



## La transmisión figural del cinismo o de cómo una filosofía sobrevive en la literatura

Candelaria Díaz Gavier\*

Cuando en la actualidad se emplea coloquialmente el término “cinismo” o el calificativo “cínico”, refiere usualmente a una actitud que involucra el uso frecuentemente agresivo de la ironía, en general dirigida a contravenir normas sociales o ideas instauradas en el sentido común. Sin duda esta definición tributa a los cínicos de la Antigüedad, que ciertamente infringían las normas sociales con su vida mendicante, orinando, defecando o masturbándose en la calle o en la plaza pública, e impugnando tanto leyes como costumbres (y opiniones) con absoluta mordacidad. Ambas acepciones conviven hoy: la que le asigna el sentido estricto de corriente filosófica antigua, y la que designa, de manera más difusa, una actitud. Los estudios críticos se refieren en general a una como “cinismo antiguo” y a otra como “cinismo moderno”, especialmente las investigaciones alemanas, probablemente por incidencia de la propia distinción que hace esa lengua entre *kynismus*, para designar el primero, y *zynismus*, para nombrar al segundo. Tal es el caso de los trabajos de Heinrich Niehues-Pröbsting (2000) y Peter Sloterdijk (2014), que indagan en la relación histórica existente entre ambos cinismos. Pero aun cuando no se dediquen específicamente a las variables históricas que determinaron la transformación del cinismo de doctrina moral a actitud, los estudios críticos asumen, desde perspectivas diferentes y con múltiples variantes, la vigencia del cinismo en la contemporaneidad<sup>1</sup>.

En el último seminario que dicta en el Collège de France, dice Michel Foucault:

---

1 Nos referimos, por ejemplo, a la compilación de investigaciones hecha por Robert Bracht-Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (2000), a la perspectiva de Carlos García Gual (2014), o el uso que Hal Foster hace de la distinción de Sloterdijk entre ‘quinismo’ y ‘cinismo’ para leer la “neovanguardia” (2001), así como la lectura de la figura del intelectual contemporáneo como cínico que, también leyendo a Sloterdijk, hace Andreas Huyssen (2001).

\*Universidad Nacional de Córdoba | candelaria.dg@gmail.com

[...] el cinismo no es simplemente, como suele imaginárselo, una figura un poco particular, singular y en definitiva olvidada de la filosofía antigua, sino una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. Hay un cinismo que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales. (p. 187)

El cinismo tiene, ciertamente, un carácter transhistórico, es decir que sus manifestaciones llegan a la contemporaneidad, lo cual sugiere una serie de interrogantes. En primer lugar, como sucedería con cualquier otra tradición que haya atravesado siglos, se impone la pregunta por su supervivencia en la historia: ¿cómo llegó a nosotros? El cinismo tiene una particularidad en este sentido: no se han conservado textos escritos originales, es decir, no se conservan textos escritos por los primeros filósofos que le dieron nombre a esta corriente y establecieron sus principios básicos. Pero, por otro lado, su transhistoricidad impone también la pregunta por su vigencia, es decir, por las formas en las que se manifiesta en la actualidad. Tal parece que ambas cuestiones —su supervivencia y su vigencia— están estrechamente ligadas con el hecho de que el cinismo no ha sido transmitido a través de textos doctrinales, de un *corpus* teórico, sino a través de figuras:

El cinismo no fue una «escuela»: los filósofos cínicos no dieron clases en un lugar concreto ni encontramos entre ellos a escolarcas que se sucedan a la cabeza de una institución. Su filosofía no fue tanto una materia que se impartiera en clases o conferencias como una mimesis: la imitación activa de figuras ejemplares. (Bracht-Branham y Goulet-Cazé, 2000, p. 13)

Efectivamente, todo lo que sabemos del cinismo se nos ha transmitido de manera indirecta a través de escritos de distinto tipo (doxografías, sátiras, discursos, etc.), que, en ocasiones con varios siglos de distancia, elaboraron retratos de los cínicos emblemáticos, relataron las anécdotas por ellos protagonizadas, y recogieron sus dichos, sentencias y burlas. El material que ha sobrevivido es indefectiblemente fragmentario, y esto no se debe solo a un problema de conservación de fuentes sino a la forma misma en la que es concebida la práctica filosófica y la enseñanza.

Lo primero que hay que decir en este sentido es que lo que se ha transmitido a lo largo de la historia es la figura del cínico antes que “el cinismo”. En realidad, los principios doctrinales que se le atribuyen a esa filosofía han sido *deducidos* de aquellas figuras fundantes. Una aclaración de Niehues-Pröbsting en su estudio sobre la recepción del cinismo en la Ilustración ayuda a explicar lo planteado: el problema de las fuentes no está solo relacionado “[...] al estado fragmentario en que nos han llegado los documentos antiguos, sino más bien a la *forma literaria* de aquellos textos en los que el pensamiento cínico se formuló, transmitió y actualizó” (2000, p. 430) [el destacado es nuestro].

