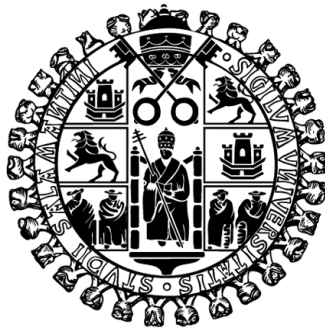


UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

PROGRAMA DE DOCTORADO:
*EL MEDIO AMBIENTE NATURAL Y HUMANO EN LAS
CIENCIAS SOCIALES*

DEPARTAMENTO:
FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



TESIS DOCTORAL

ECOCINISMOS.
EL MEDIO AMBIENTE NATURAL Y HUMANO
BAJO LA LINTERNA CÍNICA.

AUTOR:
JOSÉ ALBERTO CUESTA MARTÍNEZ

DIRECTOR:
LUCIANO ESPINOSA RUBIO

AÑO 2009

AGRADECIMIENTOS.

En la culminación de un largo ciclo dedico este libro a mis padres, Próculo y Elvira, y a mis hermanos, Carlos y Ana María, por su impagable ánimo y apoyo.

Quiero agradecer especialmente a dos personas su colaboración en el desarrollo de esta obra.

La primera de ellas es mi director de tesis, Luciano Espinosa, quien a la par que dejaba desarrollar libremente mis ideas, ha sabido aconsejarme y corregirme minuciosamente en las diferentes revisiones del texto. El resultado final no hubiese sido posible sin esta sabia mezcla de libertad y rigor que él conjuga en sí mismo, y que constituye para mí un ejemplo personal que difícilmente olvidaré.

La segunda es Marta, quien ha compartido conmigo en estos tres últimos años la más natural y humana de las relaciones y ha sabido soportar las pesadas disquisiciones de este aspirante a filósofo.

Por último, este trabajo también va dedicado a los pequeños César y Lucía con la esperanza de que hereden un mundo mejor.

ÍNDICE:

0. INTRODUCCIÓN.	5
PRIMERA PARTE: RECORRIDO HISTÓRICO Y RECOPIACIÓN DE HERRAMIENTAS CÍNICAS.	11
1. PARALELISMO HISTÓRICO: HELENISMO Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA.	11
1.1. Malestar en la cultura y repliegue de lo político.	11
1.2. Cosmopolitismo y urbanismo.	18
1.3. Escepticismo y sincretismo religioso en las épocas posclásica y posmoderna.	27
1.4. La <i>eudaimonía</i> como imitación de la naturaleza.	33
2. BASES FILOSÓFICAS DEL CINISMO ANTIGUO.	41
2.1. Principales representantes.	41
2.2. “Vivir conforme a la naturaleza”: autarquía y <i>anaideia</i> .	50
2.3. El cosmopolitismo cínico.	55
2.4. “Invalidar la moneda en curso”.	59
2.5. Pantomima.	64
2.6. <i>Parresía</i> .	69
2.7. <i>Askesis</i> .	74
2.8. La pervivencia del cinismo durante el Imperio Romano.	79
3. INFLUENCIA DEL CINISMO EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO.	91
3.1. El cinismo y la “locura” renacentista.	91
3.2. Realismo y viajes fantásticos en el Barroco.	99
3.3. Los cinismos de la Ilustración.	106
3.4. Cinismo y pensamiento libertario.	115
3.5. Nietzsche y la transmutación de los valores.	123
3.6. El cinismo negativo de Cioran.	128
3.7. Cinismo y quinismo en la <i>Crítica de la razón cínica</i> de Sloterdijk.	135
3.8. Recopilación de tendencias en la recepción del cinismo.	141
SEGUNDA PARTE: APLICACIÓN ECOCRÍTICA DEL INSTRUMENTAL CÍNICO.	147
4. ANIMALIDAD Y HUMANIDAD.	
4.1. La posición del animal en el pensamiento antiguo.	147
4.2. El abismo ontológico y sus excepciones en la Edad Media y la Edad Moderna.	156
4.3. La difuminación del abismo ontológico: Darwinismo y Etología.	166
4.4. Humano, demasiado humano: <i>logos</i> y violencia.	174
4.5. ¿Derechos de los animales? Los peligros de la humanización del animal.	183
4.6. Conclusión: “Vivir conforme a la naturaleza”.	189

5. QUINISMO MEDIOAMBIENTAL: “INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO” (HACIA UNA ECONOMÍA ECOLÓGICA). _____	193
5.1. La imposibilidad de un crecimiento económico ilimitado. _____	193
5.2. <i>Biomímesis</i> : Hacia un metabolismo económico “conforme a la naturaleza”.__	199
5.3. Acerca de las necesidades humanas. _____	207
5.4. El boicot como medio para “invalidar la moneda en curso”. _____	216
5.5. Cosmopolitismo, pantomima y <i>parresía</i> en los Nuevos Movimientos Sociales.	223
5.6. Condonación de la deuda externa y aplicación de la Tasa Tobin. _____	232
6. CINISMO MEDIOAMBIENTAL: EL REVESTIMIENTO VERDE DEL DISCURSO POLÍTICO Y ECONÓMICO. _____	241
6.1. El Desarrollo sostenible como fórmula universal y difusa. _____	241
6.2. El lavado verde en el capitalismo de ficción. _____	250
6.3. Transgénicos y cinismo alimentario. _____	258
6.4. Cinismo en la percepción de los riesgos ambientales: efecto “NIMBY” y efecto “YIMBY”. _____	268
6.5. ¿Quién tiene realmente el Síndrome de Diógenes? _____	275
7. EPÍLOGO A MODO DE CONCLUSIÓN: ACTUALIDAD E INSUFICIENCIAS DEL CINISMO. _____	281
Apéndice: Un caso neoquínico de invalidación de la moneda en curso: The Yes Men y el fin de la OMC. _____	291
BIBLIOGRAFÍA. _____	295

0. INTRODUCCIÓN.

Tal y como lo veo, estamos asolados por una crisis energética. De esto no hay ninguna duda. Pero la crisis mayor es la crisis de nuestra sabiduría. El nombre de nuestra especie es Homo sapiens sapiens y podemos estar doblemente informados, pero no ser suficientemente sabios. Nuestro destino depende mucho más de nuestra sabiduría que de nuestro conocimiento.

Nicholas Georgescu-Roegen. *Ensayos bioeconómicos*.¹

Si la sostenibilidad ecológica exige cambios de comportamiento, y una relación modificada con el mundo de las mercancías, entonces tendremos que enlazar de alguna forma con las reflexiones que desde la Antigüedad giran en torno a la cuestión de la vida buena. Sostenibilidad y desarrollo sostenible desembocan en la pregunta por un adecuado arte de vivir.

Jorge Riechmann. *Biomímesis*.²

- PROPÓSITO Y OBJETIVOS.

Estas citas iniciales resumen a la perfección cuál es la tesis defendida en este trabajo. Desde diversas instancias se ha insistido en calificar la actual crisis ecológica como una crisis de civilización que, en definitiva, procede de un déficit del desarrollo ético que no alcanza a controlar y a utilizar racionalmente la hipertrofia de nuestro sistema productivo y tecnológico. Así, para hacer frente a la gravedad y a la urgencia de una reacción ante el problema global ecológico es necesaria una nueva ética. Pero para la creación de ésta es pertinente rescatar aquellas tradiciones morales de nuestro acervo histórico que puedan contribuir a paliar la crisis ecológica en la que nos hallamos inmersos. Partimos, pues, del presupuesto de que la tradición histórica no debe utilizarse únicamente para su conservación estática, como una pieza inerte en un museo, sino que debe servir también para reinterpretar nuestro presente con una mirada distinta y, en consecuencia, actuar sobre él.

La elección del cinismo como tema de estudio obedece principalmente a dos razones. Primero a su ubicación temporal en el comienzo del Helenismo, época crítica que ofrece unas importantes semejanzas con la sociedad contemporánea. La filosofía helenística sitúa en el centro de su reflexión la cuestión acerca de la vida buena para el ser humano y su adecuación con la naturaleza. La premisa principal de este trabajo reside en la convicción de que las diferentes terapéuticas helenísticas de una “vida conforme a la naturaleza” pueden ser perfectamente válidas para el ser humano de nuestro tiempo, aún teniendo en cuenta las obvias diferencias contextuales. En este sentido, se podría haber optado también por un trabajo sobre el epicureísmo o el estoicismo. En segundo lugar, la elección del cinismo se debe a la posesión de cierto instrumental filosófico que le hace especialmente atractivo como ariete desde el cual armar un aparato crítico aplicable a nuestra crisis de civilización. Enumerando los

¹ *Antología*. Edición de Óscar Carpintero. Los Libros de la Catarata. Madrid. 2007. p.104.

