

El cinismo y los alemanes. Una indagación sobre las fuentes germánicas de *El coraje de la verdad* de Michel Foucault¹

de Freitas, Juan Horacio²

Recibido: 26/05/2020 / Aceptado: 11/09/2020

Resumen. Cuando en *El coraje de la verdad* se comienzan a trazar las primeras directrices para la realización de una *tranhistoria* del cinismo, que implicaría un rastreo de las diferentes manifestaciones cínicas desde la era alejandrina hasta el presente, Foucault dice estar muy desprovisto de trabajos en los que haya sido planteado este proyecto, y que apenas tiene noticia de cuatro textos, todos de origen germánico y de la segunda mitad del siglo XX, que, al menos, abordan la relación entre el cinismo clásico y un presunto cinismo moderno. De estos cuatro, el filósofo francés confiesa haber leído solo tres: *El coraje de existir* de Paul Tillich, *Parmenides und Jona* de Klaus Heinrich y *Moral e hipermoral* de Arnold Gehlen, obras que le hacen preguntarse sobre el especial interés de la filosofía alemana por el fenómeno cínic. En el presente ensayo, pretendemos adentrarnos en estos libros para esclarecer la forma en la que en ellos se entiende dicho fenómeno, y así dar cuenta de su influjo, por concordancia o confrontación, sobre la original concepción foucaultiana del cinismo.

Palabras clave: Cinismo, Foucault, Gehlen, Heinrich, Tillich, totalitarismo.

[en] Cynicism and the Germans. An inquiry on the Germanic sources in Foucault's *The Courage of Truth*

Abstract. When starting to trace in *The Courage of Truth* the initial guidelines to devise a *tranhistoricity* of Cynicism, which would imply tracking down several cynical manifestations from the Alexandrian period to the present day, Foucault states he lacks works in which such a project has been proposed and adds that he hardly knows about four texts from Germanic sources belonging to the second half of the 20th century, which at least address the relationship between classic Cynicism and the alleged modern Cynicism. Among these four texts, Foucault confesses that he has only read three of them: *The Courage to Be* by Paul Tillich, *Parmenides und Jona* by Klaus Heinrich and *Moral und Hypermoral* by Arnold Gehlen, works that make the French philosopher wonder about the particular interest of German philosophy in the cynical phenomenon. The purpose of the present article is to carry out an exploration into these sources to clarify how this phenomenon is understood in such works in order to give an account of their influence, by concordance or confrontation, on the original Foucauldian conception of Cynicism.

Keywords: Cynicism, Foucault, Gehlen, Heinrich, Tillich, totalitarianism.

Sumario. 1. Introducción. 2. Tillich: el vínculo no resuelto entre coraje, cinismo y fanatismo en *El coraje de existir*. 3. Heinrich y su aclaración de la intuición tillichiana. 4. Arnold Gehlen: la difamación del cinismo clásico. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

Cómo citar: de Freitas, J. H. (2021): El cinismo y los alemanes. Una indagación sobre las fuentes germánicas de *El coraje de la verdad* de Michel Foucault, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 323-336.

Hablar de la República de Weimar todavía significa internarse en una autoexperiencia social. Por razones aducibles, la cultura de Weimar estaba dispuesta cínicamente como ninguna otra; ella ha producido una plétora de cinismos brillantemente articulados que pueden leerse como ejemplos de escuela. La cultura de Weimar siente más fuertemente el dolor de la modernización y expresa sus desilusiones más fría y [agudamente]

de lo que pudiera hacerlo cualquier otra de la actualidad. En ella encontramos formulaciones destacadas de la [moderna] conciencia infeliz, formulaciones candentemente [actuales,] vigentes hasta el día de hoy y que quizá sólo hoy día son comprensibles en su validez más amplia.

Peter Sloterdijk. Crítica de la razón cínic

¹ Este trabajo es un segmento modificado de la tesis doctoral de mi autoría "El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones", defendida en octubre del 2019 en la Universidad Complutense de Madrid.

² Universidad Complutense de Madrid.
— dfreitas.jh@gmail.com // jdefreit@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>

1. Introducción

En la segunda hora de la clase del 29 de febrero de 1984 en el Collège de France, Foucault advierte que, a pesar de estar consciente de que lleva un buen tiempo prometiéndole abordar la cuestión del cinismo histórico, aún no se adentrará de lleno en él, sino que, más bien, se tomará la libertad –después de haberse entusiasmado tanto con el tema– de hacer un vagabundeo caprichoso sobre la influencia del cinismo en tanto categoría moral en la cultura occidental. Foucault comienza por advertir que hay por lo menos dos dificultades a la hora de emprender este excursu *transhistórico* del cinismo. En primer lugar, estaría la actitud ambigua de la “filosofía instituida, institucional, reconocida”³ respecto al cinismo, ambigüedad que consiste en, por un lado, hacer vigorosas descalificaciones a ciertas prácticas que se volvieron prototípicas de la vida cínica, y, por el otro, salvaguardar un presunto núcleo fundamental del cinismo que sí valdría la pena tomar en cuenta desde un punto de vista ético y filosófico; postura respecto al cinismo que no solo fue frecuente en la Antigüedad, sino que se extiende a lo largo de toda la historia. En segundo lugar, a diferencia de las corrientes filosóficas grecorromanas que tuvieron más importancia en la posteridad (la platónica, la aristotélica, la estoica, etc.), usualmente transmitidas a través de un *corpus doctrinal* sólido y hasta cierto punto organizado, el cinismo nos llega apenas a través de una tradición fundamentalmente anecdótica⁴, por lo que es muy difícil hablar de algo así como una “doctrina cínica” de la que se pueda partir para estudiar el fenómeno en cuestión. No obstante, el cinismo, a semejanza del epicureísmo y, sobre todo, del escepticismo⁵, se prolongó y fue de vital importancia, no tanto como doctrina teórica o entramado conceptual, sino más bien como *estética de la existencia*, que ha sido narrada en textos vinculados al campo semántico de la risa, así como en epístolas, anecdotarios, *reglas* y diversos tipos de fuentes que no suelen ser parte del tradicional canon filosófico académico. No obstante, este heterodoxo material es el que Foucault considera no solo necesario, sino además suficiente para articular una historia del cinismo desde la Antigüedad hasta el presente⁶.

Para Foucault, la realización de una indagación sobre la posteridad del cinismo se hacía más relevante en la medida en que, siendo según él un fenómeno tan influyente en la cultura occidental moderna, no eran muchas las investigaciones que se habían hecho al respecto hasta 1984, fecha en la que imparte su curso *El coraje de la verdad*. Es cierto que los estudios filológicos y filosóficos sobre el movimiento cínico de la era alejandrina e imperial son numerosos y muy fecundos ya incluso en los años en los que el filósofo francés imparte sus últi-

mos seminarios en el Collège, pero los estudios sobre la influencia existencial, ética y política del cinismo más allá de los márgenes de la Antigüedad sí eran escasos para ese entonces. Aun así, Foucault dice que, a pesar de esta carencia, conoce una serie de textos alemanes de mediados del siglo XX que abordan la cuestión del cinismo en su larga duración histórica, pero, sobre todo, que tratan el vínculo entre el *Zynismus*, es decir, el cinismo como cierta actitud difusa propia de la cultura europea en la modernidad, y el *Kynismus*, que hace referencia al movimiento filosófico inaugurado por Antístenes. Se trata en específico de cuatro textos: *El coraje de existir* de Paul Tillich⁷, *Parmenides und Jona* de Klaus Heinrich⁸, *Moral e hipermoral* de Arnold Gehlen⁹, y uno que Foucault confiesa no haber leído aún en ese momento, *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk¹⁰. En la clase siguiente (7 de marzo de 1984) se hará también alusión a una importantísima investigación de Niehues-Pröbsting¹¹ –que Foucault no ha leído enteramente hasta esa fecha y que, por ello mismo, no tiene prácticamente ninguna influencia en el despliegue de su curso– y luego a un libro no germánico, *Cinismo y pasión* de André Glucksmann¹². Antes de detenerse en alguno de estos textos por separado, Foucault comienza por plantearse una serie de cuestiones generales, de las cuales la primera es una interrogante a la que no se le da ningún tipo de respuesta y que, según él mismo, tendría que pensarse detenidamente: “¿por qué y en qué términos los filósofos alemanes contemporáneos han planteado este problema?”¹³. Nosotros no pretendemos responder aquí esta cuestión, sino apenas explorar en los textos que permitieron su planteamiento en *El coraje de la verdad*, que no son otros sino los tres primeros previamente mencionados, e intentar comprender a través de esta exploración en qué medida estas lecturas pudieron influir en la interpretación foucaultiana del cinismo.

2. Tillich: el vínculo no resuelto entre coraje, cinismo y fanatismo en *El coraje de existir*

El primer texto al que hace referencia Foucault cuando habla del interés de los pensadores alemanes por la cuestión de la larga duración histórica del cinismo, es *The Courage to Be* de Paul Tillich. Respecto a este libro, Foucault señala básicamente dos cosas: en primer lugar, la clara alusión que el título hace tanto a Nietzsche (“vo-

³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 189.

⁴ *Ib.*, pp. 189-190.

⁵ Aquí Foucault asoma por primera vez la cercanía entre cinismo y escepticismo, punto que luego retoma en un segmento de sus manuscritos que no fue pronunciado durante el curso (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1984-1984)*. *Op. cit.*, p. 190).

⁶ *Ib.*

⁷ *Cfr.*, Paul Tillich. *El coraje de existir*, trad. José Luis Lana. Barcelona: Editorial Estela, 1969.

⁸ Del texto de Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, se tomará solo el apartado dedicado al cinismo, traducido por Ian Mesa (Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Santiago de Chile: Escritos breves. Departamento de filosofía de la Universidad de Chile, 1972).