En efecto, se le puede atribuir una “forma literaria” a estos documentos por la impronta fuertemente narrativa de las anécdotas, el carácter absolutamente asistemático y hasta casi azaroso con el que son reunidas, pero, sobre todo, por el carácter concreto que adquieren estos principios filosóficos al aparecer representados en el filósofo cínico mismo. El cínico funciona, de tal suerte, más que como un mero personaje, en el sentido que no guarda con respecto a la acción que ejecuta una relación lógica de verosimilitud, ni tampoco la acción ejecutada es dadora de unidad al relato, de acuerdo al modelo que Aristóteles desarrolla en la *Poética*<sup>2</sup>. No es esa la función textual del cínico, entre otras cosas porque las anécdotas cínicas son breves por definición, y no requieren establecer unidad lógica, como tampoco tienen unidad los compendios que las reúnen, según resulta del carácter fragmentario que estos tienen y al que nos hemos referido más arriba. El cínico es una *figura* porque con lo que establece relación, no de verosimilitud lógica, sino de coherencia —y en su máxima expresión—, es con la filosofía que *encarna*.

---

2 En su análisis de la tragedia, Aristóteles dice que esta “no es imitación de hombres sino de la acción” (1450a 16-17). La acción es, en este paradigma, rectora de las relaciones lógicas entre los personajes. Según Aristóteles, la trama debe componerse de acuerdo a la verosimilitud y a la necesidad (1451a 38-40), pero esto no implica que la tragedia se relacione por semejanza con la realidad exterior (como se desprende del término “verosimilitud” en español, de raíz latina, y que connota similitud con lo verdadero o con lo real), sino que el entramado de las acciones de los personajes y sus consecuencias se ajusten a la lógica de la acción representada. En tanto regida por la acción, esa lógica es, evidentemente, intrínseca a la trama, pero, a su vez, define cómo es esperable que tal o cual personaje obre y debido a qué causas, qué es probable que suceda como consecuencia de tales o cuales acciones, y el orden de los hechos que a partir de allí resulte necesario.

Como categoría inminentemente histórica, no es posible dar una definición única y estable de *figura*, puesto que ha ido mutando en el tiempo, tal como lo demuestra Erich Auerbach en su estudio titulado, justamente, *Figura* (1998). Se puede decir, en principio, que consiste en un personaje o acontecimiento al que se le adjudica existencia histórica, y que a la vez entrama un sentido oculto, algo no dicho en el texto. Si bien aparece ya en la tradición pagana, adquiere gran envergadura en la tradición cristiana, pues este rasgo le permite de alguna manera referir al misterio de la trascendencia y, en definitiva, a Dios. En esta tradición, la figura es un elemento de representación fundamentalmente realista, por cuanto implica formas o configuraciones “equiparables a la carne” (Auerbach, 1998, p. 71), y que “[...] en los momentos en los que propiamente se trata de profecías figurales, [...] posee *la misma realidad histórica* que lo profetizado en ella” (p. 70) [el destacado es nuestro]. Según explica Auerbach, la figura “remite a una consumación carnal y, por tanto, histórica” (p. 75). Por ejemplo, Moisés, el profeta que en el Éxodo que conduce al pueblo judío a la liberación de la esclavitud en Egipto y es llamado por Dios a entregar a los hombres la Ley escrita, es leído como figura que anticipa la consumación de Dios en la carne, es decir Jesús. En este sentido, la figura rige un tipo de interpretación –la “interpretación figurar” (p. 99)– que consiste en establecer un vínculo entre ambas (figura y consumación) que está fundado en la relación vertical de cada una con Dios. Dicho en otras palabras, y acudiendo a los términos que Auerbach usa en su conocido ensayo *Mimesis*, la figura acude a “la unidad de la construcción religioso-vertical” (2011, p. 27).

Como es evidente, no hay en el cínico remisión alguna a nada trascendente; su verdad, por supuesto, no está fundada en Dios (al que además no conoce, en tanto que como movimiento filosófico surge cinco siglos antes que el cristianismo), pero tampoco en la Idea, en el sentido trascendente que tiene en la Teoría de las Ideas de Platón<sup>3</sup>, a la que históricamente el

---

3 La Teoría de las Ideas de Platón, que se deduce de las alegorías del sol, la línea y la caverna, sostiene que la realidad de la cosa reside en la Idea de la cosa con relación a la cual se puede juzgar la realidad de los objetos concretos-particulares (la Idea de lo bello, por ejemplo, permite juzgar la belleza de una cosa concreta). No obstante, para Platón, a la Idea y a la cosa se acceden por distintas vías. Frente al hecho de que llamemos “bello” o “piadoso” a cosas que no son bellas o piadosas, explica Conrado Eggers Lan: “Si la mayoría de la gente confunde lo bello con las cosas bellas y lo piadoso con los actos piadosos, es porque la vía cognoscitiva hacia lo bello y lo

cinismo refuta, como lo ilustra la siguiente anécdota: “Cuando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la «mesidad» y la «tazonez», [Diógenes] dijo: «Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez»” (D. L. VI 53). Sin embargo, el cínico, que ha sido asociado en la historia al profeta cristiano<sup>4</sup>, sí se *configura* en tanto se le atribuye existencia histórica y real, y en tanto se presenta como consumación de una filosofía. Una filosofía, es cierto, muy acotada, casi rudimentaria, cuyos pocos principios se centran en la concordancia con la naturaleza, como veremos un poco más adelante. El punto es que, como puede verse, el cínico practica un materialismo a ultranza, de allí que su figura, en la que se expresa su filosofía, incluye su propia corporalidad.