² Los libros de la Catarata. Madrid. 2006. p.180.

principales puntos de utilidad del cinismo aplicables a la actual problemática ecológica podemos adelantar los siguientes:

-El cinismo antiguo incide en afirmar la pertenencia del ser humano a la naturaleza. Constituye un precedente de lo que hoy llamaríamos “humanismo de pertenencia” que se contraponen al tradicional “humanismo de dominancia” característico de Occidente, causa de la falla entre humanidad y naturaleza y de la explotación indiscriminada de ésta y del ser humano.

- La declaración cosmopolita de Diógenes está fundamentada en una unidad indisoluble de la naturaleza humana. En este sentido, el cinismo, como el resto de las escuelas helenísticas, estudia la existencia de unas necesidades humanas universales y objetivas. A través del examen de éstas analizaremos la explotación del hombre por el hombre en un mundo polarizado entre la opulencia y la pobreza, y aplicaremos esta cuestión a la responsabilidad del consumidor como ciudadano del mundo y a sus efectos globales. En este punto, es posible afirmar, con el cinismo, que una vida “conforme a la naturaleza” es inviable hoy sin una revisión de nuestras necesidades que conduzca a un consumo responsable.

-Mediante la divisa cínica “Invalidar la moneda en curso” buscaremos las condiciones necesarias para una reconciliación entre economía y ecología. Ésta pasará por dos aspectos: el primero económico, que consiste en reubicar la economía como un subsistema de la ecología (resaltando la consiguiente limitación del crecimiento económico dentro de un sistema cerrado como la biosfera); y el segundo moral, atendiendo al imperativo de una distribución justa de los recursos naturales que contribuya a la eliminación de la pobreza y el hambre. Partimos de la premisa de que la crisis económica y ecológica forma parte de un déficit moral que las engloba, y que sólo una transformación de nuestros valores, como proponía el cinismo, puede solucionar estos problemas globales.

-También rescataremos la potencialidad crítica y desenmascaradora del cinismo antiguo aplicada a las mentiras o medias verdades de un cinismo moderno que no deja de anunciar públicamente su compromiso medioambiental, mientras en privado sirve a otros intereses. En esta función crítica cabe resaltar el atractivo de algunas estrategias de actuación del cinismo para su puesta en escena por parte de los Nuevos Movimientos Sociales.

- ESTRUCTURA Y CONTENIDOS.

En cuanto a su estructura, la obra consta de dos grandes partes de tres capítulos cada una. El primer bloque tratará de recopilar las herramientas del pensamiento cínico, tanto en su contexto histórico, a través de sus principales representantes, como de autores posteriores que han seguido su influencia a lo largo de la historia. La segunda parte consistirá en adaptar ese aparato crítico al examen de los principales problemas medioambientales de nuestro tiempo, analizados bajo la linterna cínica; desde una mirada extrañada frente a lo absurdo considerado normal, y frente a la unidimensionalidad dominante en un erial de pensamiento desencantado e indiferente.

La primera parte consta, pues, de tres capítulos. El primero de ellos es una comparación histórica entre el Helenismo y la sociedad contemporánea, aceptando las

diferencias derivadas de veinticuatro siglos de diferencia, pero constatando también algunos paralelismos y analogías que muestran cierta fisonomía común en ambas épocas. Por ejemplo, el hecho de ser períodos de malestar cultural en los que predomina el individualismo y el sincretismo cultural, y en los que, frente a tanto desconcierto, se dirige una mirada nostálgica a la naturaleza como tabla de salvación. La línea seguida es la misma que la de importantes estudiosos del Helenismo como Carlos García Gual, Peter Green o Martha Nussbaum, quienes no han dudado en señalar que si bien somos “hijos de Grecia”, lo somos en mayor medida del período helenístico que de la época clásica. La comparación entre Helenismo y sociedad contemporánea será el primer pilar sobre el cual admitir que frente a épocas y problemas análogos las soluciones también pueden serlo. Así se abrirá la puerta a la potencialidad crítica del cinismo sobre los problemas ecológicos actuales que se desarrollará a lo largo de la segunda parte del trabajo.

El segundo capítulo versará sobre las principales características del cinismo antiguo, desde la base del rico anecdotario legado por la pluma de Diógenes Laercio. Iniciaremos esta andadura presentando a sus representantes más destacados: Antístenes, Diógenes y Crates. A continuación repasaremos las principales líneas del pensamiento filosófico cínico desde tres motivos teóricos: la “vida conforme a la naturaleza”, la invención del cosmopolitismo, y el propósito de transmutar los valores morales vigentes dentro de la divisa “invalidar la moneda en curso”. Y desde tres motivos prácticos: el recurso a la acción ejemplar y al lenguaje corporal en la pantomima, la *parresía* o libertad de expresión, y la cuestión de la *askesis* o de la virtud como medio y finalidad de esta filosofía. Concluiremos con una mirada hacia la pervivencia del cinismo en el Imperio Romano. Este análisis nos servirá como recopilación de un elenco de herramientas críticas con las que procederemos en la segunda parte al análisis de la crisis ecológica global.

El tercer capítulo hará un recorrido por el pensamiento moderno y contemporáneo, desde el Renacimiento hasta la Posmodernidad, para rastrear la recepción del cinismo en diversos pensadores y literatos. Comprobaremos cómo éstos, con la misma intención con la que se ha realizado este trabajo, han reelaborado el aparato crítico cínico, de acuerdo con sus intereses, para someter a un severo escrutinio a las sociedades de su propio tiempo. Iremos repasando la rehabilitación del cinismo en el Renacimiento y el Barroco, a través de la influencia literaria de Luciano; las diferentes recepciones de la filosofía cínica en la Ilustración, su influencia en el pensamiento libertario y en la configuración del cinismo contemporáneo. Finalizaremos este tercer capítulo comentando los términos enfrentados de *quinismo* y *cinismo* en la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk, que servirán de base para el análisis de la confrontación entre ecología y economía en los capítulos quinto y sexto, dentro de la segunda parte.

El objetivo de esta segunda parte es examinar algunos de los principales problemas ecológicos del presente haciendo acopio del instrumental ideológico cínico. Prestaremos especial atención a los problemas humanos y sociales derivados de la ecología, considerando que los mayores problemas medioambientales de nuestro tiempo, tales como la pobreza, el hambre, las migraciones forzadas, la desigual distribución de los recursos, o la falta de voluntad para resolver el divorcio entre ecología y economía son, fundamentalmente, de índole política y social.

Esta segunda parte consta de otros tres capítulos. El cuarto tratará sobre la pertenencia del ser humano a la naturaleza, dotando de fundamentación científica a este postulado del cinismo. El olvido histórico de esta verdad ha resultado ser una de las principales causas de la devastación natural, al predominar un humanismo de dominancia sobre un humanismo de pertenencia. Partiremos de un recorrido histórico examinando el “abismo ontológico” entre el hombre y la naturaleza y sus excepciones desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Continuaremos con la constatación científica de la animalidad del hombre a través del darwinismo y la etología. Finalmente trataremos las peculiaridades humanas, para bien y para mal, y las pondremos en relación con la polémica cuestión de los derechos de los animales, alertando sobre los peligros del biocentrismo.

