia. Si no, ¿cómo se interpretaría a un hombre que porta un candil y se pasea por la plaza de la ciudad buscando hombres? (D.L. VI 41).

³ El soporte es la base material sobre la que se realiza la obra de arte, la expresión artística. Para Onfray, como para Nietzsche, el cuerpo es el mejor soporte y la vida es la expresión artística. Sobre esta teoría, Onfray construyó su gran escrito *La escultura de sí*.

3. *El kinismo de Michel Onfray a partir de las anécdotas diogénicas*

Diógenes fue entonces mi maestro, por lo menos un maestro que se niega a ser considerado como tal. Yo envidiaba esa vida sin cadenas, sin límites, esa existencia libre de un hombre que no manda y que sobre todo no quiere alguien que lo mande... se propone llevar adelante la vida libre de un filósofo libre. (FCP 10)

Es muy notable el hecho de que, de sus casi ochenta obras publicadas, el retrato de los cínicos apareciera pronto, en segundo lugar. Comenzó su andadura en la filosofía, por así decirlo, escribiendo en *Cinismos* sobre estos harapientos héroes transgresores, y la referencia a estos filósofos en obras posteriores ha sido bastante habitual. Las virtudes que elogia en ellos no son pocas, y concuerdan con su concepción filosófica: una vida acorde con los actos, autonomía e independencia, nominalismo, exaltación del placer y crítica del poder, entre otros. Decantarse por unos elementos del movimiento filosófico desechando otros que hayan podido observar diversos autores le permitirá poner de relieve, siempre desde la más impoluta cohesión, su sistema filosófico hedonista y su postura libertaria y postanarquista.

La anécdota en Diógenes y sus compañeros cumple con aquello que, según Onfray, se le debe pedir a una obra de arte: “generar sentido” (*Antimanual* 84). El resto depende de la participación relevante del espectador como decodificador de esa voluntad estética y comunicativa. Veamos, a continuación, el análisis semántico de los pequeños teatros satíricos que interpretaron estos vagabundos. Con el fin de organizar los contenidos, propongo una ordenación en tres apartados, cuyo hilo conductor sean las propias anécdotas narradas por Diógenes Laercio y otras fuentes antiguas, ya que estas son el elemento distintivo y propio de la expresión filosófica kínica.

La propuesta de *Contrahistoria* del filósofo francés gira –en contraposición al idealismo– en torno a pensamientos inmanentes asociados al festejo del cuerpo y sus posibilidades, algo que también valora en la escuela del kinismo. Por eso mismo, el primero de los tres apartados irá destinado a aquellas anécdotas asociadas al cuerpo y al hedonismo (§ 4). El segundo contendrá aquellas anécdotas en las que se observa

una actitud contestataria del poder, las instituciones y las convenciones sociales (§ 5). Por último, la tercera sección estará dedicada a la acción neokínica (§ 6) que pone en marcha Onfray a través de la búsqueda de espacios o escenarios donde comunicar. En otras palabras, si la anécdota kínica es una propuesta teatral cuyo escenario es el ágora, los “nuevos cínicos” (como Onfray los llama) deben buscar nuevos escenarios donde denunciar las quimeras de la sociedad posmoderna.

4. *Hedonismo, cuerpo e inmanencia*

4.1. *Bíos kynikós*

Conforme a la metodología peripatética de estudio de la obra en relación con la biografía del autor, “al filósofo se le exigía una plena concordancia entre la obra y su existencia” (Pérez Cortés 2004: 79). También Onfray valora en los cínicos la total coherencia entre sus prédicas y sus actitudes y, por tanto, para él son filósofos por excelencia. La equivalencia entre su profesor Lucien Jerphagnon, Diógenes y los cínicos, así como los epicúreos y los cirenaicos, es absoluta en el prólogo de *Cinismos*. En ese mismo escrito nuestro autor se formula la gran pregunta “¿quién es filósofo?”, y resuelve que filósofo “no es el triturador de conceptos” de nuestros días –y de otros no tan cercanos–, sino “aquel que, en la sencillez y hasta en la indigencia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento” (*Cinismos* 69). Se trata de comprender la filosofía de forma antigua; la forma moderna no pide esa coherencia vital. Por ello se hace necesario, en palabras del propio Onfray, “evitar ese doble escollo ... el filósofo lo es veinticuatro horas al día” (*Fuerza* 68); “cuesta imaginar a Epicuro siendo epicúreo entre las nueve y las doce del día, retomando su acción después del almuerzo e interrumpiéndose a las seis de la tarde” (*Comunidad* 119). Los del triángulo subversivo⁴, en concreto, son filósofos cuya vida es consustancial a sus reflexiones; a diferencia de Heidegger, existencialista de día, nazi de noche o viceversa: “el filósofo lo es veinticuatro horas al día, incluso cuando hace la lista de la lavandería antes de retomar el argumento habitual...” (*Fuerza* 68).

⁴ El “triángulo subversivo”, como lo llama él, incluye al propio Diógenes, a Antístenes y a Aristipo el cirenaico. Mantienen una común actitud antiplatónica y de rechazo del idealismo (*Contrahistoria* 132).

4.2. Hedonismo

Diógenes de Sinope saciaba sus necesidades más básicas e instintivas en plena ágora. El onanismo exhibicionista del maestro era absolutamente descarado; mientras se masturbaba a la vista de todos, se jactaba de ello diciendo “¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!” (D.L. VI 46 = Dióg., fr. 147 Giannantoni)⁵. Cuenta Diógenes Laercio que “acostumbraba a realizar en público tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita”, y cuando le reprochaban su actitud se defendía diciendo “que si comer no es malo, tampoco lo es en el ágora” (D.L. VI 69 = Dióg., fr. 147 Giann.). Por “las cosas de Afrodita” se puede entender el acto sexual; al menos, eso nos da a entender el biógrafo. Esa puesta en escena tan radical obligaba a los demás en convertirse en *voyeurs*; sin duda ese era su objetivo, manifestar que no mostraba ningún respeto por aquel centro político que tanto significaba para sus observadores; de todos modos, de la transgresión social y política nos ocuparemos más tarde. Crates, discípulo aventajado de Diógenes, e Hiparquía, con quien estaba unido en un inusual matrimonio⁶, copulaban en público sin ningún problema. Estos dos tuvieron un hijo llamado Pasicles; cierto día, “cuando salió del servicio militar, (Crates) lo condujo a la habitación de una prostituta, y le dijo que ésa era la boda que le disponía su padre” (D.L. VI 88 = Crat., fr. 19 Giann.); con ello, su viejo padre le mostró la poca deferencia que mostraba por la institución matrimonial; aunque de ello también hablaremos después. Según parece, los Perros filosóficos eran bastante aficionados a frecuentar lugares de alterne; cuenta Plutarco que las visitas de Diógenes al prostíbulo no eran, ni mucho menos, aisladas (Plutarco, *Sobre la educación de los hijos*, 7, 5c = Dióg., fr. 398 Giann.). El ascetismo kínico, que tanto alabaron los cristianos, no era para nada algo que tuviera que ver con la castidad, como hemos podido apreciar en las anteriores anécdotas. El debate que se plantea aquí ya ha sido tratado en otros espacios literarios: ¿ascetismo o

⁵ Véase, además, Dión Crisóstomo, *Discursos* VI, 18. [N.B. Citaremos la obra de Diógenes Laercio a través de la traducción de García Gual (1987). Entre paréntesis indicaremos la numeración que cada testimonio presenta en la edición de Giannantoni (1990)].

⁶ Crates, mucho mayor que ella, intentó convencerla (obligado por los padres de ella) de que no lo amara, pero ella amenazó a sus padres con suicidarse si no accedían a la unión. Vivieron en la indigencia, ambos desposeídos de todo bien material, contentándose con lo básico y con los cuerpos del uno y la otra (D.L. VI 96-97).

hedonismo? Branham hace la siguiente consideración:

Ejerce una autoridad (Diógenes) que va mucho más allá de la de alguien que aboga por el ascetismo o el hedonismo, y en cualquier caso no podemos recurrir a criterio alguno para separar al verdadero Diógenes del falso, pues cualquier criterio al que nos atengamos implicará una interpretación de las tradiciones disponibles. (Branham 2000: 125)

Diferente es el caso de otros filósofos considerados miembros de la escuela, como Bión de Borístenes (335-245 a.e.c.)⁷, que ha sido catalogado como un “cínico hedonizante” (Branham y Goulet-Cazé 2000: 24). También Carlos García Gual, que en su estudio de los cínicos ofrece un inventario de otros muchos personajes que abrazaron las ideas del *kynismós*, al referirse al mismo Bión, a Menipo de Gádara (1.^a mitad del s. III a.e.c.), Meleagro de Gádara (135-50 a.e.c.) o Leónidas de Tarento (s. III a.e.c.), dice que practicaron cierto “hedonismo fácil” (*Secta* 49). No cabe duda de que, *a priori*, la actitud sexual de la que hicieron gala Diógenes o el matrimonio Hiparquia-Crates (*kynogamía*) sería catalogada como depravada o excesiva. Por su parte, Heinrich Niehues-Pröbsting, a propósito de la recepción moderna del cinismo en relación con el hedonismo, observa que para una persona que tome como actitud vital la búsqueda del placer, el kinismo no pasa de ser “una mínima y tosca satisfacción de las necesidades” (Niehues-Pröbsting 2000: 439)⁸. Puede que perseguir prostitutas y mantener relaciones consigo mismo en mitad de un tumulto de personas pueda parecer “tosco”; sin embargo, forma parte de esa retórica de la pantomima que busca crear significados con independencia de que ese acto sea bello a la vista. En cualquier caso, como se aprecia, la discusión sobre el carácter hedonista de estos filósofos no es un debate, ni mucho menos, inédito.