El cinismo es, entonces –y con relación a lo que queremos tratar acá–, una filosofía transmitida a través de la literatura. En este sentido, hay que decir que no ha sobrevivido *a pesar de* no conservarse un cuerpo teórico, sino *gracias a*; y la forma literaria que lo ha hecho posible, vale reiterar, es la *figura*. Esto sucede con relativa independencia del tipo de texto en el que aparezca, ya que se encuentra tanto en sátiras como en biografías, en diatribas filosóficas como en epigramas.

Más allá de sus características en sí, la figura comporta un modo de transmisión que le es propia. Comenzaremos refiriéndonos a la transmi-

---

piadoso no es la misma que conduce a las cosas bellas y piadosas, y sin duda más difícil. Pero a estos objetos en sí podemos acceder con la inteligencia (*noûs*), mientras que los sentidos y la opinión (*dóxa*) que se basa en ellos solo nos permiten tomar contacto con instancias particulares” (2007, p. 39). Los objetos inteligibles (las Ideas) tienen entonces superioridad ontológica sobre los objetos sensibles, ya que no mutan y existen a priori, independientemente de la experiencia sensible. Sin embargo, existe una relación entre ambos que se designa con el concepto de “participación”. Las cosas concretas que percibimos con los sentidos no son, en efecto, manifestaciones de las Ideas, puesto que la Idea no es un universal efectivamente presente en todas las cosas que reciben ese nombre sino un patrón supraindividual que funciona como paradigma (Cfr. Eggers Lan, 2007, pp. 35-47).

4 Tal vez uno de los ejemplos más notables de la tradición sea “Sobre la muerte de Peregrino” (s. II), en donde Luciano de Samósata relata y critica la autoinmolación de Peregrino Proteo, un líder de sectas que se autoproclamaba cínico. Lo curioso es que, según Luciano, los seguidores de Peregrino son cristianos y lo tratan como profeta: “lo tenían como a un ser divino, lo utilizaban como legislador y le daban el título de jefe. Después, por cierto, de aquel a quien el hombre sigue adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres” (Peregr. 11).

sión del cinismo comprendido como doctrina filosófica, para luego considerar algunas cuestiones en torno a la figuración extemporánea del cínico.

Ciñéndonos al sentido estricto de escuela o corriente filosófica, el cinismo abarca desde la segunda mitad del siglo V a. C. hasta finales del siglo V d. C., es decir, prácticamente un milenio, en los que, como se ha de imaginar, se incluyen manifestaciones, tópicos y discusiones diversas. A grandes rasgos, siguiendo la periodización de Bracht-Branham y Goulet-Cazé, se pueden distinguir dos grandes momentos:

- El primer periodo se extiende hasta el siglo III a. C., cuando aparecen las primeras figuras emblemáticas de la tradición, en una Grecia contemporánea a los grandes nombres de la filosofía académica. No se conservan fuentes directas de estos primeros cínicos, sino que sus figuras fueron retratadas posteriormente.
- El segundo periodo, que abarca la recepción romana del cinismo a partir del siglo I de nuestra era y se extiende hasta la Antigüedad tardía, es aquel donde fueron escritos retratos, anecdotarios y relatos biográficos gracias a las cuales tenemos noticia de aquellas primeras figuras. Son las fuentes clásicas del cinismo, y constituyen, en realidad, nuestras únicas fuentes. Si bien los textos de esta época dan cuenta de que aún existen cínicos en ese momento, el fenómeno relevante de este periodo es el de la constitución del cinismo como tópico de los textos (muchas veces como objeto de impugnación crítica), así como también la incorporación de un estilo cínico de escritura por parte de autores que en general no se reconocen como tales.

En el primer periodo, surgen entre el siglo V y IV a.C. nombres como los de Antístenes, Diógenes de Sínope, y Crates, por mencionar quizás los más conocidos. Son quienes primero reciben el epíteto “cínico”, que proviene, como se sabe, del vocablo griego *kynikós*, “perruno” o relativo al perro (*kyōn*), en referencia posiblemente a la mordacidad de su conducta y de la palabra, pero también a un modo de vida mendicante. Los cínicos, en efecto, acostumbraban a “usar cualquier lugar para cualquier cosa” (Diógenes Laercio VI 22) (dormían, defecaban, orinaban y se masturbaban en la calle o en la plaza), así como también practicaban la *parrhêsia* (la libertad de la palabra) con la que sentenciaban agresivamente en contra de las con-

venciones sociales. Es posible, además, que lo “perruno” refiera sobre todo a que tomaban lo animal como modelo de conducta.