El quinto capítulo introduce la noción de quinismo ambiental, una actitud desenmascaradora de los falsos ideales que el *poder* proclama en público pero que no llega a cumplir. Aquí utilizaremos las herramientas ideológicas del cinismo antiguo aplicadas a la crítica de la estructura de la sociedad industrial contemporánea, y presentaremos a los actores sociales más críticos con ella, prestando especial atención a la divisa cínica “invalidar la moneda en curso”. Inicialmente se expondrán las causas del divorcio entre economía y ecología en torno a la cuestión de la imposibilidad de un crecimiento económico ilimitado dentro de una biosfera limitada, y se propondrá que una economía sostenible debe estar necesariamente inserta en los procesos físicos naturales e imitar su funcionamiento (biomímesis). Proseguiremos con un tema de indudable raigambre cínica: la revisión de las necesidades humanas, acompañada de la exigencia de que la política internacional se oriente a la satisfacción para todos de esas necesidades universales y objetivas. Por ello, prestaremos atención a la responsabilidad cosmopolita del consumidor, examinando el tema del boicot; a las demandas y estrategias de actuación del Movimiento Alterglobalización; y al examen de dos de ellas: la condonación de la Deuda Externa y la aplicación de la Tasa Tobin.

El sexto y último capítulo se ocupará del cinismo medioambiental, en el sentido contemporáneo del término cinismo, es decir, como una falta de correspondencia entre los valores ideales predicados en público y su aplicación práctica. Primero observaremos, este cinismo en el ámbito político, diseccionando el concepto de Desarrollo sostenible como una contradicción en los términos al obviar los límites físicos al crecimiento económico. En segundo lugar, trataremos el emergente fenómeno empresarial de la publicidad verde, que igualmente desemboca en la venta de un ideal vacío dentro del *capitalismo de ficción*, y convierte a la ecología en una moda compatible con la estimulación del consumo. Un apartado especial estará dedicado a uno de los productos estrella del marketing y del cinismo verde, los alimentos transgénicos. Continuaremos con un apartado dedicado a la percepción interesada de los riesgos medioambientales globales, analizando el Efecto NIMBY y el Efecto YIMBY. Éste último será tratado, también, en una forma muy particular: el síndrome de Diógenes.

Por último incluiremos un capítulo dedicado a las conclusiones de este estudio. En él recopilaremos tanto aquellos aspectos de la filosofía cínica valiosos para su aplicación en la crisis ecológica contemporánea, ya esbozadas en esta introducción, como las insuficiencias cínicas para una mejora de nuestro mundo, derivadas de la distancia histórica y de la complejidad de nuevos problemas inconmensurables respecto a la Antigüedad.

- METODOLOGÍA.

En cuanto a la metodología, como puede colegirse de este breve preámbulo, se ha tratado de llevar a cabo un trabajo interdisciplinar. Sin embargo, hay que diferenciar entre los procedimientos seguidos en cada una de las dos partes.

En la primera parte, y dentro del primer capítulo, al buscar analogías entre el Helenismo y la sociedad contemporánea, se ha evitado un exhaustivo enfoque historicista. Más que recrear las condiciones históricas del Helenismo, se ha pretendido dotarlas de sentido para la interpretación de nuestro tiempo. Podemos decir que estamos cercanos al enfoque hermenéutico de Gadamer, que consiste, como es sabido, en establecer un diálogo con el pasado, reinterpretándolo desde el presente y dotándolo de una significación nueva, creando una “fusión de horizontes” entre el pasado y el momento actual³.

En el segundo capítulo se ha optado por una presentación didáctica de los representantes y principios del cinismo (más a la manera de García Gual en *La secta del perro* que por el detalle histórico de *La historia del cinismo* de Dudley). Mientras que para el recorrido histórico de la recepción del cinismo se ha partido de la obra de los autores tratados y del apoyo de obras de referencia.⁴

En cuanto a la segunda parte, la aplicación del instrumental cínico a una problemática actual, se ha inspirado, en parte, en la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk. La amplitud de la cuestión ecológica ha exigido un tratamiento interdisciplinar, de acuerdo con las pautas pedagógicas sugeridas a partir de la Conferencia Intergubernamental sobre Educación Ambiental de Tbilisi en 1977, y con el nuevo paradigma ecológico en el estudio de las ciencias sociales.⁵ Este nuevo paradigma trata de desmontar dos grandes mitos de la modernidad occidental: el antropocentrismo fuerte y el crecimiento ilimitado. Del mismo modo, se esfuerza en superar viejas dicotomías excluyentes, como la oposición entre naturaleza y cultura, e integrarlas⁶. Se trata de ubicarnos, en la Eco-bio-tecno-noos-fera⁷.

³ *El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente.* Gadamer. H.-G. *Verdad y método.* (Vol.I). Sígueme. Salamanca. 2003. p.377.

⁴ Por ejemplo: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.* Seix Barral. Barcelona. 2000.

⁵ *El nuevo paradigma ecológico tiene tras de sí una nueva axiomática y un nuevo modelo social basado en la sostenibilidad; objetivo cuyo logro depende de la orquestación de varias ciencias, entre ellas las sociales, que deben cooperar a la proposición de formas de relacionarnos con la naturaleza que sean sostenibles. Por ello el nuevo paradigma obliga a la interdisciplinariedad, a la “indisciplinariedad” y a la transdisciplinariedad.* Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L., y Solana, J.L. (Eds.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales.* Icaria. Barcelona. 2007. p.15.

⁶ *El resultado de esta doble determinación es la necesidad de combinar la consideración ecológica de la sociedad con la consideración social de la naturaleza. De esta manera, las ciencias sociales se reconcilian con el mundo físico-biológico, superando la ficción metafísica propia del pensamiento social moderno.* Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L., y Solana, J.L. (Eds.). *op.cit.* p.17.

⁷ Consúltese al respecto: Espinosa, L. *La vida global (En la Eco-bio-tecno-noos-fera)* en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica.* Vol.40. pp.55-75. 2007.

Desde esta perspectiva, en el cuarto capítulo tratamos de mostrar cómo la cultura está firmemente enraizada en unos principios evolutivos naturales, defendiendo un antropocentrismo débil; mientras que en el quinto y sexto la naturaleza y sus problemas son presentados como una creación histórica, política y social, a la vez que subrayamos la dimensión ética que nos obliga a caminar hacia la sostenibilidad, incompatible con el crecimiento económico ilimitado. La cultura aparece así como desarrollo de unas potencialidades naturales, y la naturaleza es examinada bajo una interpretación cultural.

En definitiva, se ha tratado de abrir un amplio campo de reflexión desde una mirada extrañada como la cínica, que nos haga ver que lo absurdo y lo perverso siguen siéndolo, aunque su continua repetición lo haga parecer normal. Quizá la apuesta interdisciplinar resulte arriesgada en tiempos de una especialización casi nanométrica, pero ya que reclamamos la preservación de la diversidad, tanto en el sentido biológico como en el intelectual, quizá lo escaso merezca ser conservado.

PRIMERA PARTE: COMPARATIVA HISTÓRICA Y RECOPIACIÓN DE HERRAMIENTAS CÍNICAS.

1.- PARALELISMO HISTÓRICO: HELENISMO Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA.

Todo período histórico puede ser visto hasta cierto punto como un espejo del nuestro, ya que es el relato de cómo las personas, que en la mayoría de los aspectos eran como nosotros, lidiaron con los problemas que les salían al paso. El período helenístico, no es una excepción, y muchos escritores han considerado que contiene claves para las cuestiones de nuestra época... Otros tales como el cuáquero John Ferguson y el perpetuo iconoclasta Peter Green, que escriben en la época del liberalismo de finales del siglo XX, han tendido a ver el período helenístico en términos del individualismo, de la ruptura de las convenciones y de los experimentos de nuevas formas de vida y pensamiento, comparables a las de los últimos treinta años en el Occidente capitalista. Green, en particular, ve reflejadas en todas las instituciones y procesos políticos una desilusión posmoderna.

Shipley, G. *El mundo griego después de Alejandro*.⁸

1.1.- MALESTAR EN LA CULTURA Y REPLIEGUE DE LO POLÍTICO.

Éstos son buenos tiempos para el cinismo, inmejorables para el sarcasmo como forma crítica. El “malestar en la cultura” se nos ha vuelto tan agobiante, que lo más eficaz de nuestra sofisticada farmacopea nos estimula a renunciar a ella, la cultura, en la mayor medida posible, o más taimadamente, a consumirla en una forma abaratada y light, en píldoras de fórmula reconocida. El consumismo frenético y la propaganda ensordecedora de tantos productos nos invitan a comprarnos gafas y orejeras para ver y oír menos a fin de no embotarnos del todo. Tal vez lo más prudente sería escapar de la civilización que nos abrumba, a la “naturaleza”, o lo que nos hayan dejado de ella, de tanta perversión civilizadora y tanto progreso desconcertado.