Voviendo a Onfray, es mucho más directo: “el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renuncia. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo” (*Cinismos* 62). Su apropiación del deseo es total; directamente decanta la balanza hacia uno de los dos lados y les coloca el apelativo de *hedonistas* sin vacilar. En realidad, todos los

⁷ La fuente principal sobre Bión de Borístenes es, de nuevo, Diógenes Laercio (IV 46-58); v. una reseña de lo esencial de su vida en Branham-Goulet-Cazé (2000: 502-503).

⁸ Niehues-Pröbsting está hablando, en ese pasaje, de la recepción de Wieland (1733-1813), que publicó en 1770 *Sócrates mainomenos o los diálogos de Diógenes de Sinope*, una obra dedicada a ensalzar los valores de la independencia presentes en la figura del sabio de Sinope.

autores que rescata para su *Contrahistoria* son, de una forma o de otra, hedonistas, aduladores del cuerpo, y los kíncicos entran para él dentro de esa lista. Los adora –a Diógenes en particular, al que considera un maestro– y guían su lectura. Asimismo, toda su cosmovisión viene determinada por su sistema hedonista y, por ende, también por su lectura de las anécdotas.

Otro punto de vista interesante lo ofrece María Daraki. Para la autora, el kinismo es “un elogio de las necesidades básicas y del *métron*” (Daraki 1996: 12). Quedémonos con esa lectura y, sobre todo, con la última palabra de la cita: *métron*, porque representa el núcleo de la “apropiación” hedonista que hace Onfray de la actitud sexual kínica. Pero hagamos algunas matizaciones. En primer lugar, nada tiene que ver alimentarse para sobrevivir –como lo hace cualquier animal– con los grandes banquetes que se daban ricos y gobernantes. En segundo lugar, considero el sexo entre las necesidades básicas, como ya lo hicieron muchos antropólogos⁹, de ninguna manera homologable a la dependencia sentimental que los kíncicos rechazaron y de la que posteriormente nos ocuparemos.¹⁰ Puede ser que “el sabio no permite que el deseo lo aliene; antes bien, lo encauza a través del placer” (*Cinismos* 62). O bien es una forma bastante locuaz de llegar a la excelsa meta que tanto buscaban: la naturaleza, la animalidad. Mantener sexo en la plaza pública es una actitud propia del perro, al igual que comer y defecar o miccionar allí¹¹. Para el más impúdico de los animales el foro no representa algo especial, es una convención cultural humana.

Puede ser de gran interés observar cómo Onfray, dentro de su exposición sobre los sabios, articula el hedonismo que en ellos ve con la ascesis y el desapego. Y aquí es donde toma un valor relevante la aportación de Daraki: satisfacer sin caer en la necesidad alienante, sin anhelar alguien o algo –otra persona o el sexo– de tal manera que perdamos la autonomía, la individualidad o la razón. Ante una necesidad instintiva, “Diógenes lo satisfacía (dicho deseo) a fin de no dejarse esclavizar por él y

⁹ Sobre las necesidades en el ser humano, el antropólogo norteamericano Abraham Maslow publicó la teoría más aceptada y, de hecho, utilizada en cualquier disciplina de estudio (desde el *marketing* a la antropología). En su artículo “Una teoría de la motivación humana”, de 1943, propuso que el sexo ha de ser estudiado como “una necesidad puramente fisiológica”.

¹⁰ Como explicaba el mismo Maslow (1943), “Una cosa que se debe enfatizar en este punto es que el amor no es sinónimo de sexo”.

¹¹ Una de las más graciosas anécdotas sobre Diógenes de Sinope cuenta que, durante un banquete, unos comensales que allí se encontraban le arrojaron unos huesos en señal de burla, llamándolo *perro*. Como reacción, el sinopense levantó la pierna y les orinó encima, tal como haría un perro (D.L. VI 46 = Dióg., fr. 146 Giann.).

de conservar libre el espíritu” (*Cinismos* 62), y así mantener su autonomía. La relación maniqueísta que se tiende a establecer entre ascesis y hedonismo es, para él, una farsa: “el hedonismo supone la ascesis, la exige” (*Contrahistoria* 136); supone el entrenamiento de la autonomía y una forma de canalizar la potencia sexual. Sobre este aspecto, la autonomía, pasamos a hablar en el siguiente apartado.

4.3. Autonomía e independencia

A lo largo de este apartado abarcaremos tres aspectos diferentes de la búsqueda kínica de la autonomía: primero, una aproximación al concepto; segundo, la apropiación libertaria de Onfray; por último, la intervención directa contra el consumismo occidental contemporáneo a partir de la figura de los antiguos.

Cuenta Laercio que Diógenes de Sinope, “observando a un ratón que corría de arriba abajo ... sin anhelar ninguna de las cosas que pasan por deseables”, abrazó su estilo de vida autónoma (D.L. VI 22 = Dióg., fr. 172 Giann.). El retrato que traza el biógrafo habla por sí solo: entre otras actividades, vivió en un tonel, dobló el manto para no usar otra prenda más, dormía también sobre el mismo manto, comía en la calle, mendigaba y bebía con las manos. Su ascesis material ha sido alabada por no pocos intelectuales, como el ilustrado Denis Diderot. Pero volvamos a Diógenes. Junto a ese ratón que paseaba despreocupado por el hecho de no poseer bienes materiales algunos, encontramos a un niño. Diógenes sólo portaba en su zurrón una colodra para beber agua y un plato para la comida; no obstante, acabó desprendiéndose de ellos, pues vio a un muchacho que bebía con las manos y sujetaba la comida con el pan; no quiso ser menos en cuanto a independencia y también se desprendió de esos objetos (D.L. VI 37). El maestro se mostraba como el más pretencioso y nadie podía superarlo en sus ansias de libertad; como explica García Gual, “Diógenes se ha desprendido de las preocupaciones cotidianas que hacen a los hombres distintos a los animales, y con ello se ufana de conseguir la independencia y la libertad” (1987: 13).

La valoración de Michel Onfray respecto del innegociable principio de la autonomía tiene que ver con este elogio de las necesidades básicas: sexo y alimentación, en su justa medida fisiológica. El *métron* no admite la ostentación ni el

lujo; se trata de vivir con lo que la naturaleza nos dé. En este sentido, el rechazo de lo superfluo es una alabanza de la independencia, puntal clave del pensamiento cínico. Onfray equipara este rechazo con el hedonismo: es bueno en la medida en que sea “una progresión hacia la felicidad ... una teleología de la liberación” (*Cinismos* 65). Así es como Onfray conecta ambas anécdotas: hilvana un discurso muy claro que le permite apropiarse de los antiguos cínicos. Además, se muestra siempre audaz al encomiar la austeridad de su pensamiento, lo cual se debe a que el ascetismo también fue interpretado en otro tiempo como síntoma de una (antihistórica) devoción cristiana de Diógenes. Onfray, por eso, siempre lo asocia a la liberación personal, para diferenciar esa lectura del ascetismo cristiano que conduce a Dios.

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

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

A los participantes en los movimientos sociales anticapitalistas de los últimos

años se les han endosado epítetos como *perroflautas*, piojosos, sucios o insalubres¹². El lenguaje no es inocente, y responde, como creador y reproductor de conciencia, a la conciencia dominante. En el mundo posmoderno, una subcultura es rechazada mientras no es absorbida por los mercados para su distribución; al entrar en la tienda de cualquier multinacional se pueden observar estantes dedicados a ropa *hip-hop*, *heavy*, camisetas de *Nirvana*, pantalones *cagaos*, etc. En referencia a la contracultura de Diógenes, Onfray establece una correspondencia entre la tendencia anticonsumista y el quehacer kínico: “el comportamiento cínico vuelve inútil la lógica mercantil, ataca al comercio e invita a limitar la circulación de las riquezas y, por lo tanto, el enriquecimiento de los ricos” (*Cinismos* 46).

Citando aquella frase tan conocida del sabio de Sinope, “el amor al dinero es la patria de todos los males” (D.L. VI 50 = Dióg., fr. 228 Giann.). En la misma línea, Onfray considera que “el desapego es algo necesario para el filósofo” (*Cinismos* 179), pues de él depende su independencia. Por su concepción defensiva del hedonismo, los placeres quedan divididos en dos parcelas: los del tener y los del ser (*Contrahistoria* 139). Los primeros están asociados al mercado, a lo superfluo y al ansia de poseer; los segundos, a un entrenamiento que busca, siempre, la construcción autónoma de la persona.