La figura de filósofo perro acuñada por los primeros cínicos encierra, entonces, la idea de que lo animal enseña, en el sentido latino de “mostrar”, cómo prescindir de los lujos de la civilización y vivir en concordancia con la naturaleza. En *Vidas de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio dice:

[...] al observar un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su *Megárico*, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, [Diógenes de Sínope] encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias. (D. L. VI 22)

De manera típicamente cínica, la anécdota ilustra el principio de concordancia con la naturaleza, que se basa, en efecto, en reducir los requerimientos materiales al mínimo indispensable para satisfacer las necesidades de la subsistencia. Nótese, empero, que en contraposición a la satisfacción de las necesidades más directa posible por la que aboga este principio, está la sofisticada mediación de las fuentes, porque no es el propio Diógenes a quien vemos imitando al ratón, ni siquiera es a Laercio a quien escuchamos contar lo que vio, sino que es Teofrasto quien relata, y de donde Laercio lo recoge, que los cínicos aprenden de los animales la manera de despojarse de todo bien que no sea estrictamente necesario.

Es posible que el lector, deseoso de saber qué cosas hacían a Diógenes merecedor de su fama como filósofo perro, no repare en la cadena de alusiones y referencias que a la postre resultan necesarias para demostrar la existencia efectiva y real de los cínicos de la Antigüedad. Puede pensarse que el hecho de que la anécdota sea una narración y que no llegue al lector de primera mano queda en principio opacado por la centralidad de la enseñanza, por el impacto que genera la radicalidad con la que el cínico vivía de acuerdo con la naturaleza. Pero la anécdota está explícitamente atribuida a un personaje histórico, un tal Diógenes de Sínope, de modo que quién la efectúa está lejos de ser un dato accesorio.

Se sabe que los cínicos concebían a la filosofía como un “atajo hacia la virtud” (D. L. VI 103), como se desprende en efecto de esta anécdota; esto es, un camino corto y directo hacia, en definitiva, la felicidad, porque, como explica Claudia Mársico, los cínicos “entienden la felicidad como

algo inescindible de la virtud” (2019, p. 63). El cínico se ejercitaba, realizaba deliberada y sistemáticamente prácticas orientadas a acostumbrarse a prescindir de las comodidades, y estos ejercicios son, según cuentan las anécdotas, los que hacían hacer a sus discípulos. Michel Foucault afirma que:

La enseñanza cínica es una enseñanza práctica. Es una enseñanza de la que los propios cínicos decían que consistía en un atajo, un camino corto. [...] Hay dos caminos, uno largo, relativamente fácil, que exige muchos esfuerzos y es el camino por el cual se llega a la virtud a través del *lógos*, es decir, de los discursos y su aprendizaje (aprendizaje escolar y doctrinal). Y, por otro lado, está el camino corto, que es el camino difícil, el camino arduo que asciende directamente a la cumbre a costa de muchos obstáculos y es en cierto modo, el camino mudo. En todo caso, es el camino del ejercicio, el camino de la *áskesis*, el camino de las prácticas de despojamiento y resistencia. (Foucault, 2017, pp. 223-224)

Si damos crédito a lo que cuentan las anécdotas, las figuras míticas del primer periodo habrían transmitido la doctrina cínica a través de la práctica a la manera de un atajo de la teoría. Sin embargo, desde el punto de vista de la transmisión histórica la cosa es bien diferente pues ha dependido de la recolección de anécdotas para lo que a su vez se apela a otros textos. Pareciera entonces que la transmisión del cinismo a lo largo de los siglos fuera a contrapelo de la idea del atajo, pues la tarea de escribir las anécdotas ya es una mediación que entorpece la rectitud o la linealidad de la enseñanza. Sin embargo, hay un elemento textual de esas anécdotas que restituye la inmediatez, que hace que el lector de alguna manera comprenda el principio filosófico de que se trata sin tener que pasar por el estudio teórico. Ese elemento es la *figura*, el propio cínico practicando su filosofía: él es el atajo.

Dijimos que el filósofo que aparece en los textos no es un simple personaje de la anécdota, pero tampoco un mero ejemplo de lo que predica ya que, a diferencia del ejemplo, la figura es ineludible respecto del principio que enseña. Por lo tanto, la figura del filósofo es la condición para esa forma *muda* de la filosofía de la que habla Foucault; un mutismo que aplica al cinismo en la medida en que se resuelve como puro acto (o casi: cuando apela al lenguaje basta con una sentencia o un aforismo). Esta condición

le valió a la primera camada de filósofos perros haber trascendido con el perfil de una tradición ágrafa, aunque esto no es del todo exacto, como veremos a continuación.

Son las fuentes antiguas que datan del segundo periodo del cinismo las que nos legaron los textos que perpetuaron la figura del cínico. De este segundo momento datan una serie de filósofos, doxógrafos y rétores que se dedican a escribir o reescribir, comentar y reinterpretar las anécdotas, los chistes, los aforismos y las sentencias de Diógenes y de los primeros cínicos. Sin duda la principal de estas fuentes (entre otras cosas, porque se conserva completa) es la obra del célebre doxógrafo Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (s. III), cuyo sexto libro se dedica a las anécdotas, biografías y doctrinas sumarias de los cínicos griegos.