Carlos García Gual. *La secta del perro*.⁹

A la hora de buscar similitudes entre el Helenismo y la sociedad contemporánea el primer y principal aspecto que indica una semejanza interepocal entre ambos períodos, hablando en un sentido amplio, es un clima de malestar cultural en el que se produce un repliegue del sentimiento político y comunitario a favor de un exacerbado individualismo.

En 1930 Sigmund Freud publicó un pequeño opúsculo bajo el título de *El malestar en la cultura* en el que defendía la tesis de que a medida que una cultura evoluciona va reprimiendo las pulsiones instintivas del individuo, resultando finalmente, como poso del proceso civilizatorio, una mengua de la felicidad individual.

⁸ Crítica. Barcelona. 2001. pp.30-31.

⁹ Alianza Editorial. Madrid. 2002. p.9.

Freud, apuntaba que la evolución de una cultura tenía analogías con la del individuo, y que por tanto era perfectamente lícito hablar de culturas o, más exactamente, de épocas culturales neuróticas. Veinticinco años más tarde Erich Fromm retomaba este argumento en su espléndido y actual *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, para llegar a la misma conclusión.¹⁰

Siguiendo el argumento de Freud y Fromm trataré de exponer cómo este estado de “neurosis cultural” brota en períodos proteicos, en los que los antiguos referentes comunales caen en descrédito, por obsolescencia o desgaste. En estos casos, la tarea de reconstrucción de nuevos valores comunes resulta especialmente ardua, y en el ínterin proliferan numerosas recetas que se ocupan de proporcionar una guía al individuo, que anda desorientado a la búsqueda de una identidad, temeroso ante su libertad tras haberse soltado de su asidero social.

En una comparativa interepocal como la que nos ocupa es necesario recurrir a la analogía como recurso metodológico, ya que ésta incide en las similitudes funcionales sin escamotear las diferencias, notables en este caso, al ocuparnos de dos épocas separadas por un lapso de casi veinticinco siglos. No se trata de defender una repetición cíclica de la historia, sino de apuntar hacia la presencia de unos síntomas culturales parejos en ambos períodos. Como apunta Sloterdijk, el eterno retorno nietzschiano es *desde un punto de vista cosmológico insostenible, pero desde un punto de vista morfológico-cultural fecundo*.¹¹

De este modo, la analogía central que utilizaré para vertebrar la comparativa entre el malestar cultural del siglo IV a.C., y el del final del siglo XX e inicio del XXI versará acerca de la crisis de la *polis* en el mundo antiguo y la del Estado nacional en el contemporáneo, con el consiguiente auge en ambos períodos de marcadas tendencias individualistas.

El cinismo griego surge y se desarrolla inicialmente en el período inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates, hasta desembocar en la fundación del estoicismo, al que acabará cediendo el protagonismo filosófico del momento. Esto es, el nacimiento y desarrollo del movimiento filosófico cínico abarca la práctica totalidad del siglo IV a.C., siglo de profundos cambios políticos y culturales en la encrucijada entre la Grecia clásica y el Helenismo, prefigurando el clima cultural que será preponderante en esta nueva etapa histórica de la Antigüedad.

Como es sabido, Atenas había vivido en el siglo V a.C. el esplendor de su democracia, tras el triunfo sobre Persia en las Guerras Médicas, en la llamada “época de Pericles”, y experimentó un florecimiento cultural que Guthrie no dudó en calificar con el nombre de Ilustración.¹² El apogeo político-cultural ateniense comenzó a declinar con las casi tres décadas de enfrentamiento militar con Esparta en las Guerras del Peloponeso (431-404 a.C.), cuya conclusión supuso el fin definitivo de la posición

¹⁰ Freud parte de la premisa de una naturaleza humana común a toda la especie, a través de todas las culturas y épocas, y de ciertas necesidades y tendencias averiguables, inherentes a esa naturaleza. Cree que la cultura y la civilización se desarrollan en contraste cada vez mayor con las necesidades del hombre, y llega así a la idea de “neurosis social”. Fromm, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978. p.24.

¹¹ Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Ed. Siruela. Barcelona. 2003. p.15.

¹² Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega. (Vol.III). Siglo V. Ilustración*. Gredos. Madrid.1988.

política hegemónica de Atenas en Grecia, e inició un proceso irreversible de descomposición de su democracia.

En esta situación de dominio espartano nace el siglo IV a.C., que será especialmente convulso en lo político por sus continuos cambios en el centro y la forma de poder dentro del mundo griego. El siguiente desplazamiento del centro de poder en Grecia se produce con la batalla de Mantinea en el año 371 a.C., que abre la hegemonía de Tebas al derrotar a Esparta.

Hacia mediados de siglo comienza a despuntar en el norte una nueva potencia: Macedonia, que durante el reinado de Filippo II (359-336 a.C.) asumirá el protagonismo político griego tras la batalla de Queronea en el 338 a.C. Macedonia emprenderá una aventura imperial transhelénica durante el reinado de Alejandro Magno (336-323 a.C.), quien extenderá su dominio hasta la India. El fin de siglo supone la división y descomposición del imperio alejandrino, repartido entre sus generales, que inicia un período de especial virulencia e incertidumbre política en todo el Mediterráneo oriental, además de inaugurar una nueva etapa cultural en la Antigüedad conocida comúnmente con el nombre de Helenismo.

De este modo, nos encontramos con que en el lapso de un siglo la *polis* (ciudad-estado), base de la organización política griega, ha pasado de una situación de autonomía e independencia a ser gobernada y a ocupar una posición periférica primero dentro de un gran imperio, y más tarde dentro de una provincia resultante de la descomposición de éste. El cambio se antoja especialmente traumático en Atenas, desahuciada políticamente tras el esplendor de su hegemonía en su siglo de oro y despojada de su gran invención: la democracia. En esta situación la *polis* deja de ser el marco de decisión del ciudadano, quien pierde sus referentes locales tradicionales y se encuentra extraviado en un mundo ancho y ajeno, tratando de salvaguardar únicamente sus intereses individuales a la vista de la imposibilidad de participar activamente en los asuntos cívicos de su comunidad local.

Una serie de rasgos característicos del siglo IV a.C.,¹³ quizá nos resulten hoy familiares: proletarización de la población, falta de trabajo, despoblamiento de amplias regiones por la inestabilidad política y por la creciente atracción demográfica de las ciudades, intercambio cultural mutuo entre Oriente y Occidente, decadencia de la religión tradicional, consideración del servicio militar como una carga, etc. En este contexto de repliegue de lo político, de pérdida de identidad del individuo respecto de su comunidad, de creciente sincretismo cultural, de crisis, vacío y cambio de valores surgirá el cinismo como filosofía pionera del “pensamiento de autoayuda”, y también como una forma de contracultura crítica capaz de situar a la civilización cara a cara frente a sus aberraciones. Aspecto que lo vincula, en cierto modo, con los modernos movimientos sociales del último tercio del siglo XX y de los albores del XXI.

El renovado interés actual por los cínicos responde, en cambio, a una atención enfocada hacia un pensamiento menos sistemático, poco formalizado, en absoluto escolástico, y a una consideración que no sólo toma en cuenta la teoría filosófica de nivel más abstracto, sino también otras formas de expresión del pensamiento más laxas y su repercusión literaria. Desde este punto de vista, los cínicos nos parecen

¹³ Tomados de Vázquez Hoys, A.Mª . *Introducción a la Historia Antigua II. El mundo griego.(Vol.II).* U.N.E.D. Madrid.1993.

*representativos no sólo de una profunda crisis cultural en un momento histórico bien definido, sino también muy modernos, por su rebeldía ante los valores tradicionales y por su inconformismo radical, en su afán de trasgresión de las normas sociales, en su actitud iconoclasta y libertaria. Desde los años sesenta, estamos sensibilizados hacia esas formas subversivas de crítica.*¹⁴

Sloterdijk define el cinismo, o su talante subversivo transhistórico, el quinismo¹⁵, como *la filosofía de vida para los tiempos de crisis*¹⁶; nuestra civilización vive, sin duda, momentos de crisis, como puede colegirse fácilmente de aspectos como la devastación ecológica, el estado de fragilidad de la paz mundial o la miseria de dos tercios de la humanidad frente a la opulencia de parte del otro tercio. Sin embargo, si el cinismo antiguo optó por el escándalo para ejercer una crítica demoledora de la sociedad de su tiempo, el cinismo moderno se caracteriza, en unas circunstancias análogas, por el desencanto y la asumida imposibilidad de escandalizar en nuestros días. Es en la desesperanza y la apatía asumida donde el cinismo moderno encuentra su nicho. Esta asunción resignada del estado real de las cosas por el grueso de la población es lo que Sloterdijk cataloga como el *cinismo universal y difuso* característico de nuestros días.