4.4. Nominalismo

Si hay un personaje con el que Diógenes mantiene una férrea disputa intelectual en las numerosas anécdotas que de él se cuentan, ese es Platón (427-347 a.e.c.); así lo avalan las anécdotas transmitidas por Diógenes Laercio que conciernen a ambos. Cierta día, en la polis ateniense, el fundador de la Academia hablaba, como casi siempre, de conceptos. En esta ocasión buscaba una definición lo más precisa posible de qué es un hombre; concluyó que este era un “bípedo implume”. Diógenes el Perro, que andaba por allí, cogió un gallo, lo desplumó, lo colocó allí, en medio de quienes seguían la conferencia, y añadió: “He aquí el hombre de Platón” (D.L. VI 40 =

¹² Sería objeto de un estudio interesante ver cómo en la época postindustrial del consumo (incluso antes) se tiende a asociar a aquellos que no aceptan la lógica mercantil con la suciedad. En algunos debates interesantes sobre los Perros, se ha concluido que solo ese factor puede tener algo de lógica, por esa curiosidad terminológica que supone que se le dé al trastorno de acumular basura el nombre del maestro Diógenes.

Dióg., fr. 63 Giann.)¹³. Es fácil imaginar que todo el mundo río a carcajadas. A raíz de esta popular anécdota del gallo, algunos pensadores –entre ellos Onfray– han observado un nominalismo¹⁴ patente en su pensamiento.

La centralidad del nominalismo en el pensamiento kínico no es exclusiva de Onfray. De hecho, él se apoya en Jean-Paul Dumont (1989), a quien cita en *Cinismos*. Dumont había tomado este mismo episodio del gallo para establecer que los kíncos fueron filósofos nominalistas. El debate está servido. Otras muchas escenas podrían darle la razón: en otra ocasión, Platón hablaba sobre el mundo de las Ideas; Diógenes, que lo escuchaba atentamente, no pudo resistirse a manifestarle –con irónica modestia– su imposibilidad para ver la Idea de mesa y la de vaso, mientras que la mesa y el vaso sí podía verlos (D.L. VI 53 = Dióg., fr. 62 Giann.). Otra fantástica anécdota es aquella, ya mencionada, que muestra a Diógenes portando un candil en mitad de la plaza pública –en pleno día– con el fin de encontrar a un hombre. Diógenes no veía al hombre, sólo veía hombres singulares, únicos, diferentes y siempre deficientes en relación con su exigente concepto de “hombre”. Algunos ejemplos en la misma línea de Dumont (y del propio Onfray) son, por ejemplo, el escritor anarquista Ángel Cappelletti, que califica la actitud kínica de “nominalismo radical” (1990: 60), o Fallas López (1999), cuyo artículo marcha en esa misma dirección. Asimismo, Porter (2000), en su ensayo dedicado al estoico Aristón de Quíos (s. III a.e.c.)¹⁵, alega que este se aproximó a sus antecesores kíncos: Antístenes argumentaba a menudo, “con criterio nominalista, que las definiciones de esencias singulares sólo afectan a cualidades intangibles (por ejemplo, la condición de caballo), pero no a la cosa en sí (por ejemplo, este caballo que yo veo con mis ojos)”, y una tendencia similar mostró también Diógenes (Porter 2000: 243). Con todo, el acuerdo o no en la caracterización del kínico como nominalista es variado; sin ir más

¹³ Platón se vio obligado a completar su definición añadiendo: “y de uñas planas”.

¹⁴ En filosofía, el nominalismo afirma que sólo existen los particulares (y quizá las colecciones de particulares). Es una doctrina metafísica general, que niega la existencia de todos los objetos abstractos. Aparece en oposición al platonismo (Audi 2004, s.v. nominalismo). Asimismo, Onfray es defensor de esta postura práctica, quizá por influencia estructuralista: Los estructuralistas han defendido análogos de algunas de las posiciones tradicionales acerca de los universales, como el realismo y el nominalismo (Audi 2004, s.v. estructuralismo). Por otro lado, creo (como explicaré después) que Onfray practica un nominalismo constructivo. Retomando la definición del *Diccionario Akal de filosofía* (Audi 2004), el “nominalismo constructivo” opera como un lenguaje en desarrollo siempre abierto a la introducción de nuevos términos y categorías sin apelar a ficciones convenientes (Audi 2004, s.v. nominalismo constructivo).

¹⁵ Discípulo de Zenón, que a su vez lo fue de Crates el Kínico.

lejos, Marie-Odile Goulet-Cazé rebatió la postura de Dumont (Flores-Júnior 2011: 174).

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

La lectura nominalista de los perros atenienses es profusa, como hemos visto. Asimismo, no creo que este sea un rasgo de apropiación de su recepción: las razones que Diógenes da a Onfray para convertirlo en un arma arrojadiza contra el idealismo están más que justificadas; de hecho, el Cínico ya supuso un quebradero de cabeza para el maestro de lo ideal en el s. IV: “de forma negativa, el cinismo es un antiplatonismo: de forma positiva, un perspectivismo nominalista” (*Fuerza* 155).

Caer en el idealismo es una cuestión que preocupa mucho a Michel Onfray; siempre anda con pies de plomo a la hora de agrupar conceptos y categorías. Él se denomina tajantemente, como hemos visto, un *nominalista*. Antes de caer en abstracciones fundadas, prefiere poner en marcha un ejercicio creativo de introducción de nuevos conceptos y categorías. Dentro de la filosofía, este pensamiento y acción teórica es denominado *nominalismo constructivo*.

4.5. Materialismo

Afirmaba Diógenes que, “según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura, pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos” (D.L. VI 73 = Dióg., fr. 132 Giann.). De lo cual se extrae una clara concepción materialista atomista; cualquiera de las anécdotas seleccionadas en el epígrafe anterior podríamos traerlas a colación en este, dedicado al materialismo. Onfray ve en los kínicos, como no podía ser de otra manera, una

clara tendencia a esa cosmovisión: “el nominalismo cínico también es materialismo...” (*Cinismos* 100). La concepción atomista onfraiana de la existencia queda más que patente, quizás cada vez más, en cada línea que escribe. Sin ir más lejos, una el *Tratado de ateología*, una de sus obras más celebradas, podemos leer:

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

El proceso crítico es el mismo en el que se basa la obra anteriormente citada: nominalismo y materialismo constituyen una estrategia de combate contra el idealismo, base del judeocristianismo. La religión idealista y monoteísta, como ya dedujo Nietzsche, es una doctrina de depreciación de la vida, de rechazo del cuerpo y de lo sensual. La propuesta de Onfray favorece lo real, el cuerpo es el núcleo. En ese sentido, Sloterdijk, igual que el filósofo francés, observa que, sobre todo, la propuesta de acción crítica (mediante la teatralidad y la pantomima pública, la anécdota) es una forma de reacción práctica que aglutina esa visión atómica:

El quinismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico... (Sloterdijk 2003: 178) El materialismo ocurrente no se satisface con palabras, sino que pasa al terreno de la argumentación material que rehabilita al cuerpo. (*ibid.* 181)

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

5. *La performance como crítica institucional*

Uno de los lugares comunes donde coinciden los estudiosos del kinismo antiguo es en la enérgica crítica que estos realizan de la sociedad, la política y las leyes;

sintetizando, de lo cultural. Diógenes era antiprometeico¹⁶: no “hacía ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad” (D.L. VI 71 = Dióg., fr. 291 Giann.). En un rechazo total de la cultura y sus avances, los kínicos se negaron a utilizar el fuego y a escribir, que son dos grandes progresos de la civilización; según una de las versiones de su muerte, el sabio falleció de indigestión al intentar tragarse un pulpo crudo (D.L. VI 76 = Dióg., fr. 94 Giann.). El fuego era el emblema de Prometeo y de la cultura, de la civilización; Diógenes quiso renunciar a él. En cuanto a la escritura, Daraki explica que los kínicos se negaron a escribir porque rechazaron los avances del ser humano civilizado (Daraki 1996: 13)¹⁷.

¿Qué propusieron estos filósofos en su crítica de la cultura y la sociedad? Para García Gual reflejan en sus formas un “modo de rebelión cultural”, puesto en marcha a través de una “provocativa renuncia a toda actividad cívica y política” que “sintoniza con nuestras propias inquietudes” (García Gual 1987: 2-3). Aunque las formas y doctrinas destinadas a rechazar los valores dominantes son muchas, para explicar esta cuestión podemos acudir aquí a tres de ellas (*anticultura*, *contracultura* y *filosofía underground*) y posteriormente ver de qué manera lo expone Onfray. Esta división tripartita es una forma de aproximación a tres teorías interesantes sobre el quehacer crítico:

a) La visión *anticultural* propone la negación de toda civilización y la vuelta y huida radical a la naturaleza (*phýsis*). Esta postura, por tanto, edifica sus esquemas a partir de la negación de aquellos otros imperantes en una polis griega tradicional: Atenas. Sin ir más lejos, el patriotismo ateniense se edificaba a partir de la autodesignada superioridad con respecto al bárbaro: la vieja y tan eficaz herramienta de la alteridad como alienación. De modo que la construcción *anticultural* supone la negación total de la polis griega. López Cruces (en prensa), a partir sobre todo del resumen que el epicúreo Filodemo (110-50 a.e.c.) hace de un diálogo de Diógenes

¹⁶ El dios Prometeo es el gran héroe de la civilización. Como indica Pierre Grimal (2010), “es simplemente el bienhechor de la humanidad... Engañó a Zeus por el amor a los hombres (filantropía). Robó para ellos el fuego tras habérselo arrebatado Zeus a los hombres (s.v. Prometeo).