El texto de Laercio —que además es estructuralmente fragmentario, a pesar de conservarse completo— dista mucho del rigor metodológico que exige la historiografía en la actualidad, por tanto, los datos biográficos e históricos que se obtienen de allí son de veracidad dubitable. De tal manera, cuando se le atribuye allí a Antístenes una decena de tomos de escritos sobre diversos temas (D.L. VI 15) y a Diógenes otro tanto de libros (VI 79), no se puede descartar del todo que esto sea así, aunque tampoco se puede afirmar a ciencia cierta que hayan escrito obras. En todo caso —conviene insistir en esto—, lo que interesa ahora es la naturaleza en definitiva literaria de estas fuentes y el hecho de que poco importa a fin de cuentas la veracidad de lo que se cuenta, puesto que la figuración del cínico ha sido suficiente en la historia para que el cinismo sobreviva, no solo como “figura singular”, como decía Foucault, sino como tradición filosófica y como movimiento cultural.

Otro tanto puede decirse de los discursos de Juliano<sup>5</sup> (s. IV), quien admiraba a los cínicos, especialmente a Diógenes, y en más de una ocasión se dedica al relato de anécdotas con marcada intención especulativa o filosófica (Cfr. “Contra los cínicos incultos”, que comentaremos más adelante). Pero contamos también con otros valiosos documentos que tienen un carácter indiscutiblemente literario y son de todas formas efectivos en cuanto a la configuración del cínico. Me refiero por ejemplo a las sátiras y las diatribas de Luciano de Samósata (s. II) o de Dión Crisóstomo (o

---

5 Emperador romano proclamado Augusto en el año 361, cargo que ejerció hasta su muerte en 363. Cfr. García Blanco, José. “Introducción general”. Juliano, *Discursos I-V*, Ed. Gredos, 1982.

Dión de Prusa) (s. I), que ficcionalizan anécdotas de Diógenes o de cínicos anónimos o critican las acciones de cínicos contemporáneos suyos que se han convertido en líderes populares, como es el caso de Peregrino Proteo para Luciano (Cfr. “Sobre la muerte de Peregrino”).

Ya no son estos autores declaradamente cínicos. Trataron el tema del cinismo en sus obras, muchas veces con ahínco y no pocas veces de manera peyorativa. Sin embargo, en ellos se afianza la tradición de un género filosófico o de literatura moral que la propia Antigüedad llamó *spoudogéloion* o “serioburlesco”. Según José Martín García, la definición originaria de este género lo identifica como un

[...] *kynikòs trópos*, esto es, Género literario cínico. [...] La denominación que adquirió algo después este género de *Spoudogéloion* o *Spoudaiogéloion* o *serioburlesco* podría arrancar, aunque no necesariamente, de la calificación *ho spoudególoios*, “el burlador de lo serio”, primera referencia conocida del término, aplicada por Estrabón, XVI 2, 29 entre los siglos I a.C. y I d.C. a Menipo de Gádara, discípulo de Crates y, sin duda, uno de los más notorios exponentes literarios en la época de su creación y su difusión. (2008, p. 28)

Aunque el género comprenda distintos tipos de texto, algunos escritos en prosa y otros en verso, son en términos generales diatribas morales que se caracterizan por la mixtura entre lo serio y lo cómico. A manera de somero recuento, la diatriba serioburlesca podía incluir la *chreía* o anécdota, el *apophthegma* o sentencia y la *géloia* o broma.

Siguiendo el estudio de Martín García,

Un componente fundamental de las diatribas filosóficas originarias de los cínicos convergió en gran medida con el prosímetro. Este se caracterizaba por el empleo complementario en su prosa de versos, que no tenían que pertenecer necesariamente al escritor, sino que en el común de los casos, y tal como ocurría en sus poesías, solían ser citas de otros autores famosos insertas con adecuación sintáctica y semántica a su prosa [...]. Y ocurría que no siempre se introducían más o menos literalmente y de modo positivo para corroborar el propio pensamiento, sino que eran alteradas o modificadas para adecuarlas críticamente a un contenido ético y cómico bien distinto del suyo. (2008, p. 35)

Es decir que en la tradición cínica, en el sentido más estricto (es decir, a lo largo de esos diez siglos en los que efectivamente existieron cínicos), tenemos, por un lado, la acuñación por parte de los protocínicos de la figura del filósofo perro que encarna los principios éticos de la doctrina, y, por otra parte, la aparición de esa figura en textos de autores que sin ser cínicos practican formas textuales propiamente cínicas. Se trata de textos que no solo fueron conservados de manera fragmentaria, sino que además ya tienen de por sí una estructura fragmentaria. Se caracterizan además por la mixtura entre lo serio y lo cómico, así como por la hibridez formal entre la prosa y el verso y la apropiación libre de citas. Son todas características formales que hablan de una irreverencia ante las convenciones textuales, de los géneros, de las formas o de la autoría; es decir que los textos mismos de la tradición son *formalmente cínicos*. En otras palabras, el cinismo se *configura también en la forma de los textos* y no solo en las características de las figuras emblemáticas, e históricas, que llevan a cabo la doctrina filosófica.