*Si fuera verdad que es el malestar en la cultura lo que provoca la crítica, no habría ninguna época tan dispuesta a la crítica como la nuestra. Sin embargo, nunca fue tan fuerte la inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento. La tensión entre aquello que pretende “ejercer crítica” y aquello que sería criticable es tan fuerte que nuestro pensamiento se hace cien veces más hosco que preciso. Ninguna capacidad de pensamiento logra mantener el paso con lo problemático; de ahí la autorrenuncia de la crítica. En la indolencia frente a todo problema hay un último presentimiento de lo que sería estar a la altura del mismo. Dado que todo se hizo problemático, también todo, de alguna manera da lo mismo. Y este es el rastro que hay que seguir. Pues conduce allí donde se puede hablar de cinismo y de “razón cínica”.*¹⁷

Hoy el malestar cultural es, tomando prestado un título de Stiglitz, *malestar en la globalización* y, ante la amalgama en la que vivimos, se nos plantea, como a Woody Allen, la cuestión de *cómo acabar de una vez por todas con la cultura*. Al igual que el hombre de la Grecia posclásica (aún desconocedor de que habitaba en el Helenismo), ante el constante cambio de nuestro tiempo nos encontramos con la dificultad de encontrarle un nombre que consiga agotar todas sus paradojas; ¿seguimos inmersos en la Modernidad o pertenecemos ya a otro tiempo? La denominación de época más exitosa ha sido la de posmodernidad (principalmente en Lyotard), pero la indeterminación y vaguedad del término (en este sentido, tan acorde con el espíritu de nuestro tiempo) ha disparado las tentativas por rebautizarlo: modernidad tardía (Giddens), era global (Albrow), modernidad reflexiva o segunda modernidad (Beck), modernidad líquida (Bauman), constelación posnacional (Habermas), sociedad red (Castells), democracia cosmopolita (Held), hipermodernidad (Lipovetsky)... una amplia

¹⁴ García Gual, C. “La actualidad de los cínicos”, prólogo a Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p. 2.

¹⁵ El análisis de ambos conceptos (cinismo y quinismo) será tratado en el capítulo 3.7.

¹⁶ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.209.

¹⁷ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.21.

gama de conceptos donde escoger, algo apropiado, también, en la era de la sociedad de consumo.

Existen síntomas inequívocos para establecer un puente comparativo entre las dos situaciones paralelas de disolución de las fronteras, crisis de la democracia y auge de posturas vitales individualistas en la antigua Grecia y en el Occidente contemporáneo.

*Pues la política es ayer y hoy, más que nunca lo que los quínicos de las decadentes comunidades urbanas griegas experimentaron: una amenazadora relación de necesidad entre hombres, una esfera de sospechosas carreras, de dudosas ambiciones, un mecanismo de alienación, el plano de la guerra y de la injusticia social: en pocas palabras, aquel infierno que se cierne sobre nosotros debido a la existencia de otros capaces de poder.*¹⁸

Al igual que el ocaso de la polis, con la disolución de ésta dentro del imperio alejandrino, supuso el fin definitivo de la democracia ateniense, hoy asistimos del mismo modo a una crisis de la gran invención neoclásica de la modernidad: la democracia, vinculada en parte a un proceso globalizador en el que el Estado-nación va perdiendo peso político frente a otros actores transnacionales como, principalmente, el capital multinacional. Hoy es lícito preguntarnos si a nuestro sistema político corresponde seguir llamándolo democracia o si sería más fiel con la realidad denominarlo oligarquía liberal.¹⁹

Igualmente sería pertinente preguntarnos si existe una correlación de causa-efecto entre la progresiva difuminación del Estado-nación (otra de las creaciones de la modernidad) y el proceso de degeneración democrática, o si bien, como opina Habermas, la democracia sigue siendo posible allende de las fronteras nacionales en una *constelación posnacional*. En un mundo globalizado por el capital, pero sin instituciones democráticas cosmopolitas (con la O.N.U. anquilosada en parámetros anacrónicos y con una capacidad de actuación muy limitada) al ciudadano se le hace cada vez más difícil tomar decisiones directas acerca de los asuntos que le atañen tanto a él como a su comunidad. A su vez esta creciente dificultad aumenta el desinterés del individuo por participar políticamente, debido a que se ha abierto una falla abismal entre el interés por su éxito personal (ésta es, como aquélla, una época proclive al erostratismo) y su posible contribución al progreso social.

*Eso no significa que bajo el régimen cosmopolita se derogue la democracia, pero sí que se la relega, aparta, restringe, limita, y se la guarda para ocasiones determinadas (en la que entonces sí, es muy celebrada). La democracia deviene la religión de la era pasada. Todavía se practica los domingos y “por navidad”, bajo el “árbol de Navidad” del sufragio en las elecciones, pero apenas nadie cree realmente en ella: es el dios de la Primera Modernidad, que aunque muerto, pervive. El cosmopolitismo secularizado cultiva su fe en los sagrados sacramentos de la democracia los días de guardar.*²⁰

¹⁸ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.182.

¹⁹ Como lo denominó Cornelius Castoriadis en *El ascenso de la insignificancia*.

²⁰ Beck, U. *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*. Paidós. Barcelona. 2004. p.398.

En la denominada globalización, al igual que en los inicios del Helenismo, el individuo tiene una creciente sensación de impotencia a la hora de decidir activamente sobre su vida, a lo que hay que añadir un sentimiento de escepticismo respecto a los ideales de progreso y justicia social proclamados en la modernidad ilustrada. En tiempos post-ilustrados se mira con recelo cualquier ideología escatológica, como las miríficas promesas de la democracia (vacía de ideas y reducida a elecciones de tipologías de liderazgo personal), y sobre todo, el alcance fáctico de las tecnociencias (cuya evolución sólo ha asegurado un aumento de su destructividad). En este contexto de desencanto, o de asumida decadencia de la propia civilización, la tendencia común desemboca, como en el Helenismo, en un exacerbado individualismo.

*En resumidas cuentas, para los protagonistas de la primera historia (la modernidad clásica), la búsqueda de la felicidad producirá realmente individuos felices si es una tarea colectiva, mientras que para los de la segunda (la modernidad líquida), se trata de una tarea privada en todos los sentidos, es decir, emprendida y realizada de manera individual desde el principio hasta el final.*²¹

Puestos a extrapolar iconos griegos para redefinir nuestros días, Gilles Lipovetsky en *La era del vacío* afirmaba que el símbolo de nuestro tiempo era Narciso, individualista y enamorado de sí; yo creo que un símbolo más adecuado a nuestros días es Proteo, la deidad multiforme y siempre cambiante. Zygmunt Bauman utiliza la metáfora de la liquidez para referirse a este constante cambio que ha dejado atrás las estructuras sólidas, en las que aún era natural encontrar una identidad grupal, de la primera modernidad que habían sustituido a otras estructuras sólidas del Antiguo Régimen. El líquido cambia constantemente de forma dependiendo del recipiente que lo acoja, del mismo modo el individuo de nuestros días acaba licuando su identidad (no sólo su rol)²² tratando de adaptarse a las volubles, interesadas e imprevisibles circunstancias sociales que le rodean.

*La sociedad “moderna líquida” es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutina determinadas...La vida líquida como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo concreto durante mucho tiempo.*²³

Richard Sennett²⁴, de un modo más peyorativo califica este estado de fluidez y de cambio, no como liquidez sino como viscosidad, acentuando el extravío del sentido personal humano, y lo costoso de su superación, en el magma amorfo de nuestros días. En este extravío, el individuo anda a la búsqueda de la identidad perdida, o cuando menos confundida²⁵. Pero ¿Cómo construir la identidad fuera de los sólidos cajones de la modernidad? Manuel Castells, distingue entre tres tipos de identidad²⁶: legitimadora,

²¹ Bauman, Z. *Vida líquida*. Paidós. Barcelona. 2006. p.175

²² Entiendo como rol la ejecución de un papel concreto en unas circunstancias determinadas, mientras que por identidad me refiero a una tarea mucho más amplia que consiste en crear un sentido para la propia existencia.