⁹ Arnold Gehlen. *Moral e hipermoral. Uma ética pluralista*, trad. Margit Martincic. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

¹⁰ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003.

¹¹ Heinrich Niehues-Pröbsting. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

¹² André Glucksmann. *Cinismo y pasión*, trad. Joaquín Jorda. Barcelona: Anagrama, 1982.

¹³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 192.

luntad de poderío, coraje de ser¹⁴) como al existencialismo; y, en segundo lugar, la diferencia que en el texto se hace –se pregunta el filósofo francés si por primera vez– entre *Kynismus*, que haría referencia al cinismo en tanto movimiento filosófico de la Antigüedad, y *Zynismus*, que sería, según el brevísimos comentario que en *El coraje de la verdad* se hace de Tillich, “el coraje de uno mismo de ser su propio creador¹⁵”. Además de la obvia proximidad entre el título del libro de Tillich y el del último seminario impartido por Foucault en el Collège, podemos notar otra cercanía bastante más relevante entre ambos textos: tanto el uno como el otro convierten el diálogo platónico *Laques, o del coraje (valor)*, en el punto de partida de sus investigaciones, en el caso de Tillich para su análisis general de lo que es el coraje, y en el caso de Foucault para dar cuenta del cinismo como parte de una tradición socrática. No obstante, estas lecturas son claramente disímiles entre sí, lo que se evidencia si nos preguntamos sobre el lugar en el que cada uno de los autores concentra la mirada al momento de emprender su lectura del texto. Mientras la lectura que hace Foucault del *Laques* en particular, y de los diálogos platónicos en general, es dramática, prestando especial atención a las diferentes dinámicas que se dan en el escenario en el que la interlocución se hace efectiva; Tillich, por su parte, va directamente a los argumentos que se esgrimen a lo largo del intercambio dialógico. Tan solo esta diferencia, digamos que metodológica, trae como consecuencia que las conclusiones que sacan del texto el filósofo francés y el teólogo alemán sean no solo distintas, sino incluso contrarias.

Tillich –de cierto modo al igual que Foucault– opta por detenerse en la conclusión del diálogo, cuando Sócrates lamenta que ni él ni nadie haya podido descubrir lo que es realmente el valor, y entonces agrega sobre el reconocimiento de la ignorancia socrática:

Y este pensamiento es muy serio dentro del encuadre del pensar socrático. Según Sócrates la virtud es conocimiento, y la ignorancia sobre lo que es el valor hace imposible toda acción de acuerdo con la verdadera naturaleza del valor. Mas ese fracaso socrático es más importante que la mayoría de las definiciones aparentemente exactas del valor (...) Muestra que la comprensión del valor presupone una comprensión del hombre y su mundo, sus estructuras y valores. Sólo quien conoce esto sabe qué afirmar y qué negar. La cuestión ética de la naturaleza del valor conduce inescapablemente a la cuestión ontológica de la naturaleza del ser.¹⁶

Como dijimos, si bien Tillich y Foucault concentran su mirada en la conclusión del texto, no coinciden, sin embargo, sobre el lugar en el cual se encuentra dicha conclusión. Mientras para Tillich se halla en el (¿irónico?) lamento socrático de no haber conseguido una definición satisfactoria; para Foucault, quien recuerda que el principal motivo del diálogo es la educación y cuida-

do de los jóvenes, está en lo que sucede después de ese reconocimiento del fracaso dialógico, en ese momento en el que Lisímaco y Melesías piden a Sócrates que se haga cargo de la educación de sus hijos aún siendo cierto que él mismo tampoco ofreció un concepto verdadero de coraje, petición que termina siendo aceptada. Según Foucault, el no haber llegado a una conclusión dialógica sobre lo que es el coraje, no significa en lo absoluto que durante el proceso dialéctico no se haya reconocido perfectamente lo que este es. En efecto, tal como se muestra al principio del diálogo, si Nicias y Laques quieren escuchar a Sócrates es porque reconocen en él virtud y valentía, y saben que en sus palabras encontrarán también estos rasgos. Hay, por lo tanto, un reconocimiento existencial de lo que es el valor incluso antes de su conceptualización en el ejercicio dialógico. No siendo suficiente esta clara dilucidación de lo que es ser corajoso previa a la participación de Sócrates, al final del diálogo, cuando el filósofo ateniense ya ha mostrado su valentía al serle franco a los prominentes hombres de Estado y de armas a los que se enfrenta, los otros dos interlocutores, Lisímaco y Melesías, inquietos por la educación de sus hijos, se les hace evidente el *valor y saber* de Sócrates, incluso en su reconocimiento de la propia ignorancia, por lo que le piden a este que sea el maestro.

Desde las herramientas conceptuales que nos ha dispuesto Foucault en sus últimos años de producción filosófica, podríamos decir que Tillich hace una lectura enmarcada en la tradición de las *metafísicas del alma* de un texto que le sirve al filósofo francés, justamente, para dar cuenta de esa otra tradición que es la de las *estéticas de la existencia*¹⁷. Para Tillich, el diálogo termina allí cuando la mayéutica socrática desemboca en la tan trágica (o *seriocómica*) como esperada noticia de que no se ha concebido un concepto saludable y ni siquiera vivo. Desde la interpretación que realiza Tillich de Sócrates, el no llegar a una definición del *valor* no significa apenas que ya no se podrá realizar ningún acto de valentía (que no es poco decir), sino que ni siquiera se sabrá afirmar o negar nada; ni Melesías ni Lisímaco podrán acertar en encontrar al tutor virtuoso, valeroso o simplemente adecuado para la educación de sus hijos; Nicias, al igual que el mismo Laques, ya no realizarán más nunca, desde ese momento, una “acción de acuerdo con la verdadera naturaleza del valor”; y el propio Sócrates, en caso de que tuviera intenciones de ser homofónico con su no-saber, será arrojado a una quietud escéptica aún más radical que la que narran los anecdóticos sobre Pirrón. Tillich hace eco de esa tradición que, al poner el acento sobre una ascética eminentemente intelectual y contemplativa, se hace ciega a los acontecimientos, a los gestos, a los movimientos, a lo dramático de las expresiones de verdad; su preocupación por el Ser (“el valor puede mostrarnos lo que es el ser, y el ser puede mostrarnos lo

¹⁴ *Ib.*, p. 190.

¹⁵ *Ib.*, p. 191.

¹⁶ Paul Tillich. *El coraje de existir*. Op. cit., p. 6.

¹⁷ En el seminario en el Collège de France de 1984 Foucault usará dos diálogos platónicos: el *Alcibiades* y el *Laques*, para dar cuenta de dos direcciones posibles del pensamiento filosófico. Tendríamos, por un lado, la filosofía como metafísica, ontología del alma, contemplación, etcétera; y, por el otro, la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí (Cfr., Michel Foucault. *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los Otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., pp. 174-176).

que es el valor”) no le permite vislumbrar los actos de valentía, más acá del no saber definir la valentía misma en el juego dialógico. El *Laques*, tal como lo examina Foucault, es una exposición continua de la valentía, no solo encarnada en Sócrates, sino en cada uno de los dialogantes: el coraje de Melesías y Lisímaco en reconocer que no son capaces de educar bien a sus hijos por sí mismos, por lo que piden a los hombres más prestigiosos su opinión; la gran valentía de Laques y Nicias —ya reconocida y explicitada por su actos heroicos en el territorio bélico— en aceptar las severas y ásperas condiciones de Sócrates, a sabiendas de que por ello se exponen a ser humillados o tachados de ignorantes delante de terceros; y también, por supuesto, el gran valor del filósofo ateniense, que no teme ser incómodamente franco frente a los hombres más sobresalientes de la Hélade. Toda esta dramaturgia del valor consigue su punto final, no en el reconocimiento verbal del no saber definir el coraje, sino en la aceptación de Sócrates de educar a los muchachos, Aristides (el Justo) y Tucídides, que, tal como querían sus padres, se convertirán en hombres muy destacados de su época.

A pesar de que Tillich comienza su texto con esta interpretación metafísicamente impotente del *Laques*, más adelante en la investigación, cuando analiza la cuestión del valor en el contexto de *La muerte de Sócrates* —otro de los temas fundamentales de *El coraje de la verdad*— se emancipa de su lectura de tradición ontológica y adopta en cambio una mirada *estética* de los acontecimientos: “Al discutir esta doctrina debemos olvidar los argumentos a favor de la inmortalidad —dice Tillich—, incluso los del *Fedón* de Platón, y concentrarnos en la imagen del Sócrates moribundo”¹⁸. En última instancia, cuando el teólogo alemán quiere dar cuenta del valor frente a la muerte, que sería la situación límite del coraje, no se adentra en el plano del flujo dialógico que explica bajo argumentos dualistas que la muerte es incluso deseable, sino que prefiere atender a la narración de la forma en cómo Sócrates mismo enfrenta su condena, como si su actuar fuera el discurso primero y último que explica lo que es el valor racional y universal de fundir la propia muerte con la autoafirmación.