¹⁷ El debate sobre si los antiguos cínicos escribieron algunas obras continúa, no obstante, abierto. María Daraki insiste en su naturaleza antiprometeica: “lo escrito se opone, no a lo «oral» exactamente, sino a la vida cínica” (Daraki 13). Sin embargo, los catálogos de obras que ofrece Laercio de Antístenes y Diógenes, aunque pueden incluir atribuciones falsas, llevan a pensar que algo escribieron.

titulado *República*¹⁸, individúa cuáles pudieron ser los principios cívicos que rigieran esa “antirrepública”. Ese cuerpo legislativo, formulado “mediante el sistema de espejos deformantes característico de la historiografía herodotea, proponía una ciudad que no era sino la inversión (y, por tanto, la negación) de las ciudades griegas en general y, en concreto, de Atenas”. La anticultura, la antirrepública, es observada aquí como un proceso en el que desde la ciudadanía plena y el acatamiento de todas las leyes y tabúes sociales se “avanza gradualmente” transgrediendo la norma hacia la naturaleza radical; y ese “camino que atraviesa la naturaleza sería el cinismo” (*kynismós*).

b) La visión *contracultural*¹⁹ congregaría un conjunto, “una constelación cultural que difiere radicalmente de los valores y concepciones fundamentales de nuestra sociedad” (Roszak²⁰, 1980: 10).

c) Por último, las filosofías del *underground*. Como explica el filósofo Luis Racionero (2010), el término *contracultura* en España proviene de una interpretación inexacta de la traducción del inglés, donde *counter-culture* tiene una idea de compensación en aquellos aspectos sociales en los que se produce un “declive”. Con el fin de aportar una idea más “amplia” de la concepción de lucha cultural, el autor se decanta por la palabra *underground*, por ser esta “la tradición del pensamiento heterodoxo que corre paralela y subterránea a lo largo de toda la historia de Occidente” (Racionero 2010: 10)²¹.

Dejando a un lado la aclaración terminológica anterior, y tendiendo un lazo entre ambos conceptos (*contracultura* y *underground*), tenemos dos posturas diferentes para la interpretación: (i) el camino hacia la *phýsis* radical (anticultura) y (ii) el camino de la *contracultura/underground*. ¿Qué nos dice Onfray al respecto? “Diógenes está menos a favor de la anticultura sistemática que de la *contracultura* metódica. Nada en él puede hacer pensar en una optimización de la tendencia

¹⁸ J. L. López Cruces, siguiendo a Husson (2010), indica que incluso el título podría ser una forma de escarnio al propio Platón, cuya gran obra se tituló *República*.

¹⁹ Procedente del neologismo inglés *counter-culture*.

²⁰ Theodore Roszak fue un estudioso de la revolución *contracultural* de los años 50 y 60 que acuñó el término *counter-culture*. En su estudio se ocupó fundamentalmente de los jóvenes de esa época y de la recepción que estos hicieron de otras corrientes culturales, como el orientalismo o el marxismo.

²¹ Según el autor, “esta Gran Tradición *Underground* se caracteriza por dos tendencias fundamentales: la búsqueda de una solidaridad mundial y el cortocircuitaje de las líneas de poder, distribución, producción e información de las organizaciones autoritarias” (Racionero, 2010: 11).

natural” (*Cinismos* 138). ¿Qué propuso Diógenes? Difícil saberlo e innecesario, creo. El debate es intenso y reconfortante; aquí analizaremos solo cómo lo recibe Onfray. Racionalista convencido, anarquista y autor constructivo, el francés se apropia de la figura de Diógenes y define sus anécdotas como “artificios retóricos” (*ibid.*). Ve en ellos un baluarte para poner en práctica el voluntarismo estratégico que ya había defendido Foucault (2012): desvelar y ridiculizar los valores establecidos hasta que dejen de tener sentido. El exceso y la radicalidad de los actos de estos filósofos buscaban hacer ver al resto cuán ridículas eran sus concepciones, sus creencias y los valores de su contrato social tácitamente firmado.

¿Cómo organizar la exposición crítica? El modo de abarcar la oposición a todos los contenidos cívico-sociales y culturales que intentaron derruir nos obliga a establecer una clasificación con el fin de organizar su desarrollo, aunque se trate más de una tarea funcional que de una enunciación exacta. En la *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk dice que el “aspecto crítico-social y político existente en el impulso quínico explica por qué el quínismo parece escrito expresamente para los potenciales de resistencia social de hoy día” (Sloterdijk 2003: 249)²². El cinismo, que Sloterdijk identifica con el poder y la clase política burguesa que traza los contornos de la conciencia dominante, es la antítesis de ese otro “quínismo” –*Kynismus*– histórico de Diógenes, que se afana en desnudar al primero. El quínismo es, entonces, un maestro de la sospecha, un tifón contra la cultura occidental dominante: “con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del «discurso»” (*ibid.* 176). Los dos cinismos –de un lado, el cinismo; del otro, el quínismo o kinismo– sólo se pueden entender desde una relación maniquea. Además, Sloterdijk propone un tercer punto de vista del concepto, que giraría en torno a la “polémica” percepción de las diferentes propuestas realizadas y veladas por la clase dominante. Es decir, la “polémica” entre la “verdad oficial” de la conciencia burguesa y la “verdad no oficial o desnuda” de los héroes críticos (*ibid.* 328). ¿Y cuáles son esos centros de polémica? Sloterdijk diferencia entre *Zynismus* –cinismos– cardinales y secundarios. En el primer grupo inscribe el cinismo militar, el estatal, el sexual, el de la medicina, el religioso y el del saber. En el segundo nivel, el autor completa esta serie de aparatos con otros rasgos que permiten su lazo

²² El capítulo se titula “El gabinete de los cínicos: 1. Diógenes de Sinope. Hombre-perro, filósofo, vagabundo”.

ideológico; entre ellos observa tres: i) lo que él mismo llama “*Amoralia*”²³, ii) el cinismo de prensa o informativo y iii) “el cinismo de intercambio”, el cinismo del capital, la contratación y la adquisición. Un cinismo este que queda ejemplificado con la siguiente cita: “la función cínica del dinero se manifiesta en su capacidad de implicar los valores superiores en negocios sucios” (*ibid.* 464)²⁴.

Onfray realiza en *Cinismos* una exposición semejante. Acude, como ya hemos indicado en otra parte de este ensayo, a la dualidad contradictoria cinismo/cinismo vulgar. A propósito del segundo, al que dedica un apéndice de ese mismo libro²⁵, afirma que su “teoría es demagógica, y la práctica, insolente” (*Cinismos* 200). Aquí confluyen claramente las dos posturas, la de Onfray y la de Sloterdijk, asociando el cinismo vulgar al poder y a la forma en que este vende sus intereses de forma falsamente interclasista. Ambos ven en los supuestos culturales actuales ese desdoblamiento de la conciencia ilustrada y utilizan el kinismo de Diógenes como intervención, como arma arrojada contra la superestructura ideológica. Pero Onfray hace una precisión: todos esos cinismos vulgares que podemos individuar son de arbitraria clasificación y están entrelazados, “se imbrican extrañamente” (*ibid.* 200), por lo cual es difícil aislarlos. Entre esos cinismos vulgares distingue: i) el religioso, ii) el político, iii) el clerical, iv) el militar, v) el revolucionario²⁶, vi) el capitalista y vii) el ético, que define como “el motor de todos los demás” (*ibid.* 217), pues supone la anulación de la individualidad en favor de las relaciones de obediencia. Y, aunque no ocupan un mismo espacio dentro de su exposición, el autor francés enumera otros aspectos de la superestructura ideológica que podemos añadir a los anteriores, pues la crítica moderna la realiza por boca de los antiguos perros; hablamos de viii) el matrimonio y la familia nuclear, ix) el nacionalismo y, por último, x) el trabajo, que formaría parte, en términos marxistas, de la

²³ El apartado de la obra de Peter Sloterdijk donde se halla esta exposición podemos encontrarlo en la segunda parte de su libro –punto II. B.1– y se titula “*Minima Amoralia: Confesión, broma, crimen*” (Sloterdijk 2003: 443-451). En él, el filósofo alemán expone cómo los medios del espectáculo (cine, teatro, novela), mediante sus discursos caracterizados por grandes dosis de violencia, permiten hacer que encajen ideológicamente las propuestas morales y éticas contradictorias de los aparatos cínicos anteriormente citados, v.g. la moral cristiana y su mandamiento “no matarás” con la moral militar de “todo por la patria”.

²⁴ Sloterdijk hace especial hincapié en demostrar que la prepotencia del dinero reside en sus ansias de hacerse con todo y mercantilizarlo. Aquella frase que dice que *todo tiene un precio* es la prueba de ello. El ansia megalómana de adquisición deja su huella en aspectos como la comercialización de la mujer, por ejemplo.

²⁵ El título de ese apéndice es “Fragmentos de cinismo vulgar” (*Cinismos* 199-219).

²⁶ A través de él, el autor ejerce una dura crítica de la conciencia revolucionaria bolchevique y marxista ortodoxa, que toma como puntos de partida la violencia y la sumisión del individualismo al interés general.

infraestructura²⁷.

Por tanto, las formas de organizar las cuestiones de crítica social pueden ser diversas, e incluso arbitrarias. El ordenamiento que seguiremos en lo que sigue comenzará, primero, con la crítica kínica del *nómos* (§5.1) y con el modo en que Onfray la traslada a la actualidad; segundo, la crítica del poder (§5.2) como uno de los grandes manifiestos de la anécdota de Diógenes; tercero, la crítica a las instituciones políticas y sociales (§5.3); y cuarto, el cosmopolitismo (§ 5.4) como propuesta coherente de las anteriores críticas.