²³ Bauman, Z. *op.cit.* p.9.

²⁴ En *La nueva cultura del capitalismo*. Anagrama. Barcelona. 2006.

²⁵ *Hay incontables enfermedades del yo, pero una, muy característica ahora, es la aglomeración de yoes sustitutivos y contradictorios... Ante esta desazón, ¿cómo moverse confundido?, ¿cómo no sentir la insuficiencia de no ser un yo más?* Verdú, V. *El estilo del mundo*. Anagrama. Barcelona. 2003. p.202.

²⁶ Ver Castells, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.II. El poder de la identidad*. Alianza. Madrid. 2001. pp.30 y ss.

de resistencia y de proyecto. Según Castells, la identidad legitimadora es introducida por las instituciones dominantes para justificar su dominación y tiene como objetivo la formación de una sociedad civil. La identidad de resistencia, basada en principios diferentes e incluso opuestos a las instituciones de la sociedad, conduce a la formación de comunas o comunidades contraculturales. Mientras que la identidad proyecto trata de construir una nueva identidad con el objetivo de redefinir la posición de ésta dentro de la sociedad, siendo su pretensión la de configurar sujetos. Hoy asistimos a un claro retroceso de la sociedad civil y a un repunte de las identidades contraculturales que no terminan de cuajar al no pasar (en ocasiones) en su composición de una suma de sujetos guiados por diversas modas efímeras que no alcanzan la autonomía o la claridad de proyecto vital que requiere un grupo de sujetos con aspiraciones sólidas de llevar a cabo un cambio individual y social efectivo.

Veremos en las siguientes páginas, cómo esta creciente demanda de creación de la identidad personal y comunitaria se manifestaba en el Helenismo y en nuestros días en la indagación del sentido vital en el nuevo horizonte multicultural y cosmopolita de la globalización, en la búsqueda de nuevas fuentes de espiritualidad, en la creciente demanda del llamado “pensamiento de autoayuda”, o en la visión de la Naturaleza como una guía estable y segura, contrapuesta a una civilización cada vez más errática.

1.2. COSMOPOLITISMO Y URBANISMO.

El nombre de los griegos no se usa ya para significar una gente o una nación, sino para demostrar el ingenio. Y más se llama griegos a los que participan de nuestra instrucción que a los que a los que tienen el mismo origen que nosotros.

Isócrates. *Panegírico*, 250.²⁷

Como se ha mencionado anteriormente, las conquistas de Alejandro y la consiguiente descomposición de la *polis*, abrieron el horizonte de miras griego hacia otras culturas. En la tradición griega había existido una fuerte oposición entre lo griego y lo bárbaro, considerándose los usos culturales helénicos como esencialmente superiores al resto. Sin embargo, este prejuicio etnocentrista no estaba exento de conocimiento de otras tradiciones. El primer escritor griego del que tenemos constancia que mostrase un serio interés etnográfico fue Herodoto, quien centró su estudio en la cultura egipcia (como precursora de algunos aspectos de la cultura griega) y en la persa (enfrentada bélicamente en aquel momento a los griegos).

También en el siglo V a.C., Jenofonte buscó un modelo de *paideia* fuera del ámbito griego en su *Ciropedia*, en la que presentaba al rey persa Ciro como referente educativo; y por otra parte, las diferencias de usos y costumbres fueron tema predilecto de los sofistas en su defensa de la ley convencional (*nomos*) frente a la ley natural (*physis*).

Pero una cosa fue la atención que algunos intelectuales del siglo V a.C. prestaron para cuestionar la supuesta superioridad cultural helena, y otra muy diferente convivir con poblaciones oriundas de otras culturas en el siglo IV a.C., ya fuera por el expansionismo de las conquistas alejandrinas o por los grandes flujos migratorios provenientes de éstas en forma de prisioneros, mercenarios, exiliados, refugiados, etc. El lapso de tiempo comprendido entre el inicio de la aventura imperialista de Alejandro y la conquista de Grecia por parte de Roma se caracteriza por una creciente interdependencia entre todos los puntos de la Ecuemene. La historia y la política local, regional, o nacional se tornan globales, tal como afirma Polibio:

*En las épocas anteriores a ésta los acontecimientos del mundo estaban como dispersos, porque cada una de las empresas estaba separada en la iniciativa de conquista, en los resultados que de ellas nacían y en otras circunstancias, así como en su localización. Pero a partir de esta época la historia se convierte en algo orgánico, los hechos de Italia y de África se entrelazan con los de Asia y con los de Grecia, y todos comienzan a referirse a un único fin.*²⁸

El historiador J.G. Droysen acuñó en el siglo XIX el término “Helenismo” para referirse al período histórico comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la conquista por Roma del último rescoldo de las conquistas del general macedonio, el Egipto ptolemaico (30 a.C.). El término Helenismo proviene del verbo griego *hellenízein*, que puede traducirse como “hablar como griego” o “actuar como

²⁷ Citado por Touchard, J. *Historia de las ideas políticas*. (Vol.I). Barcelona. Círculo de Lectores. 1990. p.82.

²⁸ Polibio. 1.3.3. Citado por Shipley, G. *El mundo griego después de Alejandro*. (323-30 a.C). Crítica. Barcelona.2001. p.43.

griego”. En la etimología del término advertimos que éste está depurado de connotaciones raciales, y que la pertenencia a lo “helénico” se adquiere por el uso de la lengua griega o por la asimilación y participación en su *paideia* y en sus ideales vitales.

*Las palabras hellenikós, hellenizeín, hellenismos, hellenistés no designan ya una raza, sino un género de vida que se ofrece a todos, griegos y bárbaros, pues todos los hombres son capaces de vivirlo, aun cuando no lleguen todos a él al mismo tiempo ni en un mismo grado, y aun cuando para alcanzarlo, les sea precisa una más o menos larga educación. Lo que ahora diversifica a los hombres no es ya la raza o la sangre, sino el hecho de participar o no en una cierta “civilidad”, que se adquiere por la educación. Ya no se es griego o bárbaro; se es o no civilizado.*²⁹

Simultáneamente a la formación y descomposición del imperio macedónico se produce la máxima expansión de la cultura y la lengua griega. En el plano lingüístico tiene lugar la popularización de la lengua griega en todo el Mediterráneo avanzando hasta Babilonia y las puertas de la India. La *koiné*, una suerte de lengua griega matizada por cada pueblo, convivía con las lenguas locales y actuaba como vehículo de comunicación en todo el orbe helenizado. Veremos más adelante cómo en la actual globalización puede observarse igualmente una desetnización del término occidental, cuyo estatus se adquiere también por la participación en un cierto tipo de valores y de educación, y cómo se impone en la época del expansionismo imperialista estadounidense una nueva *koiné*: la lengua inglesa.

Pero esta superación de los prejuicios raciales en el mundo helenístico griego, sólo fue posible mediante la aparición (simultánea al fin de la *polis*) de un nuevo y revolucionario concepto que cobra una renovada actualidad en nuestros días; me refiero al cosmopolitismo.

El término “cosmopolita” fue acuñado por Diógenes el cínico al ser preguntado por su procedencia. La formulación cínica del cosmopolitismo³⁰ pasaría a una depuración conceptual mucho más elaborada en el estoicismo, y posteriormente influiría en el ideal ecuménico cristiano. Pero dentro de la época en la que Diógenes se proclama “ciudadano del mundo”, esta declaración encuentra eco en la alta política. Es el propio Alejandro Magno quien recoge o elabora por su cuenta este ideal cosmopolita, formulado por un inmigrante indigente en Grecia, como lo fue Diógenes, para tratar de exportarlo por todo el mundo conocido.³¹ Tras el fracaso de la democracia ateniense, la nueva gran idea de la época consiste en la invención de un ideal de humanidad inédito hasta entonces.