Ahora bien, en lo referente al cinismo, habrá que comenzar por decir que el texto de Tillich poco aborda dicha cuestión: en un texto de aproximadamente ciento ochenta páginas, el vocablo “cínico” aparece tan solo ocho veces y “cinismo” apenas tres. Sin embargo, no deja de ser cierto que la reflexión sobre este fenómeno aparece en lugares claves y sirve para dar cuenta de una actitud tan compleja como frecuente. Como dijimos previamente, según Foucault, Tillich veía al cinismo moderno (*Zynismus*) como una corajosa afirmación creativa de sí mismo. No obstante, cuando Ernani Chaves realiza su investigación sobre el concepto de cinismo foucaultiano e indaga sobre la concepción que tiene Tillich de dicho fenómeno para así comprender la influencia de este sobre el filósofo francés, parece encontrar en su texto algo muy distinto a lo que afirma Foucault; afirma Chaves: “(el cinismo moderno) es considerado una es-

pecie de fenómeno negativo, en el cual todas las reglas, todas las verdades, así como todo sistema de valores, pasan a no tener sentido”¹⁹. Mientras Foucault afirma que para Tillich el cinismo moderno es la valentía del sujeto de ser su propio creador, Chaves sostiene que este ve al cinismo como un fenómeno intrínsecamente relacionado con el nihilismo. Es en el capítulo V de *El coraje de existir*, titulado *Valor e individualización (el valor de ser como uno mismo)*, específicamente en el subcapítulo *El valor de la desesperación en la actitud existencialista no creativa*, en donde Tillich dedica mayor atención al cinismo; dice:

(...) hay una actitud existencialista no-creativa llamada cinismo. Un cínico hoy día no es el mismo personaje que los griegos describían con ese término. Para los griegos el cínico era un crítico de la cultura contemporánea sobre la base de la razón y la ley natural: era un racionalista revolucionario, un seguidor de Sócrates. Los cínicos modernos no están dispuestos a seguir a nadie. No tienen fe alguna en la razón, ningún criterio de verdad, ningún sistema de valores, ninguna respuesta a la pregunta del significado. Intentan socavar toda norma puesta ante ellos. Su valor es expresado no creativamente, sino en su forma de vida. Valientemente rechazan toda solución que les pueda privar de su libertad de rechazar cuanto deseen rechazar. Los cínicos son solitarios aunque necesiten compañía para expresar su soledad. Están vacíos tanto de los significados preliminares como de un significado último, y por consiguiente son fáciles víctimas de la angustia neurótica. Gran parte de la auto-afirmación obligatoria y de la auto-entrega fanática son expresiones del valor no-creativo de ser como uno mismo.²⁰

Lo primero que podemos notar al ver el pasaje de Tillich es que el cinismo —tal como dice Foucault— consiste en una actitud corajosa respecto a la propia vida, una vida que —en coincidencia con la lectura de Ernani Chaves— se sostiene sobre el principio de no aceptar ninguna certeza en el plano de lo nómico. Pero revisemos con más detenimiento la cita. La primera afirmación de Tillich: “hay una actitud existencialista no-creativa llamada cinismo” parece ser opuesta a lo que afirma Foucault respecto a la tesis del autor alemán, esto es, que el cinismo moderno es el valor del sujeto de ser su propio creador; si se afirma que el cinismo es una actitud no-creativa, no se puede aseverar a su vez que el cínico se crea a sí mismo. Podría argumentarse que el aparente desliz interpretativo de Foucault puede deberse a que Tillich hace una diferenciación entre la expresión creativa y la expresión a través de *la forma de vida*, como si esta última no fuera también una obra creada y por crear; si el cínico expresa el coraje a través de su vida, se puede suponer que la vida, esta particular *forma de vida*, ha sido creada. No obstante, lo cierto es que Tillich hace

¹⁹ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, Sp: Editora PHI, 2013, p. 53. (Las traducciones de las citas correspondientes a este texto son propias).

²⁰ Paul Tillich. *El coraje de existir*. Op. cit., pp. 143-144.

¹⁸ Paul Tillich. *El coraje de existir*. Op. cit., p. 159.

una clara distinción entre el valor de ser uno mismo “en su forma creativa” —encarnado en los artistas y filósofos del existencialismo— y el valor de ser uno mismo “en su forma estéril”²¹. El cínico, a diferencia del existencialista, no se mueve por la voluntad de realizarse a sí mismo a partir de la ausencia de sentido previo, sino que se afirma en su simple rechazo de cualquier sentido, se *constituye* a partir de un proceso de destrucción de cualquier valor, y por ello se puede decir que su libertad es plenamente negativa (lo que explica el por qué Chaves habla de este cinismo como “fenómeno negativo”). El cínico no se *crea* a sí mismo, sino que deshace y se deshace, siendo este mecanismo negativo su forma de autoafirmación; frente al «hay que crearse» existencialista, el cínico del que habla Tillich responde: «¿para qué?».

Después de este esbozo del cínico moderno tillicheano que, como vimos, es fundamentalmente escéptico —ya Foucault hablará del cinismo moderno como una conjunción de la tradición diogénica y la pirrónica²²—, se comprende que el teólogo no tarde en diferenciar este fenómeno del cinismo clásico, el de la Antigüedad (*Kynismus*). Tal como acierta en mostrar Foucault, para Tillich el cínico antiguo es un crítico de la cultura en la que se encuentra inmerso, crítica que se sostiene sobre la razón y la *physis*, convirtiéndose así en un “racionalista revolucionario” de herencia socrática. Más allá de lo inconformes que podamos estar con la descripción que hace Tillich del cínico en tanto socrático menor, lo realmente desilusionante es que no se asome si quiera un vínculo entre *zynismus* y *kynismus*, entre el cínico de la Antigüedad y el de la Modernidad. Apenas podríamos nosotros suponer que la relación de uno y otro radica en que en ambos fenómenos se da una corajosa afirmación de sí mismo a partir de la crítica de los códigos morales, solo que mientras el cinismo antiguo sostiene su crítica sobre los principios de la razón y la ley natural, el cínico moderno, en cambio, se tiende sobre la nada y el sinsentido. En pocas palabras, diríamos que, aunque en ambos hay una valentía crítica, uno sería *physiológico* y el otro nihilista. Pero este nihilismo del cinismo moderno tiene un carácter paradójico para Tillich, ya que, al tiempo que consiste en una valentía que rechaza cualquier máxima que pueda coartar su libertad, puede también convertirse en una “auto-entrega fanática”.

Es llamativo que Tillich ya advierta —como también lo hará unos treinta años después Sloterdijk al analizar el contexto cultural de la República de Weimar— la relación existente entre cinismo, entendido como desconfianza nihilista frente a todo ideal, y el neocoleccionismo totalitario. Cuando Tillich habla de cómo el fascismo socava en el individuo todos los medios que posibilitan la emergencia del valor de ser él mismo, agrega: “(...) la confusión, la indiferencia, el cinismo. (...) este es el suelo sobre el que crece el anhelo de autoridad y de un

nuevo colectivismo”²³. Sin embargo, aunque se explicita el vínculo entre cinismo moderno y totalitarismo, como si aquel fuera el territorio que da lugar a este, lo cierto es que, según la lógica tillicheana, el colectivismo solo podría tener lugar en el momento en que el cinismo dejara de ser lo que es, o sea, que dejara de ser el valor de afirmarse a sí mismo en el rechazo de toda determinación, ya que la entrega fanática supone un dejarse determinar absolutamente por una otredad despótica. Pareciera que Tillich no confía del todo en su propia noción del *coraje cínico*, como si entendiera esta pseudovalentía como el prefacio (o, más bien, el *prae-factio*) de una ineludible angustia patológica o de un exaltado apoyo al más severo de los autoritarismos. Ya en la primera parte de *El coraje de existir*, cuando se habla del “*desprecio cínico* por la auto-afirmación espiritual” de la mayoría de los sujetos carentes de sentido y angustiados por las crisis que produjeron los más radicales sucesos políticos de la Antigüedad —desde las campañas alejandrinas hasta la expansión del Imperio Romano—, Tillich agrega que estos sujetos, sin embargo, “no pudieron ocultar la angustia bajo la arrogancia escéptica”, cosa que se evidenciaba en su muy generalizada participación “en los cultos de misterios con sus ritos de expiación y purificación”²⁴. Para Tillich, el así llamado *coraje del cinismo moderno* es en realidad una farsa: la libre indiferencia del cínico es un estadio transitorio y ávido que espera el momento oportuno para decir sí a cualquier tipo de colectivismo.

A pesar de que en Tillich salta a la vista esta contradicción entre el supuesto valor del cínico de ser él mismo a partir del rechazo de cualquier determinación y el hecho de que este mismo cínico esté más dispuesto que ningún otro a apoyar fanáticamente un proyecto totalitario, el teólogo no explicita ni soluciona la incongruencia. Ve con claridad que en el cínico hay una sobreprotección desconfiada de su libertad de rechazar todo paradigma ético-normativo, pero también le parece evidente que el cinismo es el campo de cultivo por excelencia del inaceptable dominio fascista. Aquí es donde la tesis sloterdijkiana sobre el cinismo en la República de Weimar se vuelve especialmente pertinente. En la *Crítica de la razón cínica*, que, tal como dijimos previamente, es mencionada por Foucault aunque no leída, se explica la forma en que el nazismo, haciendo eco del “nihilismo realista” de las mayorías, aglomera y encausa las desconfiadas voluntades cínicas hacia una afirmación política vital. Así pues, el pacto entre cinismo y fascismo se sostiene sobre una necesidad de dar lugar a los actos a pesar de no poseer verdaderas bases ideológicas, una consciencia lúcida de que las groseras simplificaciones ético-políticas del totalitarismo son una mojiganga sobre la que hay que seguir la marcha con rostro grave²⁵. Digamos que la alianza entre estos dos fenómenos no se sostiene sobre la necesidad de sentido —que ni el cínico ni el fascista procuran—, sino más bien sobre una divinización del *ergon*, sobre la necesidad de actuar, de hacer algo a pesar de todo. Si no se cree ya en nada, si la acción se sostiene sobre la nada (y en la muerte en tanto

²¹ *Ib.*, p. 144.

²² El propio Tillich al igual que Foucault, llega a poner en un mismo plano al cínico y al escéptico de la Antigüedad: “El colectivismo primitivo fue socavado por la experiencia de la culpa personal y la formulación individual de preguntas. Ambas eran efectivas al final del mundo antiguo y condujeron al no-conformismo radical de los cínicos y escépticos (...)” (*Ib.*, p. 110).

²³ *Ib.*, p. 146.

²⁴ *Ib.*, p. 59.