A decir verdad, que el cinismo haya llegado a nuestros días habiendo podido prescindir de la conservación de documentos escritos originales en los que conste un cuerpo teórico y doctrinal, y que, en parte como consecuencia de lo anterior, prescinda de la posibilidad de constatar fehacientemente la veracidad de las anécdotas de las que se deduce esta filosofía, lo hace un fenómeno notable pero para nada único, ya que, con sus matices, algo parecido podría decirse de la figura de Jesús como también de la de Sócrates (de hecho, sendas comparaciones han sido hechas).

Vale decir, por otra parte, que Diógenes tiene, entre otros cínicos que también han trascendido en la historia, un lugar primordial en la transmisión del cinismo, lo cual encuentra fundamento en la relación que a través de este cínico, más particularmente que otros, el cinismo establece con Sócrates. Efectivamente, el cinismo es, tanto en términos históricos como en términos filosóficos, una deriva de la filosofía socrática. Ya Laercio le atribuye a Antístenes, considerado el fundador del cinismo, el haberse acercado a Sócrates con el fin de ser su discípulo (D. L. VI 2), pero es en la figura de Diógenes de Sínope que esta relación adquiere una dimensión mítica, ya que ambos sientan su filosofía sobre un oráculo que reciben en Delfos. La anécdota quizás fundacional del cinismo cuenta que Diógenes se exilia de Sínope tras haber adulterado la moneda. Laercio da distintas versiones: o bien Hiquesio, padre de Diógenes y encargado de la banca

estatal, falsificó la moneda en curso y por eso Diógenes tuvo que escapar junto con su padre, o bien el mismo Diógenes habría llegado a tener un cargo público y, al ser persuadido por sus empleados, consultó al oráculo de Delfos que le aconsejó adulterar la moneda. Cuando fue descubierto, o fue desterrado o tuvo que huir secretamente (D. L. VI 20). Incluso, en otra versión, Diógenes habría recibido tal oráculo al preguntar cómo podía hacerse famoso (D. L. VI 21).

De esta manera, Diógenes –o su mito de origen– establece una suerte de paralelismo nada más ni nada menos que con el padre de la filosofía occidental. Por tanto, si la transmisión del cinismo es “figural”, Diógenes es la figura por antonomasia. En efecto, como explica Foucault, el episodio en el que Diógenes recibe el precepto de adulterar la moneda tiene como objetivo “equilibrar, cotejar, establecer una simetría entre Sócrates y Diógenes” (2017, p. 241). Esta idea se ve apoyada por las fuentes clásicas: la encontramos en el tratado “Contra los cínicos incultos”, donde Juliano elabora una defensa del cinismo en respuesta a una crítica injuriosa que un cínico desconocido ha hecho de Diógenes. Para Juliano, el precepto “reevalúa la moneda” que Diógenes recibe del oráculo conlleva el de “conócete a ti mismo”, que es el que Sócrates recibe también en Delfos<sup>6</sup> antes que él. La defensa a Diógenes gira entonces en torno a que, como Sócrates, su filosofía está fundada en una misión dada por el “dios Pítico” (es decir, Apolo). El cinismo, según argumenta Juliano, implica el “conócete a ti mismo”, pues, nos dice, “[los cínicos] pusieron como objetivo el vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que no puede alcanzar el que desconozca quién y cómo es por naturaleza; pues el que desconozca quién es no sabrá, naturalmente, qué es lo que le conviene hacer, lo mismo que el que desconoce el hierro tampoco sabrá si tiene la propiedad de cortar o no [...]”

---

6 Según el relato que Platón reconstruye en la *Apología de Sócrates*, Querofonte, amigo de Sócrates, había ido a Delfos a consultar si Sócrates era el más sabio y la Pitonisa le respondió que nadie era más sabio (*Apología* 20e). Pero Sócrates, dice allí, sabe que no es sabio, y a la vez reconoce que el oráculo no puede no ser cierto. El enigma lo conmina entonces a buscar en sí mismo aquello que es la sabiduría, para lo que comienza por examinar a un hombre considerado sabio por sí mismo y por los demás, y prueba que no lo es. Prosigue del mismo modo con poetas y políticos hasta llegar a los artesanos, y ninguno de ellos sabe lo que cree saber. Es por eso que Sócrates decide mantenerse “no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia” (22e). Pero si, por verdad oracular, sabe que es el más sabio, su sabiduría radica en saber que no lo es.

(IX 186a). En esta misma línea argumental, “probar todo con hechos y no prestar fe a las opiniones de los demás” (IX 191a), esto es, hacer de la filosofía un ejercicio absolutamente práctico, y un ejercicio, también, de indiferencia, fue la respuesta que Diógenes dio al oráculo.

El relato del exilio no solo establece de alguna manera una filiación con Sócrates sino que además combina todos los elementos propios del cínico y pone de relieve aquel que distinguirá indefectiblemente al perro de los otros filósofos, que es adular los valores. Esto explica por qué la figura de Diógenes funciona como mito de origen. No deja de llamar la atención, por otra parte, que, sea por esta dimensión mítica o por otra causa, las anécdotas protagonizadas por Diógenes sean las más populares. No sería exagerado afirmar que es su figura quien domina cierta vulgata del cinismo, lo cual implica que ha sido capaz de penetrar en el terreno de lo popular.