5.1. Crítica del *nómos*²⁸

Antístenes, iniciador de la escuela kínica, fue el primero de ellos en decretar que “el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con las de la virtud” (D.L. VI 11 = Antíst., fr. 134 Giann.). En lugar de las leyes, los filósofos llamados *perros* apelaban a la *phýsis*, a las leyes de la naturaleza, y actuaban con el fin de “asilvestrar la vida” (Daraki 1996: 8). Esta corriente «anticultural» debió de plasmarse en la *antirreública* que tuvo que ser la *República* diogénica que antes he mencionado. La crítica del *nómos* –su desprecio de la ley ateniense– es la base del resto de críticas (políticas, ritualistas, morales, etc.), pues tanto estas como el mismo *nómos* no son para ellos más que una mera convención. Las convenciones para los cínicos no son más “que meros prejuicios irracionales y enemigas de la satisfacción de las necesidades naturales” (Long 2000: 54). El rechazo de los fundamentos epistemológicos sobre los que se sustenta la sociedad griega fue total; consideraban sus normas y convenciones sociales irracionales y arbitrarias. De igual manera, concebía Diógenes la moral como gregaria; el Kínico desempeña, en palabras de Sloterdijk, el papel de “médico de la sociedad” (Sloterdijk 2003: 257). Cree que debe curar a sus conciudadanos del mal que sufren, cuyo síntoma es el peor de los

²⁷ En el prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1986), Marx establece dos zonas que explican la estructura de la sociedad: i) la infraestructura económica y ii) la superestructura, con el nivel político-jurídico y el nivel ideológico. Dentro de este segundo nivel se encontrarían el Estado, las leyes, la religión, el arte, la filosofía, etc.

²⁸ *Nómos*, término griego, viene a significar ‘ley’; las normas y leyes de la convivencia ciudadana de la civilización, de la cultura.

posibles: la infelicidad. Para el kínico el fin de la filosofía es alcanzar la felicidad²⁹. En esta medida, su filosofía era eminentemente práctica, funcional y utilitaria, como el mismo Onfray recalca; los medios para alcanzar la felicidad son la despreocupación y la alabanza de las necesidades básicas. Teorías utilitaristas posteriores no le quitan la razón. Remontémonos a aquella paradoja animalista que expone Tom Regan en *The case for animal rights* (1983): en ella plantea que, en un bote salvavidas en el que se encuentran cinco seres, de los cuales cuatro son humanos y el quinto un perro, es necesario arrojar a uno por la borda para que el bote no se hunda. Regan defiende que la vida del perro tiene menos valor que la del ser humano y, por ello, el can debe ser arrojado. Pero este no es el debate: ahora nos interesa la postura utilitarista, que sostiene que el único que no debe ser arrojado por la borda es el perro, pues tiene mayores posibilidades de llevar una vida feliz en la medida en que su felicidad se basa en una vida simple y despreocupada (Guren 1995: 476). En cierta manera, no le falta razón, y puede considerarse una concepción similar a la de los maestros.

Los kínicos propusieron, utilizando la metáfora de Branham, “invalidar la moneda en curso” (2000)³⁰. El valor de la moneda es algo acordado por todos, sin cuestionarnos el porqué; pagamos, compramos e intercambiamos a partir de un acuerdo social respecto al papel o a un metal. La metáfora monetaria sugiere la destrucción de toda concepción relativa; es decir, que se atenga a un lugar y momento histórico. Para Diógenes “sólo hay un gobierno justo: el del Universo” (D.L. VI 72 = Dióg., fr. 353 Giann.), y ese gobierno sólo se concibe de acuerdo con una ley, la de la naturaleza (*phýsis*). Por ello, denuncian la más elemental de las leyes griegas, la ley del nacimiento. Antístenes, “desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes” (D.L. VI 1 = Antíst., fr. 8 Giann.), que también habían nacido en suelo ateniense. El sentimiento de pertenencia y su atribución de derechos a los hombres carecía de sentido alguno para los perros.

Onfray, individualista radical, ve en su propuesta naturalista una forma de

²⁹ Al preguntarle (a Antístenes) cuál era la mayor dicha entre los humanos, dijo: “El morir feliz” (D.L. VI 5 = Antíst., fr. 17 Giann.).

³⁰ A partir de esta anécdota surge un debate que menciona Onfray en su obra. Asimismo, Branham utiliza la metáfora por su carácter abiertamente subversivo, se trata del máximo nivel de transgresión del *nómos*: la corrupción del sistema monetario.

destrucción creadora; a su juicio, los kíncicos pretenden “alcanzar la tabla rasa de Descartes, un horizonte sin fin que no sea quimérico, sobre el cual poder sentar las bases del edificio que mejor se avenga a sus ideas” (*Cinismos* 138). Su lectura no es anticultural sino contracultural y constructiva; para el fundador de la Universidad Popular, la moral y las normas sujetas a ella subyugan la libertad individual sobreponiendo la colectividad –y las estructuras de poder que la controlan– al individuo. De ese modo, “el proyecto kíncico no es colectivo; por el contrario, propone una revolución singular como consecuencia de la cual el derecho positivo pierde su razón” (*Cinismos* 193). No se quiere ver en ellos una negación radical de la cultura³¹, sino una concepción panteísta en la que el individuo es ese todo. De hecho, como cuenta Dión Crisóstomo, Diógenes invitaba a “tomar como modelo la vida de los dioses” (*Discursos*, VI 31 = Dióg., fr. 583 Giann.). Onfray se apropia de su tendencia natural para empezar a construir una crítica de correspondencia; es decir, pone de relieve los aspectos comunes de la sociedad ateniense posclásica y de nuestras civilizaciones contemporáneas con el fin de reprender elementos de ambas que atenten contra la independencia y la libertad del individuo. La intervención crítica se extiende, como ya hicieron los propios kíncicos, a todos los ámbitos de la sociedad civil. Cada uno de ellos será abordado en los siguientes apartados.

5.2. Crítica del poder

De entre las anécdotas más conocidas y repetidas por la tradición y la divulgación kíncica se encuentra aquella en la que Diógenes toma el sol y es interrumpido por cierto personaje. Así lo cuenta Diógenes Laercio: “Cuando tomaba el sol en el Craneo, se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra»” (D.L. VI 38 = Dióg., fr. 33 Giann.). Nada tenían que ofrecerle los poderosos, por mucho poder que ostentaran, ni siquiera Alejandro Magno. Tampoco los temía en absoluto; el mismo Alejandro le preguntó: “¿No me temes?”, y Diógenes le contestó: “¿Por qué? ¿Eres un bien o un mal?”. Como él

³¹ Es una interpretación plausible. Moles recuerda que existe una “aparente tradición kíncica menos hostil a la polis y alude a una frase de Antístenes (aunque no le da validez a la fuente, que es Estobeo, IV 4, 28 = Antíst., fr. 70 Giann.) que compara a la ciudad-estado con el fuego: “Si te acercas demasiado te quemas, si te alejas demasiado te hielas” (Moles 2000: 146).

respondió “Un bien”, dijo: “Pues ¿quién teme un bien?” (D. L. VI 68 = Dióg., fr. 40 Giann.). Tampoco veía con buenos ojos a los que rodeaban como moscas a los gobernantes. Un tipo que se vanagloriaba de compartir grandes banquetes con Alejandro Magno también fue objeto de burla por parte del perro: “No es más que un infeliz, que come y cena cuando le parece bien a Alejandro” (D. L. VI 45 = Dióg., fr. 30 Giann.). Otro episodio lo contrapone a su gran rival intelectual, Platón, a quien criticó por su falta de autonomía y libertad. Platón marchó a Siracusa a servir en la corte del tirano Dioniso. “En una ocasión, Platón, al verle lavar unas lechugas, se le acercó y en voz baja le dijo: «Si adularas a Dioniso, no lavarías lechugas». Y él respondió igualmente en voz baja: «Y si tú lavaras lechugas, no adularías a Dioniso»” (D.L. VI 58 = Dióg., fr. 56 Giann.); claro está que el irreductible Diógenes prefería la libertad de limpiar sus hortalizas antes que agachar la cabeza ante cualquier personalidad. Asimismo, la *parresía*³² de Diógenes no se limitaba a los ciudadanos de a pie; su tozuda manía de decir la verdad a cualquier precio se extendía también a los poderosos. Cuando lo condujeron ante la presencia de Filipo II de Macedonia³³, se produjo el siguiente episodio: El monarca “le preguntó quién era, y contestó: «Un observador de tu ambición insaciable»” (D.L. VI 43 = Dióg., fr. 27 Giann.).

Todos los analistas han alabado la libertad del Perro y su insumisión. Es, quizá, el rasgo más destacable de la escuela. Onfray basa su propuesta neokínica –en la posmodernidad– en esa insumisión al orden, al poder y la consecuente libertad y autonomía que esta actitud confiere:

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

Esta actitud es asumida por el francés hasta las últimas consecuencias. Por

³²Vocablo del griego antiguo que sirve para designar aquella actitud de decir la verdad en pro de ayudar a la persona que recibe la objeción. Lo ha estudiado bien Foucault (2004).