²⁵ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 681.

materialización de la nada) y si se pretende ser efectivo en lo político, entonces el discurso no debe consistir en una explicitación absolutamente transparente de este nihilismo—cosa que, según Tillich, es el quehacer fundamental del existencialismo—, sino en una caricaturesca y aparentemente banal simplificación de todos los asuntos de Estado; es en este sentido que el fascismo sería cínicco. Lo que se le escaparía a Tillich de este vínculo entre cinismo y totalitarismo, al menos desde una perspectiva sloterdijkiana, es que el arrojío fanático del cínicco hacia el colectivismo totalitario no es realmente fanático, y que tampoco hay en él una renuncia a su desconfianza hacia toda normatividad: es un trato pragmático, y solo pragmático, entre cínicas desconfianzas²⁶.

3. Heinrich y su aclaración de la intuición tillichiana

El segundo texto al que hace referencia Foucault cuando habla de la recepción del tema del cinismo en la filosofía alemana es un libro de Klaus Heinrich editado por primera vez en 1966 bajo el nombre de *Parmenides und Jona*. De los cuatro ensayos que componen dicho libro, el último es el que, en el contexto de la indagación sobre la transhistoricidad de la filosofía cínicca en *El coraje de la verdad*, llamó la atención de Foucault, cosa que se explica con tan solo ver el título de dicho ensayo: *Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart* (*Antiguos cínicos y cínicos contemporáneos*). Lo primero que destaca Foucault del texto de Heinrich es que en él se establece no apenas una distinción, sino una clara oposición entre el *Kynismus* y el *Zynismus*. Aunque ambos serían, según la lectura que hace Foucault del filósofo alemán, formas de autoafirmación, y aunque exista una continuidad o, al menos, una filiación entre un fenómeno y otro, la afirmación de sí del cinismo antiguo y la del cinismo moderno se sostendrían sobre dos territorios absolutamente disímiles, para no decir contrarios. Mientras el *kynismus* se autoafirmaría en un ajustarse a la animalidad como fundamento existencial, el *zynismus* lo haría “frente y con respecto al absurdo y la ausencia universal de significación”²⁷.

El ensayo de Heinrich puede ser interpretado como un agudísimo intento de cubrir las lagunas argumentales que dejaron las atinadas intuiciones de Tillich sobre el cinismo, interpretación que se refuerza si tomamos en consideración que uno de los pocos autores que se citan en *Antiguos cínicos y cínicos modernos* es, en efecto, al teólogo alemán. Al igual que Tillich, Heinrich considera al cinismo—indiferentemente de que sea antiguo o moderno— como una forma de autoafirmación frente al miedo de perder su mismidad (*Selbst*). Esta autoafirmación se expresaría bajo dos rasgos generales: por un lado, la franqueza (“una forma—acaso convulsiva— de sinceridad”²⁸); y, por el otro, una particular desacrali-

zación e, incluso, banalización de absolutamente todo. Ahora bien, Heinrich, a diferencia de Tillich, emprende un pormenorizado análisis de la filosofía cínicca de la Antigüedad como si en esta pudiera conseguir las claves que le permitieran comprender qué cosa refiere exactamente el vocablo cínicco (*Zynismus*) cuando se usa para referir, casi siempre de forma despectiva, cierta *actitud* en su actualidad. Heinrich se sitúa en una tradición— cuestionada por Foucault— que comprende al cinismo como una respuesta defensiva, crítica y curativa (*Heilslehre*) de algunas víctimas de la crisis helénica que causó el proceso de aculturación alejandrina.

Esta función crítica del cinismo es alegorizada en la célebre máxima de “reacuñar la moneda (*parakharatein to nómisma*)”, acto que literalmente habría realizado el padre de Diógenes, y que el filósofo sinopense tomaría como misión ética, ya no respecto a la moneda (*nómisma*), sino respecto a los valores (*nómos*). Sobre esta “reacuñación” Heinrich señala tres cuestiones que a nuestro parecer influyeron notablemente en la realización de *El coraje de la verdad*. En primer lugar, la importancia de la figura de Diógenes (particularmente en relación con la *transvaloración de todos los valores*) en la obra nietzscheana²⁹. En segundo lugar, la cercanía entre la anécdota del padre de Diógenes y el dato biográfico de la madre de Sócrates: en ambos casos hay una herencia de la labor de los padres metafórica filosóficamente: por un lado, la falsificación de la moneda del padre del sinopense transformada por este en reacuñación de los valores, por el otro, la labor de partera de la madre de Sócrates convertida por el ateniense en ejercicio mayéutico. En tercer y último lugar, a nuestro parecer aún más relevante para la tesis de Foucault, la comprensión del *parakharatein*, no como *falsificación* de la moneda, sino como sustitución de la falsa moneda “por la verdaderamente válida”³⁰.

Heinrich esboza a la filosofía cínicca diogénica como un fenómeno con dos dimensiones básicas, una negativa y la otra afirmativa. La parte negativa radica en el ejercicio crítico-pantomímico de tres instancias fundamentales de su época: primero, los códigos político-morales, los cuales enfrenta a través de la desvergüenza; segundo, la filosofía esencialista (teniendo como contrincante paradigmático a Platón), a la cual opone una filosofía existencial; y, tercero, “la personificación de una solución política universal: Alejandro El Grande”³¹, al que combate con su alegre y crítica frugalidad. Heinrich se detiene en la crítica de la segunda instancia, porque encuentra en esta protesta existencial contra el pensamiento esencialista un vínculo entre el cinismo clásico y el existencialismo moderno—más que un retorno de aquel en este, como sugerirá Chaves en su lectura de *Parmeni-*

²⁹ A pesar de que Heinrich explicita la conexión entre el “subvertir el orden de la *polis*” de Diógenes, y la “transmutación de todos los valores” de Nietzsche (*ib.*, p. 9), cuando habla del lugar de la figura diogénica en la obra nietzscheana se refiere específicamente al aforismo 18 de *El caminante y su sombra*: “El moderno Diógenes.— Antes de buscar al hombre hay que buscar una linterna. ¿Será necesariamente el cinismo dicha linterna?” (Friedrich Nietzsche. *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín. Madrid: EDIMAT, 1999, p. 44).

³⁰ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. *Op. cit.*, p. 10.

³¹ *ib.*, p. 14.

²⁶ *Ib.*

²⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 191.

²⁸ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. *Op. cit.*, p. 7.

*des und Jona*³²-. Hay dos razones por las que este símil es importante para el filósofo alemán: en primer lugar, porque será significativo al momento de comprender el fenómeno del cinismo contemporáneo; y, en segundo lugar, porque serviría para “contrarrestar un estrechamiento de la autarquía, el concepto central para la repercusión de Diógenes”³³. Para Heinrich, la clásica traducción del término *autarquía* por *autosuficiencia* haría perder de inmediato el tono rebelde que caracteriza a las anécdotas de Diógenes. La *autarquía* sería fundamentalmente *autoafirmación*, concepto cardinal en la escena intelectual existencialista, y su rebeldía contra la *polis*, el tirano y la filosofía esencialista se sostendría ante todo sobre la certeza de que ninguno de estos fenómenos son capaces de brindar un suelo lo suficientemente firme para dicha *autoafirmación*; “no ayudan al individuo a soportar su destino, sino que lo defraudan en su autorrealización”³⁴.

Pero, si ni la estructura política de la ciudad-estado, ni la encarnación del poder en un hombre, ni los planteamientos metafísicos de la filosofía platónica son soluciones efectivas para la autoafirmación del sujeto frente a la amenaza del destino, ¿entonces a partir de qué instancia el cínico helenístico se autoafirma? Heinrich contestará aludiendo a un principio que será esencial en la investigación foucaultiana sobre el cinismo³⁵: la animalidad, y es justo este su aspecto positivo. No solo el propio nombre de *cinismo* –que refiere a lo perruno– muestra la importancia que en él se da a la animalidad, sino que además los animales (ratas, cabras, gallos, vacas, ranas, etc.) aparecen con frecuencia en las anécdotas sobre los filósofos cínicos como ejemplos a seguir o, al menos, como criaturas de las que se puede sacar una enseñanza realmente útil para la vida. Heinrich, inspirado en el célebre texto de Dudley³⁶, entiende este ensalzamiento de lo animal, no como una pretensión de formular una normatividad ética sostenida sobre el salvajismo, sino como el resultado de un ejercicio de reducción en el que se persigue un mínimo antropológico sobre el que se pueda fundar con solidez la autoafirmación del sujeto. Lo animal sería ese *mínimum* que procura el cínico a través de una incesante ascesis para resistir las tribulaciones de su época. Ahora bien, este trabajo ascético de reducción al *mínimum animal* para la autoafirmación contra “el orden ya desarticulado de la *polis*, una filosofía esencialista y la nueva ordenación política” supone una exigencia de “autorrealización”³⁷.

Después de este esbozo de los motivos del cinismo diogénico, Heinrich intenta comprender qué tiene que ver todo lo aquí expuesto sobre este con la situación actual. A su entender, aunque no nos sean del todo ajenas las cosas que afectaban al cínico de la Antigüedad, lo cierto es que lo que realmente angustia al sujeto en el

siglo XX (quizás también en el XXI) es una cosa muy distinta a la preocupación que tenía Diógenes y sus herederos respecto a, por ejemplo, los avatares de la Fortuna (*Tyché*); se trataría más bien de la terrible inquietud ante la amenaza de “una falta de sentido general”³⁸. Al igual que Tillich, Heinrich relaciona la emergencia de esta sensación de falta de sentido –“que, subjetivamente, significa vanidad”³⁹– con un desencanto respecto al proyecto ilustrado. A partir de estos supuestos, y atendiendo en conjunto al cinismo de la Antigüedad y al existencialismo contemporáneo, el filósofo alemán distingue tres usos del concepto de cinismo, “no tanto en interés de la aclaración de un concepto multívoco, sino más bien, en interés de la aclaración de un asunto multívoco”⁴⁰. El primero de los usos –quizás el más común en el ámbito académico– remite claramente a lo que Heinrich denomina, como ya vimos, “la protesta existencialista de los antiguos cínicos”. Dice:

Así como allí (en el cinismo antiguo) se protestaba contra los poderes que no protegían de la amenaza del destino –recordemos la reivindicación de Diógenes en contra de la *polis*, el esencialismo y el Estado universal–, así también se protesta en el movimiento existencialista de nuestro tiempo. El objeto de la protesta son ahora aquellos poderes que abandonan al hombre ante la falta de sentido que lo amenaza⁴¹.