El acto paradigmático en el que Alejandro quiso ejemplificar este nuevo ideal fueron las bodas entre Oriente y Occidente en Susa, en las que el participó casándose con Roxana, princesa de Bactriana. Pero realmente, con este acto, lo que Alejandro

²⁹ García Gual, C. e Imaz, M^a J. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Cincel. Madrid. 1986. pp.19-20.

³⁰ Sobre el cosmopolitismo cínico remito al lector al apartado 2.3 del presente trabajo.

³¹ Se ha especulado con la posibilidad de que el cosmopolitismo de Alejandro estuviese basado en el cínico, ya que un seguidor de Diógenes, Onesícrito de Antipalea, participó en la expedición a la India. Dudley sugiere que la influencia es improbable ya que Alejandro no solía guiarse por la opinión de los demás y, si desoyó los consejos políticos de Aristóteles es difícil que siguiera las de un filósofo callejero. Ver Dudley, D.R. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Georg Olms Hildesheim. Reinheim. 1967. p.35.

pretendía era afianzar su posición de soberanía sobre ambas regiones, tratando de legitimar, mediante el matrimonio, a sus compañeros en sus puestos de poder y facilitar el reclutamiento en Asia para su ejército, en una época en la que se solía recurrir a mercenarios, que gracias a este “noble ideal” podían ser voluntarios y, por tanto, más baratos.

Tampoco los famosos matrimonios mixtos sirven como argumento a la hora de apuntalar la teoría de la fusión étnica. El matrimonio con Roxana sirvió para sellar un período de hostilidades difícil y complicado y para recalcar las pretensiones de Alejandro de convertirse en el señor legítimo de toda región. Las bodas masivas de Susa, todas ellas, como ha señalado Bosworth, unilaterales (se casaban macedonios con princesas iránias y no al revés), tenían como finalidad la legitimación de sus compañeros como nuevos señores del imperio mediante su matrimonio con princesas de la nobleza irania.³²

Así pues, la realidad estaba lejos de corresponderse con el ideal proclamado. Una rápida mirada a la Grecia de finales del siglo IV a.C. muestra, en efecto, una desconocida mezcolanza intercultural en la que los individuos no están precisamente integrados en el ideal emancipador que propone Alejandro. Pese a todo, nos encontramos con una importante segregación racial dependiendo de la procedencia de cada individuo, con la violencia de mercenarios resentidos y ávidos de venganza, con prisioneros de guerra y con una enorme masa de desplazados, refugiados y exiliados provenientes tanto del mundo griego como de fuera de éste. Diodoro Sículo habla de un “decreto de los exiliados” celebrado en Olimpia en el año 324 a.C., al que asistieron más de veinte mil personas.

Pero de hecho, Alejandro no fue un filósofo. El deseo de asociar a los persas en su empresa respondió a la penuria de cuadros griegos, tanto para el ejército como para la administración. El papel de armonizador que le atribuyen Arriano (Anábasis, VII, 11, 8-9) o Plutarco (De Fortuna...329) deriva de una especie de hagiografía del personaje. Los filósofos modelaron poco a poco un Alejandro ideal, realizador de una “unidad de la humanidad” que, de hecho, sólo se alcanzó entre las clases dirigentes.³³

Es pertinente diferenciar el interesado cosmopolitismo de Alejandro, destinado a satisfacer sus ambiciones imperialistas, de la formulación original del término por Diógenes, quien trata de sentar por primera vez las bases de la igualdad de todos los seres humanos en virtud de una única naturaleza común a todos ellos.³⁴

Es con un pensamiento más revolucionario con el que hay que relacionar la decisión filosófica de Diógenes el Cínico, que acabaría forjando el término Cosmopolites, cuya fortuna sería tan larga y fecunda. Pero una vez más el cinismo, dado que es una doctrina de “contracultura”, el cosmopolitismo revela, por contraste,

³² Gómez Espelosín, F.J. *Introducción a la Grecia antigua*. Alianza. Madrid. 1998. p.302.

³³ Préaux, C. *El mundo helenístico. Vol.II*. Labor. Barcelona. 1984. p.329.

³⁴ W.W.Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*) ha tratado de demostrar –y creo que con éxito- que la idea de la unidad del género humano puede remontarse, por lo menos, hasta Alejandro Magno. Yo creo que siguiendo un razonamiento muy similar, podemos remontarlo aún más lejos, esto es, hasta Diógenes, Antístenes y aun Sócrates y a la Gran Generación de la era de Pericles. Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 1981. p.527.

*la adhesión de la masa al dogma de la superioridad del griego y de la excelencia de la ciudad.*³⁵

Por lo tanto, es perfectamente lícito hablar en el siglo IV a.C. de dos tipos de cosmopolitismo: uno instrumental, creado desde arriba por Alejandro y destinado a una élite militar y administrativa; y otro creado desde abajo por Diógenes, con una finalidad igualitaria frente a las circunstancias de segregación y de exilio forzado, destinado a todos los seres humanos.

En nuestro tiempo, la tan “cacareada” globalización representa la culminación de un proceso de mundialización que se inició hace cinco siglos (entre otras cosas al completarse la primera vuelta completa al globo) y que alcanza su paroxismo con las interdependencias económicas, políticas, ecológicas y demográficas que hacen que lo que sucede en un punto del globo repercute, en mayor o menor medida, sobre el resto. El “efecto mariposa” no es algo que sólo pueda darse en el ámbito natural, sino que se produce también, y sobre todo, en el ámbito humano. Se puede afirmar, utilizando una metáfora de Edgar Morin que, en nuestra “Tierra patria”, cada punto del planeta actúa como un holograma que refleja el resto del conjunto.³⁶

Otro rasgo que puede ilustrar el desvanecimiento actual de las fronteras en un mundo globalizado es lo que Ulrich Beck denomina la “sociedad del riesgo global”, caracterizada por riesgos e incertidumbres transfronterizos tales como: contaminación, peligro de pandemias originadas en enfermedades de origen animal, cambio climático, terrorismo internacional, riesgo de guerra nuclear, etc. Lo cual refleja una “unidad de destino” de la humanidad en la que la conciencia apocalíptica se torna creciente.

Pero el fenómeno más característico, significativo y problemático del mundo globalizado es la explosión exponencial de los flujos migratorios. Hoy pues, está más en boga que nunca el concepto de cosmopolitismo nacido en los albores del Helenismo. Del mismo modo que con el fin de la ciudad-estado (*polis*) surgió el cosmopolitismo, este concepto recobra su plena vigencia con la crisis del Estado-nación.

Las grandes ideas de la Modernidad europea -nacionalismo, comunismo, socialismo y también neoliberalismo- están gastadas. La próxima gran idea podría ser un cosmopolitismo autocrítico, siempre y cuando la tradición más originaria de la Modernidad consiguiera abrirse a los desafíos del siglo XXI... ¿Hay en la historia de la filosofía un cuento de la Cenicienta más preciso e improbable que el siguiente? Sin

³⁵ Préaux, C. *op.cit.* Vol.II. p.327.

³⁶ En realidad Morin lleva aún más lejos esta imagen y habla del “individuo holográfico”, para ilustrar cómo la “globalización” puede reflejarse en cada individuo. Valga la siguiente cita: *De este modo, un europeo de clase media se despierta cada mañana abriéndose a los acontecimientos del mundo que le transmite su radio japonesa; temblores de tierra, atentados, conferencias internacionales le llegan mientras que toma un té de Ceilán o un arábica de América latina; se pone el jersey, el slip y la camisa de algodón de Egipto o de la India; viste chaqueta y pantalón de lana de Australia, tratada en Manchester, o bien una cazadora de cuero procedente de China sobre unos vaqueros estilo USA. Su reloj es suizo o japonés. Sus gafas son de concha de tortuga ecuatorial. Su cartera es de pecarí caribeño o de reptil africano. Puede disponer de un coche coreano. Puede encontrar en su mesa de invierno fresas y cerezas de Argentina o Chile, judías verdes frescas de Senegal, aguacates o piñas de África, melones de Guadalupe. Puede beber, a su gusto, ron de la Martinica, vodka ruso, tequila mexicano, bourbon americano, malta escocés. Puede encontrar periódicos de diversos continentes, y la televisión por cable le proporciona información en diversas lenguas del planeta.* Morin, E. *El Método.* (Vol.V). *La humanidad de la humanidad.* Ed. Cátedra. Madrid. 2003. p.258.