³³Filipo II de Macedonia (382-336 a.e.c.) fue el padre y predecesor de Alejandro Magno en el trono de Macedonia.

ejemplo, la financiación de su Universidad Popular rechaza las subvenciones públicas. Onfray toma como máxima –pues la repite numerosas veces– aquella cita de Nietzsche en *La Gaya Ciencia* que expresa que “tan odioso me es mandar como servir”. Hablamos aquí de un pilar de la concepción política que propone. Su *Política de un rebelde* es una manifestación de la necesidad de abordar la falta de autonomía tanto en el ámbito laboral como en la actividad revolucionaria o manifestante, un elemento que el propio filósofo llama la *microrresistencia*. Su concepción es libertaria a cualquier precio, y su lectura de Diógenes, como ya otros han observado³⁴, completamente ácrata: “Diógenes era un anarquista, puesto que no aceptaba otro poder que no fuera el que cada uno dispone sobre sí mismo” (*Cinismos* 162).

5.3. Crítica de las instituciones griegas

5.3.1. *Tabúes*

La subversión kínica del *nómos* se complementa, como bien indica Daraki, con el rechazo del *thémiston*, de las leyes y convenciones no escritas como parte de una ecléctica negación de todo orden social:

No se contentaban con denunciar las discriminaciones impuestas por el orden cívico entre hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no-ciudadanos; a esto le añaden la apología del incesto, del canibalismo, y el abandono de los muertos a las aves de rapiña. (Daraki 1996: 14)

Branham no duda tampoco en catalogar a Diógenes como “un violador de tabúes”, debido a su “voluntad de burlar las reglas que todos los demás deben observar” (Branham 2000: 139). El escándalo kínico es atrevido, irreverente, ácido e, incluso, *gore*. Hablemos de esos tres grandes discursos tan descarados:

(i) El *incesto*. Algunas fuentes recogidas por María Daraki contienen información sobre la “herencia kínica del estoicismo”³⁵. Gracias a ese compendio sabemos que defendieron las prácticas sexuales entre padre e hija, así como entre hijo y madre o

³⁴ J. L. López Cruces (en prensa); Dudley (1937); Cappelletti (2010).

³⁵ El fundador de la escuela estoica, Zenon de Citio (334-262 a.e.c.), fue prosélito de Crates de Tebas y, por tanto, estuvo en contacto absoluto con los planteamientos kínicos, que fueron transmitidos en los primeros momentos de la escuela del Pórtico Pintado.

entre hermanos (Daraki 1996: 9). De hecho, según atestiguan, ante el revés del destino que sufrió Edipo, Diógenes opinaba que lo mejor que podría haber hecho este era, siendo rey, “legalizar el incesto en Tebas” (Dión Crisóstomo, *Discursos*, X 30 = Dióg., fr. 586 Giann.). Porque toda prohibición es convencional. En su afanosa búsqueda por *asilvestrar* la vida, piensa que las prácticas que llevan a cabo los animales no son nunca censurables por los humanos virtuosos.

(ii) *El abandono de los muertos a las aves de rapiña*: Algunos dicen que, en el trance de morir, Diógenes “encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él” (D.L. VI 79 = Dióg., fr. 101 Giann.). En esta manifestación, el Kínico dejaba bastante claro que no sentía ningún respeto por las “leyes de Antígona”, que estaban fundamentadas en el honor de la persona difunta y en el correcto devenir de su vida posterior: los griegos colocaban dos óbolos (monedas de escaso valor) en los ojos de sus muertos con el fin de que pagaran a Caronte, el barquero que debía cruzarlos en su barca al otro lado del río Aqueronte, donde se encontraba el reino de Hades, el lugar de la ultratumba.

(iii) *El canibalismo o antropofagia*. Cuenta Laercio que a Diógenes de Sinope “no le parecía impío el devorar trozos de carne humana” (D.L. VI 73 = Dióg., fr. 132 Giann.)³⁶. Seguramente Diógenes había leído a Herodoto, quien contaba que algunas sociedades consideradas bárbaras para los griegos lo practicaban; con ese argumento denunciaba la relatividad de las prohibiciones culturales. Asimismo, estaban de acuerdo en comer carne de sus miembros perdidos (si se les amputaba un brazo, por ejemplo); no veían con malos ojos, tampoco, el comer a los muertos o que los hijos devoraran a sus padres (Daraki 1996: 9).

¿Cómo interpreta Onfray todas estas escandalosas manifestaciones? En la línea de Branham, Onfray entiende que sus excesivos y llamativos alegatos “tienen el valor de artificios retóricos” (*Cinismos* 138). Su finalidad es desenmascaradora; es decir, pretenden desvelar no sólo las propias convenciones, sino la sobriedad y el cinismo –vulgar– con que la sociedad los propugna y los defiende. El sagaz y descarado ataque de Diógenes a los cimientos de la concepción social ateniense (ciudadanía,

³⁶ La antropofagia es uno de los puntos más radicales del breviarío kínico. El canibalismo era cosa de bárbaros. Esa propuesta es tan radical como abiertamente anticidadana, y produjo las críticas más brutales de su figura. De hecho, lo mismo observa Onfray, quien subraya que “en su invitación a comer carne humana Diógenes concentra lo esencial del pensamiento cínico” (*Cinismos* 127).

familia, rituales) maravilla al filósofo francés; para él son formas realmente eficaces de demostrar a sus oyentes que “una interdicción sólo es válida para la civilización que la proclama y que no se aplica del mismo modo en otras tradiciones” (*ibid.* 127).

5.3.2. Ritualismo

Centrémonos en el punto tratado anteriormente, la práctica promulgada por Diógenes de abandonar el cuerpo de los difuntos o, incluso, comérselos. La insolencia de Diógenes era ilimitada; a lo dicho podemos añadir otros alegatos igualmente estrambóticos, tales como que no creía que fuera “impropio llevarse cualquier cosa de un templo” (D.L. VI 73 = Dióg., fr. 353 Giann.). Branham lo ve así: “Que Diógenes defienda el robo en los templos y niegue validez a tabúes alimentarios y sexuales tan fundamentales como los relativos al canibalismo y el incesto, es coherente con su actitud antiritualista” (Branham 2000: 129). Fiel a su *parresía*, aquellos que acostumbraban a realizar cualquier rito religioso asumían el riesgo de sufrir el escarnio del sabio. Otro perro más tardío, Demonacte de Chipre (ca. 70-170 de nuestra era), de quien Luciano de Samosata escribió una biografía, ante la censura de otros por no acudir a orar al templo, los rebatía alegando que si las divinidades existen, lo escucharán sea cual sea el lugar desde donde les hable (*Vida de Demonacte*, cap. 27). El kínico se niega a seguir patrones de conducta. Los sacrificios, los rituales o las congregaciones son impugnados por ellos de la misma manera que rechazan toda convención social. En este sentido, Onfray, como declarado ateo radical, no puede estar más de acuerdo con el rechazo ritualista kínico a causa de la merma en la soberanía individual que comporta (*Cinismos* 158). Asimismo, a través de las anécdotas anteriormente vistas, el autor del *Tratado de ateología* ejecuta una intervención crítica contra lo que llama *cinismo vulgar clerical*, al que condena por su papel catalizador, manipulador y controlador de las masas. No obstante, y es la cuestión que entraremos a valorar a continuación, existe una abismal diferencia entre afirmar que el kinismo o Diógenes son antiritualistas y afirmar que este último fue ateo.

5.3.3. Religión

La ridiculización de los rituales, los discursos religiosos y las actitudes piadosas por parte de los antiguos *kynikói* fue profusa, y su lectura es bastante admitida. En este espacio nos ocuparemos, sin embargo, de poner sobre la mesa la cuestión de si fueron ateos o no. Goulet-Cazé, en su escrito dedicado a “La religión y los primeros cínicos” (2000), se propone analizar, dentro del grandísimo abanico de lecturas antiguas, las interpretaciones de los cínicos en términos religiosos. Asimismo, puesto que no debemos perder de vista a Onfray, sólo nos centraremos en una parte de esas corrientes: la exégesis atea.

En primer lugar, aunque parezca algo descabellado para la época clásico-helenística, sí existieron en ella pensadores ateos; es decir, hubo quienes sostuvieron que no existían los dioses; valga como ejemplo Diágoras de Melos o Teodoro, llamado el *Ateo*. Pero veamos si Antístenes y Diógenes –los primeros cínicos– son susceptibles de ser descritos, como algunos lo han hecho, como filósofos ateos. Con respecto a Antístenes, tras revisar todas las fuentes conservadas, Goulet-Cazé defiende que creía en un dios y mantenía una relación especial con esa deidad, que estaba asociada a la naturaleza (Goulet-Cazé 2000: 95-96). Con respecto a Diógenes, la corriente de lectura atea es tangible, aunque las fuentes son inconsistentes como para dar una respuesta firme. A su juicio, el tratamiento de la cuestión no es simple, y existen riesgos a la hora de emitir un veredicto; uno de ellos reside en el peligro de “proyectar sobre las actitudes religiosas de los cínicos nuestras ideas modernas sobre la religión” (*ibid.* 69), algo que debe evitarse.

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

Diógenes para derribarlo.