Salta a la vista cómo Heinrich en su primer concepto revela un lazo estrecho entre el cinismo en tanto movimiento filosófico de la Antigüedad y el cinismo como cierta actitud contemporánea. Este vínculo se sostendría sobre el pilar de la crítica contra los fenómenos sociales y políticos que no son capaces de ofrecer una solución satisfactoria a un muy extendido problema existencial, y sería justamente la particularidad de este lo que diferenciaría al cínico antiguo del moderno: para aquel el problema sería el *destino* y para este la falta de sentido. Ahora bien, el cinismo moderno así entendido no va más allá del reconocimiento crítico de toda amenaza de sinsentido que se presente en el horizonte, como si fuera suficiente este reconocimiento para “combatir la amenaza de la falta de sentido”⁴². Es de esperar que para el sujeto que deposita sus esperanzas en alguna de estas instancias socio-políticas o filosófico-metafísicas que critica el cínico por ser insuficientes en tanto dadoras de sentido, este cinismo se le presente como un fenómeno destructivo que arremete contra todo lo existente. Por ello, el reconocimiento crítico del sinsentido de una determinada situación, el “conocimiento combatiente”⁴³ –muy propio de la pintura, literatura y filosofía de herencia existencialista– suele ser descalificado usando el término *cinismo*, percibiendo al *cínico* como “aquel para quien nada es serio, venerable o sagrado”⁴⁴.

³² Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 55.

³³ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 12.

³⁴ *Ib.*, p. 13.

³⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., pp. 278-279.

³⁶ Donald Dudley. *A history of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Grodon Press, 1974.

³⁷ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 15.

³⁸ *Ib.*, p. 16.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ *Ib.*, p. 18.

⁴¹ *Ib.*

⁴² *Ib.*

⁴³ *Ib.*, p. 19.

⁴⁴ *Ib.*

Sin embargo, Heinrich sospecha de esta simplificación banal y peyorativa que usa el vocablo *cínico* para neutralizar la efectividad del conocimiento crítico, y considera que este gesto de descalificación “debería ser llamado él mismo «cínico»”⁴⁵. Es en la exterioridad difamatoria que acompaña a la primera definición, en el sujeto que usa la palabra *cínico* como herramienta para anular el “conocimiento combativo” y así entregarse pasivamente a un poder que le sirva de sentido, donde Heinrich encuentra el que será su concepto decisivo de cinismo: “«Cínico» denominamos ahora el rechazo de un conocimiento en interés de una autoafirmación que no quiere dejarse estremecer por las consecuencias del conocimiento”⁴⁶. No obstante, incluso en esta segunda noción de cinismo moderno hay también un vínculo importante con el cinismo de la Antigüedad: tanto en uno como en otro encontramos una pretensión de autoafirmación a través de un proceso de reducción antropológica. Pero si para el cínico antiguo esta reducción llevaba a un *mínimum* que sería el núcleo animal del hombre desde el cual sería posible oponerse a cualquier artificio cultural dado por sustancial, para el cínico moderno “esto ya no es más posible, pues cualquier protesta contra una época dominada por el nihilismo, por la ausencia de sentido, fracasa de antemano”⁴⁷. De esta manera, la reducción antropológica del cínico actual terminaría desembocando en un rechazo *resignado* y *autoafirmativo* de la amenaza de la falta de sentido, incluso reconociendo y experimentando él mismo esta amenaza, justamente porque percibe el sinsentido como ese mínimo que le es consustancial. Es en este punto donde se descubre la complejidad de la psicología del cínico moderno: en tanto reconocedor de la amenaza de la ausencia de sentido, en tanto que tiene un conocimiento claro del sinsentido que yace en el seno de todas las instancias sociopolíticas, es parte de la herencia existencialista, pero se opone a ella en la medida en que su actitud frente a esta carencia no es de combate o protesta sino de resignación. El cinismo actual vendría a ser entonces la “resignación frente a una amenaza reconocida”⁴⁸, y dado que reivindica la autoafirmación pero renunciando a toda reclamación, podría ser definido también como “la forma resignativa del movimiento existencialista”⁴⁹.

Si bien Heinrich asegura que este cinismo resignado puede tomar incontables formas, opta por ofrecernos tres ejemplos en los que toma relevancia un concepto crucial para distinguir de manera aún más nítida al cínico antiguo del actual, el de *autorrealización*. En primer lugar, este cinismo puede tomar la forma de una *resignación* admitida abiertamente que extiende su renuncia, con afabilidad y llaneza, hasta el deseo mismo de la autorrealización; el cínico antiguo, por su parte, aunque renunciaba a todo lo posible, siempre lo hacía en pro de su autorrealización. En segundo lugar, el cinismo actual también toma la forma del *fanatismo* (recordar la tesis de Tillich), pues también este sería uno de los modos

de la resignación, tras el cual reposa inadmitida la *desilusión*; el cinismo diogénico, por el contrario, aunque llegara a ser muy rigorista, nunca desembocó en ningún tipo de fanatismo. La tercera forma que podría tomar el cinismo sería la de la *indiferencia*, noción que será esencial en la filosofía cínica helenística, así como en la pirrónica y estoica, lo que los antiguos conocían bajo el nombre de *adiaforía*. No obstante, para Heinrich la indiferencia del cínico moderno ya nada tiene que ver con la de los filósofos alejandrinos y romanos, por lo que le parece urgente detenerse en este punto para dilucidar de un modo más preciso en qué se distingue una de otra. La indiferencia, dice el filósofo alemán, puede tener como meta la autorrealización, cuestión que se evidencia –aunque el autor no ejemplifique con ellos– en Diógenes, los estoicos y Pirrón, que llevan a cabo lo que podríamos llamar una *ascética adiafórica* en la que se procura desentenderse de todos los elementos superfluos de la vida con el fin de conseguir un estado de imperturbabilidad. La *adiaforía* del cínico moderno es muy de otro tipo:

Solamente la indiferencia consciente de sí misma, que no se siente ya más protegida por la indiferencia, sino que descubre la vanidad de esta así como la de todo lo demás, debe ser considerada cínica.⁵⁰

Heinrich advierte que entre la segunda y la tercera forma en la que se muestra el cinismo, la fanática y la resignada, hay un estrecho vínculo que nos recuerda a las reflexiones que hace Tillich sobre la relación entre el cinismo y la emergencia del fascismo. En el mismo momento que la resignación indiferente nos lleva a una renuncia de la posibilidad de autorrealizarnos, la autoafirmación tiende a sostenerse sobre un pertenecer a todo precio⁵¹; “una forma de autoafirmación que sacrifica la exigencia de autorrealización –sostiene Heinrich– deviene autotraición”⁵². El cínico, al avistar y decir sí de antemano a la desilusión en la que desemboca cualquier escape de la desilusión misma, desarrolla una lúdica, peligrosa y desinhibida inteligencia que afirma con doble fondo: fanática y desilusionadamente. Es de esta manera que la inhumanidad de los totalitarismos de comienzos del siglo XX se afianzó, no apenas por medio del terror y la violencia, “sino igualmente por medio de un cinismo que asociaba a todos los implicados”⁵³.

Tenemos, entonces, los dos primeros conceptos de cinismo moderno. El primero, tal cual vimos, sería una transposición de la protesta del cínico antiguo a nuestra situación de ausencia de sentido, concepto que Heinrich desecha de inmediato para dar uno nuevo y definitivo. Este segundo concepto vendría a enunciar que la autoafirmación resignadamente desilusionada que se niega a toda realización ante la reconocida ausencia de sentido es, en realidad, lo propiamente cínico en la modernidad. Sin embargo, cuando parece que ya hemos dado con una definición satisfactoria del cinismo actual, Heinrich divisa un posible tercer sentido. Al final de *Parménides*

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ Emani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 56.

⁴⁸ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 19.

⁴⁹ *Ib.*

⁵⁰ *Ib.*, p. 20.

⁵¹ *Ib.*

⁵² *Ib.*, p. 22.