Pero también este mito de origen resume el gesto que el cínico representa respecto de cierta deriva de la filosofía socrática. El cínico lleva al extremo la figura de Sócrates, y es posible que sea Diógenes, entre los cínicos antiguos, quien mejor representa esto. Es por esa razón que, según Laercio, Platón lo llamaba *Socrates mainómenos*, “Sócrates enloquecido” (D. L. VI 53). De acuerdo con Foucault, cuyos estudios del cinismo se dirigen en buena medida a leer la relación con Sócrates, la filosofía socrática encuentra básicamente dos derivas: una, más desarrollada en la filosofía de Occidente, es la metafísica, otra, mucho más marginal, es la de la filosofía como práctica de vida. Dice:

[...] la cuestión que el cinismo, en el fondo, no dejó de plantear a la filosofía en la Antigüedad, y también en el cristianismo o el mundo moderno, la cuestión permanente, difícil, perpetuamente perturbadora, es la de la vida filosófica, el *bíos philosophikós*. [...] Desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es disociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En ese aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea con contundencia, en su principio, que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental [...] suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica. [...] En esta perspecti-

va, el cinismo, como figura particular de la filosofía antigua pero también como actitud recurrente a lo largo de toda la historia occidental, plantea imperiosamente, bajo la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica. (2017, pp. 246-249)

El cínico lleva al extremo la práctica socrática del dar cuenta de sí, en virtud de la cual el filósofo demuestra que su manera de vivir coincide con su prédica filosófica. Pero cuando la aparición del cínico es mediada por los textos, como es indefectiblemente el caso de lectores de veinticinco siglos después, es la *figura* lo que opera en las fuentes el efecto de “cuerpo visible” de esa filosofía. En este punto, en el que se erige como la vertiente antiacadémica de la filosofía socrática, se vuelve pasible, al mismo tiempo, de adquirir un carácter popular, plebeyo, porque el lector —el educando, incluso, si se quiere— no requiere en principio formación filosófica para captar el principio básico de abandonar las comodidades y ajustarse a la naturaleza. Tal parece que efectivamente los primeros cínicos tenían un modo de vida frugal y plebeyo, y Diógenes en particular y de manera emblemática; así también dice Luciano que los seguidores de los cínicos eran “gentes sin recursos” (Peregr. 15). También en este punto de coherencia entre práctica y prédica reside su extrema radicalidad: encarnar una vida de acuerdo con la naturaleza implica un modelo de vida escandaloso y hasta despreciable. Es a esto a lo que Foucault se refiere cuando dice que el cinismo

[...] es, para la filosofía antigua, el pensamiento antiguo, la ética y la cultura antigua en su totalidad, lo más difícil de aceptar. El cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse (2017, p. 282).

Este lugar de espejo roto en que la filosofía se ve a sí misma despreciable a fuerza de llevar al extremo la práctica de la teoría es, en parte, lo que hace resurgir al cinismo en los siglos posteriores, después de que deja de practicarse como filosofía moral y de que, de hecho, dejan de existir los cínicos como tales. Tales sería los casos de Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Nietzsche en momentos de sus vidas y obras en las que ellos mismos parecen configurar al cínico. Siguiendo la lectura que hace Nie-

hues-Pröbsting, se trata, en ambos casos, de momentos de experiencia radical de su propio pensamiento y también de cierto quiebre, sino con el círculo filosófico de la época (como es el caso de Rousseau que es despreciado por sus contemporáneos), con la cordura, como es el desafortunado caso de Nietzsche hacia el final de su vida<sup>7</sup>.

Como es de esperar de acuerdo con lo dicho hasta ahora, no son tanto los principios filosóficos cínicos lo que reaparece en la historia sino la figura del propio filósofo (o escritor, o artista) llevando hasta el límite la práctica de su teoría. Otros ejemplos de cinismo extemporáneo son dignos de mención, como la ironía contra el saber escolástico con la que Michel de Montaigne (1533-1592) escribe sus ensayos en primera persona, o la radical carnalidad de la práctica filosófica del Marqués de Sade (1740-1814). También es posible pensar de esta manera la irreverencia ante la institución arte de Marcel Duchamp (1887-1968) que, en 1917 con su *readymade* “*Fountain*” [“Fuente”]<sup>8</sup>, aparece materializada en un mingitorio exhibido en una sala de museo<sup>9</sup>. En estos ejemplos, la filosofía encuentra en la figura su versión más absolutamente práctica y su atajo a la teoría.