5.3.4. *Matrimonio*

Antes de nada, hemos de puntualizar que existe poco debate al respecto. Las opiniones concuerdan, en una amplia mayoría, en que los Perros no gustaban del matrimonio, evidentemente por el menoscabo de la autonomía que comportaba y aún comporta. Diógenes, fiel a su estilo, “elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban” (D.L. VI 29 = Dióg., fr. 297 Giann.), y cuando le preguntaban sobre “cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: «Los jóvenes todavía no, los viejos ya no»” (D.L. VI 54 = Dióg., fr. 200 Giann.). Su ideario alternativo es descrito por Diógenes Laercio, quien explica pormenorizadamente su alternativa libertina. Para Diógenes, “las mujeres debían ser comunes, sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera con la que lo persuadiera a él. Por eso también los hijos habían de ser comunes” (D.L. VI 72 = Dióg., fr. 353 Giann.). Crates e Hiparquía, marido y mujer aunque no de forma, para nada, ortodoxa, se unieron en lo que se llamó *kynogamía* (unión kínica). En primer lugar, lo hicieron en igualdad extrema: ausencia total de bienes y de dote, algo que contradice de todo punto el matrimonio griego basado en la conservación de la propiedad. Además, en una época en la que la unión hombre-mujer se producía mediante el acuerdo concertado entre familias, la *kynogamía* determina que sólo hace falta el consentimiento mutuo (Branham y Goulet-Cazé 2000: 22). En segundo lugar, la pareja rompió con su *performance*³⁷ la distinción ateniense entre los espacios público y privado. Onfray ve esta pareja con buenos ojos, pues agarran con fuerza esa máxima de que la felicidad “no es compatible con el *nomos*” (*Contrahistoria* 135).

Asimismo, la cuestión sobre las relaciones afectivas ha sido ampliamente tratada por el francés en algunos de sus libros, como *v.g. Teoría del cuerpo enamorado*. Su postura frente al matrimonio y la procreación es radical y negadora. El matrimonio, invención para el control de la libido, supone para él una forma de “castidad familiar”. Así, manifiesta que “contra el matrimonio, el cínico promueve la unión libre, confiada al capricho de la fantasía” (*Cinismos* 186). La concepción onfraiana de

³⁷ Recordemos que ambos (Crates e Hiparquía) yacían en público, mantenían relaciones sexuales en plena ágora; cf. D.L. VI 97 (= Crat., fr. 21 Giann.): “(Hiparquía) se unía con él en público”.

las relaciones afectivo-sexuales parece congeniar con la actitud desvergonzada de los Perros y las Perras. En clara oposición a la epistemología tradicional que seguimos reproduciendo mediante prácticas cristianas y formas de contrato tradicional (como lo es el matrimonio), el autor del *Tratado de ateología* establece una propuesta alternativa basada en el “contrato hedonista” y “sinalagmático”. En cuanto a la tan alabada labor social de engendrar descendencia, su apuesta se concentra en lo que él llama la “metafísica de la esterilidad”. Su invitación es “lúdica”; se niega, frente al ascetismo y el pudor cristiano, a reducir las posibilidades del cuerpo a lo socialmente impuesto. En lugar de eso, en su obra *Teoría del cuerpo enamorado* proyecta las figuras de Diógenes con su masturbación pública y de Crates e Hiparquía con su coito público como ejemplos de la liberación sexual. Según Onfray, ellos gritan a los cuatro vientos el “¡Fin de las convenciones y de los usos culpables de la carne!” (*Cuerpo* 82).

5.4. Cosmopolitismo

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

Cuando a Diógenes de Sinope le preguntaban de dónde era, respondía: “Cosmopolita” (D.L. VI 63 = Dióg., fr. 355 Giann.), un ciudadano del mundo. Él entendía que el único gobierno justo era el del universo (D. L. VI 72 = Dióg., fr. 353 Giann.), y cuando se mofaban de su persona por haber sido condenado al destierro³⁸ de su ciudad natal, Sinope, contestaba: “Y yo a ellos (los condeno) a la permanencia en su ciudad” (D.L. VI 49 = Dióg., fr. 11 Giann.). Daraki (1996: 14) observa que dentro de su concepción naturalista Diógenes se proclamaba apátrida, “el desterrado”; ese cosmopolitismo formaba parte de una actitud de contestación a la ley de ciudadanía ateniense y a la discriminación en las tres esferas (hombres/mujeres; ciudadanos/no ciudadanos; esclavos/libres). John Moles dedica un ensayo precisamente a la cuestión del cosmopolitismo; para él, Diógenes no sólo no tenía polis, sino que rechazaba el propio concepto de polis porque era “contrario a la naturaleza” (Moles 2000: 144). En

³⁸ Se cuenta que fue desterrado por falsificar moneda, v. D. L. VI, 20 = Dióg., fr. 2 Giann.

ese mismo análisis, se plantea cómo una persona contraria a la ciudad se mantiene en ella: la causa de ello no puede ser otra que su papel de “misionero filantrópico” (*ibid.* 145 y 154) que mediante sus actuaciones aspira a ser de verdadera ayuda a sus semejantes. Por ello defiende que el cosmopolitismo kínico no solo fue negativo, por su oposición total al *nómos*, sino que también tuvo una dimensión positiva por la pretensión de ayudar al resto de ciudadanos a alcanzar la felicidad (*ibid.* 162).

El cosmopolitismo de Diógenes es, en la obra de Onfray, un punto de partida excelente para su intervención crítica contra un cinismo vulgar: el nacionalismo. El filósofo francés arremete, mediante relaciones de correspondencia entre los mecanismos de homogeneización existentes en el nacionalismo griego y en el contemporáneo, contra las distinciones de nacimiento, tan importantes en la Atenas clásica y helenística como en las políticas de inmigración y control fronterizo actual. En la línea de Daraki, el rechazo de la ley del nacimiento es una reprobación de las distinciones metafísicas de alteridad. De hecho, citando aquel enunciado de Antístenes que indica que “hay que tener más estima por el justo que por el familiar” (D.L. VI 12 = Antíst., fr. 134 Giann.), Onfray percibe que es un tema de candente actualidad y una fórmula válida para cualquier época.

5.5. *Feminismo*

Si el cosmopolitismo supone la negación del *nómos* y su ley de nacimiento es categorizada como insuficiente y arbitraria, no existe ninguna razón para no incluir a las mujeres en esa urbe del cosmos. Y así es como lo entienden los Perros. Antístenes afirmaba, provocando con total seguridad la indignación de otros filósofos de convicciones más aristocráticas, que “la virtud del hombre y la de la mujer es la misma” (D.L. VI 12 = Dióg., fr. 134 Giann.). La ciudadanía y participación política les estaba vetada a ellas en Grecia; era un espacio reservado a los hombres atenienses de pura cepa. Si Diógenes Laercio hace hincapié en afirmar que Antístenes pensaba de este modo, eso solo puede significar que era una posición heterodoxa en su época. Asimismo, otra muestra de ello es la relación de igualdad y compañerismo recíproco que mantuvieron Crates e Hiparquia: cuando la dama decidió seguir al viejo Crates, este, que había hecho lo posible por disuadirla, finalmente se desnudó delante de ella

y le dijo: “Este es el novio, esta tu hacienda: delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos” (D.L. VI 96 = Hiparq., fr. 1 Giann.). Ella, por supuesto, aceptó. Hiparquia frecuentó lugares de debate político como una igual dentro de su escuela. Del mismo modo que su precursor Antístenes le concedió la igualdad intelectual, ella se esforzó en defenderla ante todos: un día, rebatió a Teodoro el Ateo objetándole que “lo que no sería considerado un delito si lo hiciera Teodoro tampoco será considerado delito si lo hace Hiparquia”. Aquel hombre no supo qué contestar y se limitó a arrancar las vestiduras de la mujer con el objetivo de que esta se ruborizase, y le objetó que ahora no sabría reparar su prenda. Ella se reafirmó diciendo que el tiempo que no ha estado en el telar, como las demás mujeres, lo había invertido en la educación (D.L. VI 97 = Hiparq., fr. 1 Giann.). Su fuerza irreverente es tan potente como la de cualquier otro miembro de su secta, con independencia de su sexo.

¿Podemos observar aquí, tomando parámetros modernos, un feminismo? El tema es complejo. Autores más dedicados a analizar la corrección de los contextos y las informaciones no se aventurarán a ello, pero Sloterdijk y Onfray sí que lo manifiestan, sobre todo el francés, quien dice ver en ellos “un relativo feminismo de buena ley” (*Cinismos* 186). Sloterdijk, por su parte, fiel a su propuesta de realización de la teoría crítica, toma las armas del kinismo con el fin de destruir y reconstruir los supuestos contemporáneos; además establece puentes entre épocas, observando que la actitud de los antiguos es un “quinismo que puede observarse en los actuales movimientos feministas” (Sloterdijk 2003: 377).

6. La acción: en busca de nuevos escenarios

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

En *Filosofar como un perro*, publicado en España en 2013, Michel Onfray pide abiertamente que los nuevos cínicos salgan y se expresen, que pongan en marcha

nuevas *performances* y desvelen las quimeras de hoy. El filósofo normando piensa que “se trata de inventar modalidades existenciales cínicas en un mundo en el que las formas han cambiado” (FCP 11).