⁵³ *Ib.*, p. 20.

und Jona encontramos la siguiente caracterización de este cínico:

No busca ya una posición que proteja de la desilusión, pues ha reconocido la imposibilidad de toda semejante posición; pero tampoco quiere ya someterse a la desilusión. En este conocimiento quiere sobrepasar el proceso de desilusión mismo. No busca más lo no-desilusionante en lugar de lo desilusionante, no se sitúa en posiciones cuya insuficiencia ha descubierto, sino que busca el más allá de la desilusión y la no-desilusión, el más allá del proceso de desilusión mismo.⁵⁴

Heinrich se pregunta si efectivamente este tercer sentido podría ser llamado aún “cinismo”, ya que, si bien se relaciona y acopla a la tradición cínica de la reducción antropológica, rechaza a su vez su solución primera y última, la autoafirmación. Si este tercer sentido puede ser llamado efectivamente cinismo es porque es una consecuencia objetiva de la segunda definición que asomamos hace un instante. Se trata de un lúcido caer en cuenta de la amenaza que representa la desilusión misma, una consciencia clara del peligro que significa autoafirmarse a través de pactos desilusionados con aquellos poderes reconocidos de antemano como insuficientes en lo que respecta a la dotación de sentido. Este cínico que se presenta como una forma extrema de resignación incluso frente a la posibilidad de autoafirmarse, ya tampoco le importa apoyar o rechazar una determinada postura desde la cual pueda decir lo que él mismo es. El cínico en el segundo sentido aún podía afirmarse desde un poder socio-político con un paradójico fanatismo desengañado, mas el cínico en el tercer sentido ya no le interesa reconocerse ni ser reconocido de ninguna manera, por lo que no se preocupa por ser *perseverante* en sus posicionamientos existenciales. La perseverancia era un rasgo muy característico de los cínicos antiguos, lo que se develaba en su ascética cotidiana, pero también es un rasgo propio –a su manera– del cínico en la segunda acepción que aquí usamos, ya que este, a pesar de su falsa consciencia ilustrada, para usar la expresión de Sloterdijk, se conserva firme en su ficción autoafirmativa a sabiendas de su carácter ficcional. En cambio, la característica específica de la tercera figura del cínico sería la *vacilación*, en tanto que al intentar ir más allá de todo proceso de autoafirmación se desprende a su vez de cualquier “círculo de deberes bien redondeados”⁵⁵ que le permitiera reconocer su mismidad, y esto desemboca en una *diletancia* entre un sinnúmero de exigencias aisladas y distracciones banales que le quitan cualquier posibilidad de autorrealización.

A esta *vacilación*, sin embargo, no se le puede reprochar que peca de disonancia –en contraposición a la homofonía entre palabra, pensamiento y vida propia del cinismo diogénico– o inconsecuencia, ya que su vacilación es la manifestación concordante y armónica de su forma de entender el mundo, que no es más que “una posición

extrema en el proceso de resignación existencialista”⁵⁶. Podríamos comparar este fenómeno con aquel del que habla Sloterdijk cuando hace referencia al cinismo de su época (considerar que su texto fue publicado en 1983) a diferencia del que brotó en la República de Weimar: “Ese cinismo (el de entreguerras) era mordaz y productivo allí donde el actual sólo se manifiesta en el estilo del «no, gracias» malhumorado y burocrático”⁵⁷. Heinrich descubre antes que Sloterdijk, a mediados de los 60 cuando escribe *Parmenides und Jona*, un cinismo que ya no desemboca en el fanatismo fascista de doble fondo, sino que incluso es producto de la terrorífica experiencia de este: un cinismo que tampoco le interesa pertenecer y ni siquiera ser, un cinismo de la evasión, de la superficie, del instante, pseudocirenaico, sin gravedad ni sustancia, vacilante y con una expresión de “indiferencia muda y sapiente”⁵⁸.

4. Arnold Gehlen: la difamación del cinismo clásico

En 1969 el filósofo y sociólogo alemán Arnold Gehlen saca a luz pública *Moral und Hypermoral*, texto que tiene su origen en una conferencia que impartió en 1961, y que es presentado por el autor como “un libro de antropología que tiene la pretensión de ser una contribución a la ética”⁵⁹. Los dos primeros capítulos de dicho texto son dedicados a dos filósofos de la Antigüedad: el primero al usualmente considerado padre del cinismo, Antístenes de Atenas; y el segundo al fundador del estoicismo, discípulo a su vez del cínico Crates, Zenón de Citio. Esta inicial inspección en torno al cinismo helenístico y al estoicismo responde, así como en Tillich y Heinrich, a una inquietud sobre el vínculo entre las posturas éticas de este movimiento filosófico y la excesiva coagulación de poder político en una persona o institución. En palabras de Ernani Chaves:

La perspectiva de Gehlen expone, de forma aún más clara que las de Tillich y Heinrich, las ligaciones entre la reflexión de los alemanes sobre el cinismo y el papel que este desempeña en todos ellos, con la propia situación histórica de los alemanes de posguerra, confrontados en todo instante con la experiencia reciente del nazismo.⁶⁰

Sin embargo, en Gehlen hay una diferencia fundamental respecto a los autores que hemos tratado anteriormente, y no se trata apenas, como señala Chaves, de que el autor de *Moral und Hypermoral* no realice ningún vínculo entre cinismo y existencialismo, sino que para este no hay una contraposición, como llega a sostener

⁵⁴ *Ib.*, p. 23.

⁵⁵ *Ib.*, p. 24.

⁵⁶ *Ib.*

⁵⁷ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., pp. 555-556.

⁵⁸ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 25.

⁵⁹ Arnold Gehlen. *Moral e Hypermoral*. Op. cit., p. 11. (Las traducciones de las citas correspondientes a este texto son propias).

⁶⁰ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 57.

el propio Foucault⁶¹, entre, por un lado, un cinismo antiguo con un sentido relativamente positivo que se caracterizaría por un enfrentamiento reacio al poder, y, por el otro, un cinismo moderno que más bien desembocaría en un pacto con el peor de los autoritarismos. El cinismo de la Antigüedad, incluso en su génesis con la figura de Antístenes, sería ya en sí mismo el principal preparador del territorio en el que la tiranía podrá establecerse sin mayores obstáculos, y también el icónico fundador del ideal cosmopolita propio del humanitarismo contra el cual Gehlen arremete a lo largo de su libro. Aunque la propuesta gehleniana de un pluralismo ético-institucionalista en contraposición a la hipertrofia moral del humanitarismo es interesante, nosotros, por el objetivo específico del presente ensayo, tan solo nos detendremos en la muy sugerente lectura que hace Gehlen de la filosofía cínica y, en alguna medida, del estoicismo, en tanto que este se encuentra estrechamente vinculado a aquella. Sin lugar a duda, esta interpretación del cinismo llamó la atención de Foucault, y seguramente le habrá servido tanto como inspiración de algunas de sus ideas más polémicas respecto a la filosofía perruna, como también de postura antagónica ante la cual plantear su tesis principal.

Tal como habíamos dicho, el primer capítulo de *Moral und Hypermoral* se titula “Antístenes”, y en él se hace un análisis filosófico-político del movimiento cínico de la Antigüedad. Al igual que los autores que abordamos previamente, Gehlen comprende el nacimiento de la filosofía cínica como el fruto de la intolerable crisis política en Atenas, específicamente la que ocasionó la Guerra del Peloponeso. Para este, si bien es cierto que la desesperación y desilusión que surgieron de dicha crisis dieron lugar a la búsqueda de valores ajenos al mundo, pesquisa perfectamente representada en la *politología* de Platón con su ideal de *Soberano Único* encarnado en la figura del filósofo gobernante, también originó, por otro lado, un discurso político no pensado desde el monarca, sino “a partir de los gobernados”⁶², este sería precisamente el caso de Antístenes:

Su cinismo expresa el fastidio de un hombre que procura desembarazarse solo de la situación descuidada y degenerada de una sociedad contrariada y extenuada. Al librarse lo más posible de los pesos muertos, él cree poder afirmarse como persona, cortando con todos los lazos que lo ligan a sus propias decisiones antiguas y a la triste historia vivida junto a los otros. Ese movimiento de abandono es inseparable de cierta primitivización (...)⁶³.

De esta cita podemos destacar al menos cuatro puntos relevantes para esta investigación. En primer lugar, la tesis de que el cinismo es consecuencia de una situación socio-política decadente. Este planteamiento, aunque es sostenido por la mayoría de los investigadores, Foucault lo cuestiona tanto en su forma general, cuando

reflexiona en torno a las doctrinas filosóficas helenístico-imperiales y el nacimiento de la “la cultura de oro del cuidado de sí” en *La hermenéutica del sujeto*⁶⁴, como respecto al cinismo en particular, cuando hace uso del análisis de Sayre en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*⁶⁵. En segundo lugar, reencontramos, así como en Tillich y Heinrich, la consideración del cinismo como un movimiento autoafirmativo, una filosofía que pretende “la acentuación definitiva del yo”⁶⁶. Esta presunta afirmación de sí que, según estos autores germánicos, es lo realmente propio del cinismo, estaría ligado, para Foucault, al tercer punto que queremos destacar: el “individualismo” anacorético entendido como una “exasperación de la existencia particular (...) de la existencia, en todo caso, en su extrema singularidad”⁶⁷. Este es uno de los puntos de los que partirá el filósofo francés para confrontar a Tillich, Heinrich y Gehlen que, a su entender, al poner como núcleo del cinismo “el individualismo voluntarioso”⁶⁸ y el distanciamiento respecto a lo social, descuidan lo más fundamental de este, “el bíos como aleturgia”⁶⁹. En cuarto y último lugar, volvemos a toparnos con lo que anteriormente llamamos, desde nuestra lectura de Heinrich, reducción antropológica a un núcleo animal, que Gehlen denomina primitivización y que Foucault analizará como el rasgo característico de la radicalización cínica de la vida recta⁷⁰.

Si bien es cierto, según Gehlen, que el cínico se veía obligado a reforzar materialmente este “etéreo ideal” de absoluta libertad respecto a las convenciones con escandalosas puestas en escena, disimular su carácter efímero a través de la recurrente y obscena exposición del cuerpo –tal como se advierte en los anecdóticos–, y que el precio a pagar por este escandaloso distanciamiento de todas las normas sociopolíticas era tener que soportar la agresividad de los que no pertenecían al movimiento⁷¹, no se puede negar, sin embargo, que tuviera sus beneficios existenciales. En esta “evasión” cínica de lo nómico, el sujeto siente el alivio de escapar de la propaganda política, de las autoridades sociales, del autosacrificio por compromisos patrióticos y, por tanto, de las consecuencias de sus fracasos; “Dejar caer todo eso –afirma Gehlen– da la sensación de libertad y de reconquista de la espontaneidad”⁷². Esta evasión de las responsabilidades sociales produce, según el antropólogo, un relajamiento de sí mismo que desemboca en el libertinaje y que aproxima al individuo al terreno de la homogénea voluntad plebeya, por lo menos en lo que respecta “a la irresponsabilidad y a una existencia apenas unidimensional”⁷³. Pero esto también es, en

⁶⁴ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal, 2005, p. 28.