---

7 En el caso de Jean-Jacques Rousseau, Niehues-Pröbsting analiza el episodio relatado en *Las confesiones* del estreno de una de sus piezas teatrales en la que Rousseau se presenta con una apariencia rea y rechaza la pensión que le ofrece el rey en un gesto que sus contemporáneos, que ya lo llamaban irónica y despectivamente “el nuevo Diógenes”, leen como cínico y critican severamente. En el caso de Friedrich Nietzsche, analiza una serie de textos filosóficos y cartas, entre los que se encuentra, por ejemplo, una reescritura de la anécdota de Diógenes con la linterna a plena luz del día (que en la versión de Nietzsche no busca “a un hombre” sino a Dios), para explicar cómo la proyección del filósofo alemán en la figura del cínico significa el final de la Ilustración y la transformación del cinismo a la moderna concepción de “actitud” (2000, pp. 443-472).

8 Los *readymades* son las esculturas de bienes de consumo acuñadas por Duchamp, que son sacados de contexto y expuestos como obras de arte. La obra “Fuente”, en particular, fue presentada por Duchamp en una muestra organizada por la Sociedad de Artistas Independientes (The Society of Independent Artists) para desafiar la supuesta libertad artística que decían promulgar. En un trabajo propio, todavía inédito, hemos analizado esa obra como un gesto cínico en virtud de que la manera en que el propio Duchamp lo narra se asemeja a la anécdota en que Diógenes le arroja una gallina desplumada a Platón para impugnar su definición de hombre como “animal bípedo implume” (D. L. VI 40).

9 Para una lectura de Michel de Montaigne como cínico, ver el artículo “*Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les Essais)*” (1992) de André Compte-Sponville. Con

Tal como dijimos al principio, el cinismo ya no aparece en el mundo contemporáneo como un modo de vida, sino como una actitud. Así lo entiende Niehues-Pröbsting (2000), y es esta idea lo que a Peter Sloterdijk le sirve como puntapié para hablar del cinismo como un fenómeno “universal y difuso” (2014, p. 37). Excede a los objetivos de este trabajo explicar el proceso por el cual esto sucede, pero valga al menos su mención para advertir que la configuración del cínico en el mundo contemporáneo es francamente huidiza y, sin embargo, frecuente. Si esto es así, si el cinismo se configura en actitudes y no en anécdotas en las que se consuma una filosofía, es posible que la figura cínica, por una suerte de transmutación de los medios en fines, haya devenido en más que una mera vía de transmisión histórica.

## Referencias

- Aristóteles. (2011). *Poética*. Traducción y notas de Eduardo Sinnot. Buenos Aires: Colihue.
- Auerbach, E. (2011). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de cultura económica.
- Bracht-Branham, R. y Goulet-Cazé, M. O. (2000). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral.
- Compte-Sponville, A. (1992) “Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les *Essais*)” en *Revue Internationale de Philosophie*. vol. 46, n.º181 (2). pp. 234-279.

---

respecto al Marqués de Sade, su vinculación con el cinismo es explícita en *Filosofía en el tocador* (2016), un diálogo filosófico en el que una aprendiz es iniciada en la práctica de todo tipo de “voluptuosidades” por el “cínico Dolmancé” (p. 5). En el caso de Duchamp, su figura es directamente ligada al cinismo por Maurizio Lazzarato: “La crítica de arte compara el estilo de vida de Duchamp con el dandismo, mientras que su comportamiento se acerca más bien al de los filósofos cínicos, especialmente a lo de su intervención en el espacio público (provocación iconoclasta, impacto, erotismo —especialmente el erotismo—, juegos de palabras, humor, etc.)” (2014, p. 43).

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Alianza.
- Eggers Lan, C. (2007). “Introducción” en PLATÓN, *Diálogos IV. República*. Madrid: RBA-Gredos.
- Foster, H. (2001). “El arte de la razón cínica” en *El retorno de lo real*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2017). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- García Blanco, J. (1982). “Introducción general” en Juliano, *Discursos I-IV*. Madrid: Gredos.
- Huysen, A. (2001). “The return of Diogenes as Postmodern Intellectual” en P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*. University of Minnesota Press.
- Juliano. (1982). “Contra los cínicos incultos” en *Discursos VI-XII*. Trad. José García Blanco. Madrid: Gredos.
- Lazzarato, M. (2014). *Marcel Duchamp y el rechazo del trabajo*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.
- Luciano de Samósata. (1990) “Sobre la muerte de Peregrino”. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos.
- Mársico, C. (2019). *Cínicos*. Galerna.
- Martín García, José. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio-burlesca*. Madrid: Akal.
- Niehues-Pröbsting, H. (2000). “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración” en Bracht-Branham, R. y Goulet-Cazé, M. O. (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral.

Platón. (2007). *Diálogos I. Apología de Sócrates*. Traducido por J. Calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo y C. García Gual. Madrid: RBA-Gredos.

Sade, Marqués de. (2016). *Filosofía en el tocador*. Traducción, introducción y notas de Oscar del Barco. Buenos Aires: Colihue.

Sloterdijk, P. (2014). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.



*Questiones estéticas. Arte, escritura y pensamiento contemporáneos (La ed.)*  
Cecilia Pacella y Silvio Mattoni (Eds.)  
Cecilia Pacella [et al.]  
Publicado por el Área de Publicaciones  
de la Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Nacional de Córdoba  
Junio/julio 2026 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)