La anécdota kínica es ante todo comunicativa, portadora de significados. El propio Onfray ha encontrado esa vía de escape para canalizar su descontento. Si Diógenes orinaba en plena ágora, el nuevo kinismo debe encontrar su ágora, su escenario. El *ágora* de Onfray parece encontrarse en los medios de comunicación, donde tiene mucha presencia y, sobre todo, audiencia y repercusión. En un intento por volver a hacer aquello que tanto aprecia en Diógenes y Aristipo (dirigirse a toda la gente, sacar el conocimiento a la calle), apuesta por servirse de los medios de comunicación en la medida de lo posible. De hecho, él hace especial hincapié en defender que los medios tienen un alto impacto en la gente y, a la vez, son una plataforma excepcional para llegar a ella. Entre otros medios, Onfray ha aparecido y aparece en televisión, radio, prensa escrita, prensa electrónica y revistas de politología. Podemos entender el eco que tiene en la sociedad si sabemos, por ejemplo, que Nicolas Sarkozy, presidente de la República Francesa entre 2007 y 2012, le concedió una entrevista en solitario. Sería más que interesante dedicar otro espacio, en posteriores trabajos sobre el autor, a revisar los escenarios donde aparece y los proyectos que el autor pone en marcha para hacer llegar su filosofía a la gente.

Conclusiones

A lo largo de este ensayo se ha pretendido un acercamiento a un filósofo contemporáneo, Michel Onfray, a través de uno antiguo, Diógenes de Sinope, a quien el primero considera uno de sus grandes maestros. Sobre Onfray, hemos podido observar algunas características que demuestran de sobra por qué es un autor interesante para el estudio en nuestro país. En primer lugar, ambiciona una vida coherente con su pensamiento, es decir, su mayor objetivo es vivir una vida filosófica. En segundo lugar, siempre es alentador observar cómo un doctor en filosofía arremete sin reparos contra la academia, pues esto puede servir como incentivo para mejorar las instituciones en la que nos encontramos. En tercer lugar, el hecho de que un filósofo sea una figura tan mediática en el país francés puede

servirnos para ver qué cosas podemos traer, adaptar o probar en el nuestro, con el fin de hacer ver a todos cuán valiosos son los estudios de humanidades. Por último, podríamos resaltar la creatividad con la que afronta el saber filosófico, haciéndolo accesible e interesante a muchísimas personas (algunos de sus libros son *best sellers*). Algunos le reprocharán que sea un autor de *divulgación* (con todo el carácter peyorativo de la palabra), pero ¿acaso intentar llegar a la mayor cantidad de gente posible es un defecto? No lo creo. Podemos dar un paso adelante y ver positivamente las fórmulas que Onfray propone (como otros tantos en España ya intentan) o directamente le colocamos el calificativo de divulgador y nos dedicamos a otros menesteres (académicos, supongo).

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

Entraba en el teatro en contra de los demás, que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: “Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida”. (D.L. VI 64 = Dióg., fr. 267 Giann.)

Lista de obras de Onfray citadas abreviadamente

Antimanual

Onfray, M. (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, I. Ganuza (trad.). Madrid: Edaf (ed. or. París: Bréal, 2001).

<i>Ateología</i>	Onfray, M. (2006). <i>Tratado de ateología. Física de la metafísica</i> , L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2005).
<i>Cinismos</i>	Onfray, M. (2002). <i>Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros</i> , A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
<i>Comunidad</i>	Onfray, M. (2008). <i>La comunidad filosófica</i> . Manifiesto por una Universidad Popular, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa (ed. or. París: Galilée, 2004).
<i>Contrahistoria</i>	Onfray, M. (2007). <i>Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad</i> , M.A Galmarini (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
<i>Cuerpo</i>	Onfray, M. (2002). <i>Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar</i> , X. Brotons (trad.). Madrid: Pre-Textos (ed. or. París: Grasset, 2000).
<i>FCP</i>	Onfray, M. (2013). <i>Filosofar como un perro</i> , M. Shapire (trad.). Buenos Aires: Capital Intelectual (ed. or. París: Éditions Galilée, 2010).
<i>Fuerza</i>	Onfray, M. (2008). <i>La fuerza de existir. Manifiesto hedonista</i> , L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
<i>Rebelde</i>	Onfray, M. (2011). <i>Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión</i> , E. Kosikci y S. Kot (trads.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 1997).

Bibliografía

Fuentes primarias

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de filósofos ilustres*, C. García Gual (trad.). Madrid: Alianza.
- Dión Crisóstomo. (1988). *Discursos*, G. Morocho Gayo y G. del Cerro Calderón (trads.), 4 vol. Madrid: Gredos.
- Giannantoni, Gabriele [ed.] (1990). *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vol. Roma: Bibliopolis.
- Luciano de Samosata. (2010). *Diálogos cínicos*, Guzmán, C. (trad.). Madrid: Alianza.
- Onfray, Michel. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, A. Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós (ed. or. París: Grasset, 1990).
- Onfray, Michel. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, X. Brotons (trad.). Madrid: Pre-Textos (ed. or. París: Grasset, 2000).
- Onfray, Michel. (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, I. Ganuza (trad.). Madrid: Edaf (ed. or. París: Bréal, 2001).
- Onfray, Michel. (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, L. Freire (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2005).
- Onfray, Michel. (2007). *Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad*, M.A. Galmarini (trad.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Onfray, Michel. (2008). *La comunidad filosófica*. Manifiesto por una Universidad Popular, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa (ed. or. París: Galilée, 2004).
- Onfray, Michel. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, L. Freire (trad.). Manifiesto hedonista. Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 2006).
- Onfray, Michel. (2011). *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*, E. Kosikci y S. Kot (trads.). Barcelona: Anagrama (ed. or. París: Grasset, 1997).
- Onfray, Michel. (2013). *Filosofar como un perro*, M. Shapire (trad.). Buenos Aires: Capital Intelectual (ed. or. París: Éditions Galilée, 2010).
- Plutarco. (1987). *Moralía*, tomo V. London: Harvard University Press.

Fuentes secundarias

- Audi, Robert (ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*, H. Marraud y E. Alonso (trads.). Madrid: Akal.
- Branham, Robert Bracht – Goulet-Cazé, Marie-Odile. (eds.). (2000). *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral (ed. or. California: University of California Press, 1996).
- Branham, Robert Bracht. "Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 111-142.
- Cappelletti, Ángel. (1990). *Notas de filosofía griega*. Venezuela: Universidad Simón Bolívar y el Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela (ICIV).
- Cappelletti, Ángel. (2010). *La ideología anarquista*. Barcelona: El grillo libertario.
- Daraki, María (1996). "Los cínicos", en M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey (1996). *La filosofía helenística: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, pp. 7-16.
- Dudley, Donald. (1937). *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.* Londres: Methuen and Co. Ltd.
- Dumont, Jean Paul. (1989). "Des paradoxes à la philodoxie, être cynique ou pas". *L'âne*, n.º 37.
- Fallas López, Luis. (1999). "Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y Cirenaicos". *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n.º 93, pp. 385-393.
- Flores-Júnior, Olimar. (2011). Reseña de S. Husson, *La République de Diogène*, Paris 2010, en *Kléos*, n.º 15, pp. 141-198.
- Foucault, Michel. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. (2012). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gual, Carlos. (1987). *La secta del perro*. Madrid: Alianza.
- García Gual, Carlos. "La actualidad de los cínicos", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp.1-10.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. "La religión y los primeros cínicos", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 69-111.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. (1986). *L'Ascèse cynique VI, 70-71. Un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Grimal, Pierre. (2010). *Diccionario de mitología griega y romana*, Francisco Payarols (trad.). Barcelona: Paidós.
- Guren, Lori. "Los animales", en Singer, P. (1995). *Ética aplicada*. Madrid: Alianza, pp. 469-483.
- Husson, Suzanne (2010). *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Long, Anthony. "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 45-69.
- López Cruces, J. L. "Cuerpo cínic, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes", *Res Publica* (en prensa).
- López Cruces, J. L. (2015). "Diógenes, ciudad sin ley", en A. Pociña y J. M. García González (eds.), *Hombres notables en Grecia y Roma* (col. "En Grecia y Roma", 5). Granada: EUG, pp. 177-194.
- Marx, Karl. (1986). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Maslow, A. (1945). "Una teoría de las necesidades básicas". *Psychological Review*, n.º 50, 370-396.
- Moles, John. "El cosmopolitismo cínic", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 142-163.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich. "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 430-475.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Pavis, Patrice. (1984). *Diccionario del teatro: Dramaturgia, estética y semiología*. Barcelona: Paidós.
- Pérez Cortés, Sergio. (2004). *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*.

México D.F: Siglo XXI.

- Porter, James. "La filosofía de Aristón de Quíos", en Branham – Goulet-Cazé (2000), pp. 208-251.
- Racionero, Luis. (2010). *Filosofías del Underground*. Barcelona: Anagrama.
- Ramírez, Juan Antonio. (2006). *Historia del arte IV: El mundo contemporáneo* (1997). Madrid: Alianza.
- Regan, Tom. (1983). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.
- Roszak, Theodore. (1980). *El nacimiento de una contracultura* (7.ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Schenk, Herbert. (1983). *El Espíritu de los románticos europeos: Ensayo sobre historia de la cultura*.
México: Fondo de Cultura Económica.
- Shmueli, Efraim. (1970). "Modern Hippies and ancient cynics: a comparison of philosophical and political development and its lessons". *Cahier d'histoire mondiale*, 12, pp. 490-512.
- Sloterdijk, Peter. (2003). *Crítica de la razón cínica*, Vega, M. (trad.). Madrid: Siruela (ed. or. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 19