⁶⁵ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 155.

⁶⁶ Arnold Gehlen. *Moral e Hypermoral*. Op. cit., p. 16.

⁶⁷ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 192.

⁶⁸ Arnold Gehlen. *Moral e Hypermoral*. Op. cit., p. 16.

⁶⁹ *Ib.*, p. 193.

⁷⁰ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., pp. 278-279.

⁷¹ *Ib.*

⁷² *Ib.*, p. 17.

⁷³ *Ib.*

⁶¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 192.

⁶² Arnold Gehlen. *Moral e Hypermoral*. Op. cit., p. 16.

⁶³ *Ib.*

cierto sentido, una ventaja, ya que “la sucia plebe” se encuentra en un estado de aparente protección, en tanto que al no tener grandes objetivos sociales tampoco es ella misma objetivo de nada y es dejada en paz, lo que le brinda un cierto orgullo de independencia⁷⁴. No obstante, los cínicos se distinguían del resto del vulgo por “su fuerza moral, que exigía la renuncia voluntaria a las posesiones”⁷⁵, y entre estas *posesiones* se cuenta también la ciudadanía misma de una determinada *polis*, razón por la que los adeptos al cinismo se consideraran –en su presunto radical individualismo– *cosmopolitas*, ciudadanos del mundo.

Ahora bien, aunque los cínicos así descritos no parecen tener una importante utilidad o repercusión política inmediata, Gehlen observa cómo esta forma de vida prepara y limpia el territorio en el que el autoritarismo se va a instaurar. Incluso interpreta la aseveración monoteísta de Antístenes –“De acuerdo a la ley existen muchos dioses, pero uno solo de acuerdo con la naturaleza”⁷⁶– como el prólogo al gran postulado monárquico: “UN Dios, UN reino mundial, UN rey”⁷⁷. Según el antropólogo alemán, el sujeto que asume esta “filosofía egocéntrica y aisladora”, que se separa de cualquier dinámica estatal y rechaza los principios más fundamentales de lo nómico –actitud que Gehlen denominará “el papel del deshonorado con dignidad”⁷⁸–, solo podía estar dando grandes ventajas al potencial tirano de turno. Aunque el cínico lograra alcanzar su meta última de autoafirmación, su actuación política, así fuera indirecta, terminaría siendo la de colaborador del absolutismo por venir:

Si (el cínico) era capaz de hacerse tan diminuto al punto de poder meterse sin ser advertido debajo de esos colosos, renunciando a toda exigencia que fuera más allá de la más primitiva, entonces el filósofo tenía el juego ganado: él honró la realidad y, asimismo, encontró un asilo, incorporó una moral radical y consiguió, incluso así, afirmarse espiritualmente; defendió lo definitivo, *pero dejó abierto el futuro*.⁷⁹

Si bien los cínicos antiguos, que tenían un régimen ascético riguroso, lograban vivir, en cierto sentido, fuera de los márgenes del Estado, de la historia y de los negocios (aquellos “colosos”), dispensando todas las responsabilidades y llevándose a sí mismo a un estado primitivo, el resto de los hombres, sin embargo, influenciados y tentados por las máximas del cinismo, pero sin tener la vocación ascética que este requiere, al sentirse desengañados respecto a las instituciones, desamparados y en una situación parasitaria, comenzaron a exigir un sabio guía que los dirija y cuide tal como un pastor dirige y cuida a su rebaño. Esta *primitivización antropológica* o *antropología inocentizante* –como también lo llamará Gehlen– propia del cinismo, terminaría siendo usada,

aunque sin inocencia de ningún tipo, por los *intelectuales* bajo interés de los que pretenden el poder político, con el objetivo de amainar y debilitar a los subyugados para que el gran soberano ejerza su poder sin mayores inconvenientes. Quizás en este punto se pueda extraer, no sin alguna dificultad, una distinción entre dos clases de cinismo, diferencia que, sin embargo, Gehlen no explicita de ninguna manera: por un lado, un cinismo primitivo que, aunque termine facilitando la instauración de una tiranía, su objetivo primero y último es la autoafirmación individual a partir de una escisión existencial respecto a todas las convenciones; y, por otro lado, un cinismo que ya no tiene la afirmación de sí individualista como meta, sino que usa las máximas cosmopolitas cínicas con fines políticos, o, más precisamente, para favorecer a un soberano único. Sin embargo, hay un par de razones por las que no podemos aceptar esta distinción en Gehlen. En primer lugar, el antropólogo insinúa que el padre del cinismo, Antístenes, ya tenía conciencia de lo bien recibidos que serían sus planteamientos filosóficos tanto por parte de la plebe como por parte de “los grandes de ese mundo”, y al referirse al discípulo de este, Diógenes de Sinope, dice que en él “se desenvolvía una mezcla de resentimiento político y vanidad intelectual”, además de contar con una “maravillosa elocuencia” con la que “supo dominar a las personas”⁸⁰, lo que claramente significa que ya en ellos no había, desde la perspectiva de Gehlen, rastro alguno de ingenuidad política⁸¹. En segundo lugar, este presunto «cinismo» que tendría fines directamente políticos, Gehlen lo identifica con otro movimiento filosófico de la Antigüedad, el estoicismo.

Es la articulación estoica de la filosofía de Antístenes lo que, para Gehlen, hace del cínico ateniense uno de los más grandes pensadores políticos de la historia, incluso por encima del mismísimo Platón, “que, en su mayor parte, quedó en lo libresco”⁸². Los estoicos se habrían sustentado sobre el “plano básico” que construyó Antístenes para formular una técnica efectiva de “conquista del conquistador”⁸³, ya que al poner el acento en la labor filosófica de desmontar, tanto en el territorio de lo verbal-argumental como en el de lo pantomímico-existencial, los fundamentos tradicionales del marco político-institucional que moderan y administran el ejercicio del poder por parte del tirano, este, entonces, verá como necesario hacerse con los servicios del filósofo que, además de allanar ideológicamente el espacio popular, puede funcionarle al monarca –que tampoco tiene ya ningún referente ético-político– de educador, consejero y guía existencial. Después de las campañas alejandrinas, cuando el culto a las ciudades ya había pasado definitivamente y solo se conservaba como una fachada, el discurso, en principio cínico, del cosmopolitismo, del que luego se apropiarán los estoicos, encontró el contexto histórico perfecto para tomar fuerza y efectuarse políticamente. Si en los cínicos el discurso emancipatorio ponía el acento sobre una ética indivi-

⁷⁴ *Ib.*

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ Filodemo. *Sobre la piedad* 7^a, 3-8, en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008, p. 193.

⁷⁷ Arnold Gehlen. *Moral e Hiper-moral*. *Op. cit.*, p. 18.

⁷⁸ *Ib.*

⁷⁹ *Ib.*, pp. 18-19.

⁸⁰ *Ib.*, pp. 25-26.

⁸¹ *Ib.*, p. 23.

⁸² *Ib.*, p. 24.

⁸³ *Ib.*

dualista –aunque tuvieran cierta consciencia política de las consecuencias de sus planteamientos–, en Zenón de Citio, padre del estoicismo y discípulo del cínico Crates, se explicitaría, según Gehlen, una extrapolación de la rigurosa y ascética ética cosmopolita del cínico al plano de lo estatal. Además del presunto intercambio epistolar entre el maestro del pórtico y Antígono “el Tuerto”, en donde el filósofo recibe de buen grado la invitación del diádoco para que sea el guía y maestro tanto de él mismo como de todos los macedonios⁸⁴, también encontramos en Zenón una descripción de cómo debería ser el jefe de Estado. Según este, el sabio debe ser rey, dado que el que reina tiene la obligación de “entender de bienes y males, y que ninguno de los malvados sabe de tales cosas” (saber que sería exclusivo del filósofo), y este monarca no será compasivo ni gastará indulgencias con nadie, ni mitigará los castigos aplicados por ley, “ya que el ceder, la compasión misma y la clemencia son flojeza del ánimo socapa de probidad”⁸⁵ (aplicación del rigor ascético cínico propiamente ético en el plano del enjuiciamiento político).

Según Gehlen, esta radicalidad ético-racional de cuño antisténico extrapolada a la esfera política, y que solo toma terreno en un marco contextual muy específico, se convierte en una opción tentadora cuando se procura llenar el vacío que deja la destrucción de los sentimientos de identificación nacional. Zenón, a partir de la desacreditación cínica del viejo y estrecho patriotismo de las ciudades y una ética universalmente vinculante que considera a todos los hombres como compañeros y conciudadanos cósmicos, lograba estructurar los pilares ideológicos sobre los cuales era posible instaurar un gran imperio mundial. El planteamiento cínico, antes de Zenón, aún no iba más allá de “la mera negación individualista del Estado; ella estaba aún un poco vacía”⁸⁶, pero el padre del estoicismo logró hacerla directamente provechosa a los reyes de ese mundo. Por dar un ejemplo, el estoico defenderá la opinión de que todos los lazos de sangre y los deberes tribales tendrían que retroceder delante de la *virtud*: “sólo los *virtuosos* son ciudadanos, amigos, parientes y libres”⁸⁷. Con esto, Zenón haría una doble maniobra política: por un lado, convierte a los sabios del pórtico –y, por ende, a él mismo– en los encargados de clasificar, a partir de sus propios principios ético-universales, quién tendría el talante moral para ser un ciudadano real; y, por otro lado, concibe “una especie de ciudadanía de mentalidad ética en un super-Estado aún utópico”⁸⁸, en el cual el estoico sería absolutamente necesario para brindar un sentido y una dirección política, incluso al gran soberano del gran Estado, más allá de las costumbres e instituciones particulares de los diferentes pueblos.

Así pues, para Gehlen, el cinismo articulado estoicamente sentaría las bases para la conformación de una

severa tiranía que los filósofos, en este caso los del pórtico, administrarían espiritual y éticamente. Ideas como la de cosmopolitismo –que serviría para unificar por medio de una moral radicalizada a una población mixta venida de todas partes del imperio alejandrino–, o la de *logos* universal y rector –que, al tiempo que se relacionaba con un proceso de aculturación a gran escala por medio de la lengua griega y sus conceptos, también era el *material* que monopolizaba el filósofo para ejercer su poder–, fueron, desde la perspectiva del filósofo alemán, los “fantasmas bien elevados”⁸⁹ que le permitieron a los sujetos paliar la desesperación padecida por la pérdida de identidad patriótica en el seno de una aciaga crisis política; fueron, asimismo, las que llevaron a los filósofos, ya no solo al escandaloso ámbito de la plaza pública, sino también al íntimo escenario de la recámara del príncipe en función de consejeros; y las que facilitaron tanto el surgimiento del gran monarca como su tiránico quehacer.

5. Conclusión

En los tres textos que aquí hemos explorado, *El coraje de existir*, *Parmenides und Jona* y *Moral e hipermoral*, encontramos el desarrollo de una serie de cuestiones que serán cruciales en *El coraje de la verdad*. Hemos visto, por ejemplo, que el texto de Tillich, más allá del paralelismo de su título con el del último curso impartido por Foucault y de ofrecer una lectura del *Laques* y de *Apología* con la que este dialoga, asoma un vínculo entre *zynismus* y escepticismo que es del que parte el filósofo francés para trazar una línea de investigación sobre la transhistoricidad de la vida cínica. Con Klaus Heinrich, por su parte, Foucault se percató de la reducción antropológica cínica a un núcleo animal, que luego profundizará en su meditación sobre la extrapolación cínica de la vida recta; y, aún más importante, se topa aquí con una singular traducción e interpretación de la máxima oracular con la que se abanderó el cinismo, *parakharattein to nómisma*, que será la clave hermenéutica a través de la cual se acercará a los filósofos perrunos. Mientras que en su lectura de Gehlen, Foucault da con una visión del cinismo clásico (*kynismus*) que, en tanto que es entendido como preparador del terreno para la instauración de la tiranía, coincide con la lectura que los intelectuales previamente referidos hacen del cinismo moderno, lo que abre el camino para que en *El coraje de la verdad* se cuestione la presunta distinción entre un cinismo positivo siempre pasado y un cinismo negativo que le es contemporáneo al intérprete de turno.

Pero en nuestra procura de estas influencias sobre el curso de Foucault nos hemos percatado de algo más, de una importante coincidencia entre estas tres obras germánicas de la que se podría partir para dar respuesta –aunque en un principio no pretendiéramos hacerlo– a aquella pregunta foucaultiana que citamos en la introducción de este trabajo: ¿por qué y en qué términos los filósofos alemanes contemporáneos han planteado el problema de la transhistoricidad del cinismo? En ellas la inquietud por el

⁸⁴ Diógenes Laercio VII, 3, en: *Los estoicos antiguos*, trad. Ángel Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996, pp. 30-31.

⁸⁵ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VII, 122-123, trad. Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010, p. 273.

⁸⁶ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. *Op. cit.*, p. 33.

⁸⁷ Diógenes Laercio, VII 33, en: *Los estoicos antiguos*, trad. Ángel Cappelletti. *Op. cit.*, p. 136.

⁸⁸ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. *Op. cit.*, p. 33.

⁸⁹ *Ib.*, p. 38.

fenómeno cínico siempre aparece ligada a un asunto político, más particularmente al totalitarismo. Ernani Chaves no tiene ninguna duda de que la respuesta al porqué de la constante atención de la intelectualidad alemana de posguerra por el cinismo se encuentra en la traumática *experiencia* del régimen nacionalsocialista:

(...) una reflexión sobre el cinismo se sigue, en Alemania, de la experiencia extrema, radical, del nazismo y sus campos de concentración. Tal vez lo interesante estuviese justamente ahí, en preguntarse en qué medida una reflexión sobre el cinismo en cuanto posición crítica en el campo histórico y ético se impone a los alemanes de posguerra, época asombrada aún por el fantasma del nazismo.⁹⁰

En Tillich y en Heinrich el cinismo aparece como un fenómeno psicológico que puede dar lugar a la adhesión fanática a planteamientos políticos dictatoriales, y en Gehlen la filosofía cínica sería ella misma entendida como la postura ética que hace posible la materialización de dichos planteamientos. Considerando que todos vivieron de cerca el régimen nacionalsocialista (Tillich siendo revocado de su puesto como profesor en Frankfurt, Heinrich enjuiciado por prácticas militares sospechosas y Gehlen como militante nazi, posteriormente desnazificado) parece muy probable que sus asociaciones entre cinismo y totalitarismos se encuentren motivadas por esta vivencia. Ya en nuestro epígrafe se advierte que la sociedad alemana de comienzos del siglo XX se encontraba “dispuesta cínicamente como ninguna otra”⁹¹, dado que en ella todo es, según las palabras de Bloch, “conciencia falsa sabida, es decir, estafa”⁹², y Sloterdijk irá mostrando a lo largo de su *Consideración fundamentalmente histórica*, correspondiente al último apartado de su *Crítica de la razón cínica*, cómo en la intelectualidad alemana de entreguerras, aunque también en los diferentes aspectos de la vida cotidiana y político-institucional de este período, va brotando una consciencia infelizmente lúcida, endurecida, defensiva, desconfiada, desengañada y simplificadora que irá dando paso a la afirmación del fascismo. Por lo tanto, no debería extrañarnos que las indagaciones que los autores aquí trabajados hicieron del cinismo no sean sino el intento de enfrentar ese estigma que se articula en la incómoda pregunta “¿cómo pudimos nosotros dar lugar al nazismo?”.

Aunque Foucault deja abierta la interrogante sobre el porqué del interés de los filósofos alemanes contemporáneos por el cinismo, sin lugar a dudas estaba al tanto —justo por conocer los tres textos aquí abordados— de que se debía a una preocupación relacionada al totalitarismo padecido. Esta estrategia de dejar en suspenso o disimular la faz política del asunto a analizar se repite a lo largo de todo *El coraje de la verdad*, lo que no deja de ser llamativo considerando que el subtítulo de este curso es *El gobierno de sí y de los otros II*. Foucault, en continuación con lo desplegado en las últimas clases de su penúltimo curso en el Collège —en donde somos testigos del desplazamiento de un concepto originalmente político-institucional, el de *parrhesía*, hacia la esfera de la autosubjetivación filosófica⁹³—, examina el cinismo desde una perspectiva, en apariencia, ética. No obstante, no deja de ser cierto que también para los filósofos que aquí hemos trabajado el cinismo se presenta en primera instancia como un fenómeno que atañe a la vida singular del sujeto, se manifieste este como talante moral o como estado psicológico, y que es su diseminación en el cuerpo social lo que trae una determinada consecuencia política. En Foucault sucede algo análogo: su estudios sobre las técnicas helenísticas de autosubjetivación en los años ochenta procuraban resaltar un aspecto de la realidad humana que se había encontrado más o menos al margen en su quehacer intelectual, este aspecto es precisamente el ético, que vendría a ser en lo más fundamental un ejercicio del poder que se pliega hacia la mismidad⁹⁴; pero con el cinismo esta preocupación se desborda justo por su radicalización, haciendo casi indistinguible lo ético (el gobierno de sí) de lo político (el gobierno de los otros), razón por la cual al final de *El coraje de la verdad* se usan expresiones como “militancia universal”⁹⁵, “búsqueda del mundo otro”⁹⁶ y “monarquía irrisoria”⁹⁷ para describir el *modus vivendi* cínico. Sin duda hay grandes diferencias entre la interpretación foucaultiana del cinismo y la que proponen los autores alemanes que hemos trabajado, pero todos coinciden en que el cínico lleva consigo algo hipertrófico y transpolador, que hace que un asunto aparentemente reducido al comportamiento particular de un sujeto o al modo en el que se constituye una determinada subjetividad alcance la mayor relevancia política; para unos tomando la forma del fascismo, para algún otro la de la insurgencia.

⁹⁰ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 50.

⁹¹ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 44.

⁹² Ernst Bloch. *El principio esperanza [1]*, trad: Herederos de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2004, p. 179.

⁹³ Cfr. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal, 2011.

⁹⁴ Gilles Deleuze. *Foucault*. Madrid: Paidós, 2010, p. 132.

⁹⁵ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 299.

⁹⁶ *Ib.*, p. 301.

⁹⁷ *Ib.*, p. 318.

6. Bibliografía

- Bloch, E. *El principio esperanza [1]*, trad: Herederos de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2004.
- Chaves, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, Sp: Editora PHI, 2013.
- de Freitas, J. H.: *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones* (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2019).
- Deleuze, G. *Foucault*. Madrid: Paidós, 2010.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres VII*, 122-123, trad. Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010.
- Dudley, D. *A history of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Grodon Press, 1974.
- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2005.
- . *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal, 2011.
- . *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Madrid, Akal, 2005.
- Gehlen, A. *Moral e hipermoral. Uma ética pluralista*, trad. Margit Martincic. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.
- Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*, trad. Joaquín Jorda. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Heinrich, K. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Santiago de Chile: Escritos breves. Departamento de filosofía de la Universidad de Chile, 1972.
- . *Los estoicos antiguos*, trad. Ángel Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996.
- Martín García, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008.
- Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín. Madrid: EDIMAT, 1999.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003.
- Tillich, P. *El coraje de existir*, trad: José Luis Lana. Barcelona: Editorial Estela, 1969.