*duda, no; el cosmopolitismo, una filosofía de la precivilización, tan vieja como el pensamiento político mismo, saliendo vencedor, a comienzos del tercer milenio, del embrollo babilónico de las relaciones y de los conceptos políticos.*³⁷

Del mismo modo que la dicotomía griego-bárbaro experimentó una desetnización a fines del siglo IV a.C., accediéndose a lo helénico no por un origen racial sino por un filtro educativo, desde el fin del colonialismo y la vertiginosa expansión del alcance de los medios de comunicación, los flujos migratorios y el sincretismo étnico han incrementado hasta el punto de que Occidente ha tenido que abandonar su superioridad etnocentrista y su vocación tutelar sobre las gentes de otras culturas, limando prejuicios raciales y abriendo el estatus occidental por vía educativa o por la participación en un determinado “estilo de vida”.

*Así pues, formulo la hipótesis de que la etnicidad no proporciona la base para paraísos comunales en la sociedad red, porque se fundamenta en lazos primordiales que pierden significado, cuando se separan de su contexto histórico, como cimiento para la reconstrucción del sentido en un mundo de flujos y redes, de recombinación de imágenes y de reasignación de significado.*³⁸

Tanto la occidentalización del globo en su estilo de vida como la aceleración de los flujos migratorios en el mundo poscolonial son en gran parte consecuencia de la ubicuidad del alcance de los medios de comunicación, que han exportado los modos de vida occidentales, principalmente el “*american way life*”, por todo el planeta. Así, podemos afirmar que los medios, publicitando la opulencia del primer mundo y haciendo explícito el agravio comparativo respecto al resto de individuos del resto de regiones, han multiplicado el número de aquellos que renuncian a resignarse a su suerte buscando una oportunidad en la tierra prometida.

En este panorama de exportación de los usos y costumbres occidentales (principalmente norteamericanos) se impone también en el mundo globalizado una nueva *koiné*: la lengua inglesa. Pero en la sociedad de consumo no es sólo el inglés lo que actúa como vehículo universal de comunicación, sino también la iconografía de las marcas que desempeñan el papel de un lenguaje simbólico universal. Así pues, frente a la fractura económica total entre Norte y Sur, en el que la interdependencia es una forma de servidumbre de unas regiones frente a otras, los “logos” publicitarios capitalistas tratan de homogeneizar y hermanar culturas y regiones tratando de hacer olvidar el expolio de unas regiones para satisfacer la abundancia de otras.

Se puede afirmar que hoy únicamente existe esta globalización del capital, en la que se desmantelan regiones de materias primas, o se trasfiere a ellas su manufactura en condiciones de semiesclavitud, para que occidente obtenga sus beneficios mediante el sistema de publicidad y venta de la sociedad de consumo. La globalización demográfica es un efecto no deseado, o cuando menos no resuelto de este proceso. Existe la libre circulación del capital, pero no la libre circulación de personas. Paradójicamente el Occidente defensor de los Derechos Humanos no puede y no quiere incluir a los excluidos, así como tampoco lucha por paliar las condiciones económicas que alientan día a día su incremento, así, los gobiernos:

³⁷ Beck. U. *op.cit.* pp. 367-368.

³⁸ Castells, M. *op.cit.* p.82.

*Se enfrentan al imponente desafío de “rehacerse de los seres humanos sobrantes” en un planeta que ya está lleno y en el que ya no cuentan con las válvulas de escape en forma de territorios de ultramar que antaño les servían de vertedero de residuos. En la sociedad de consumidores, la “industria de eliminación de residuos” aplicada a los seres humanos rechazados es una de las escasas ramas productivas inmunes a los vaivenes del ciclo económico.*³⁹

Desde esta asimetría entre globalización económica y globalización humana es posible discutir sobre la autenticidad o falsedad del cosmopolitismo, pero también es posible hacerlo desde la instrumentalización militar del parámetro universalista por excelencia: los Derechos Humanos. Un ejemplo claro al respecto es el de la actual política militar estadounidense, cuya hipocresía basada en el concepto de “guerra preventiva”⁴⁰ toma la universalidad moral de la defensa de los Derechos Humanos como pretexto para violarlos⁴¹ y emprender así no una empresa cosmopolita, sino una americanización del planeta en la que el resto de naciones del mundo deben plegarse y satisfacer las necesidades de EE.UU. La consecuencia de ello es que con su unilateralidad a la hora de intervenir en otras regiones EE.UU. ha implantado un “despotismo cosmopolita” que socava el principio básico de la modernidad, la democracia. Alentando una cultura del miedo hacia el otro, este *modus operandi* conduce al más brutal de los cinismos, el de defender la guerra con el pretexto de garantizar la paz.

Ulrich Beck, observando esta tendencia que conduce hacia la americanización (ya sea inconsciente o forzada) del mundo, establece una distinción entre cosmopolitismo, americanización y etnocentrismo. La diferencia radical que propone es que el cosmopolitismo reconoce la otredad de los otros a la vez como diferentes e iguales, mientras que la americanización y el etnocentrismo de la globalización neoliberal la niegan. El verdadero cosmopolitismo, afirma Beck, no suprime las diferencias, sino que las reconoce en: la otredad de los culturalmente otros, del futuro, de la naturaleza, del objeto y de las otras racionalidades.

Además propone una diferencia de matiz entre cosmopolitismo y multiculturalismo, consistente en que mientras el multiculturalismo presupone categorías colectivas (desapareciendo el individuo dentro de su cultura) el cosmopolitismo presupone categorías individuales. Es esta defensa del individuo, lo que hace que el cosmopolitismo vaya más allá de un mero agregado de culturas entre sí. En esta apología de la autonomía personal es donde el actual cosmopolitismo puede reencontrarse con el origen cínico del término, con ese cosmopolitismo creado desde abajo que trata de subvertir el cosmopolitismo imperialista que amenaza con destruir (como lo hizo en el siglo IV a.C.) la democracia. Hemos de escoger entre un tipo u otro ante la inevitabilidad de la globalización.

La resistencia contra la agenda neoliberal de la globalización fuerza una agenda cosmopolita de la globalización. Todas las crisis, todos los conflictos, todos los

³⁹ Bauman, Z. *op.cit.* p.135.

⁴⁰ El origen del concepto de “guerra preventiva” data de los juicios contra los crímenes del nazismo en Nuremberg. Algunos de los nazis juzgados emplearon este término para justificar sus crímenes.

⁴¹ El fracaso histórico de esta tendencia a utilizar el pretexto de la libertad para sojuzgar otros territorios está magníficamente expuesto en Canfora, L. *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado.* Ariel. Barcelona. 2007.

*descalabros generados por la globalización tienen un único efecto: reforzar el llamamiento a un régimen cosmopolita, hacer (voluntaria o involuntariamente) espacio a un poder y un ordenamiento legal globales. Los conflictos de la globalización globalizan el horizonte de pensamiento y las expectativas cosmopolitas, hacen comprender la necesidad de civilizar el complejo mordedor nacional.*⁴²

Pero, para la consecución de un cosmopolitismo democrático, o un cosmopolitismo en el que sea efectiva la igualdad de todos los seres humanos, lo cual llevaría a un estricto cumplimiento de los Derechos Humanos, es necesario integrar a los excluidos e incorporar su voz y voto en las decisiones políticas. En el siglo IV a.C. fueron inmigrantes, esclavos y metecos los que idearon en Grecia el ideal de Humanidad, bueno será, por consiguiente escuchar la voz de los foráneos para la consecución de una sociedad, humanamente (y no solo económicamente) cosmopolita,⁴³ como afirma Habermas:

*El estado cosmopolita ya ha dejado de ser un puro fantasma, aun cuando nos encontremos todavía bien lejos de él. El ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo constituyen un continuum cuyos perfiles comienzan ya al menos a dibujarse.*⁴⁴

Otra cuestión reseñable es la ligazón existente tanto en el Helenismo como en la actualidad entre cosmopolitismo, éxodo rural y formación de megalópolis. El espacio por excelencia en el que tiene lugar el sincretismo cultural cosmopolita anteriormente expuesto, es el de la gran ciudad.

El siglo IV a.C. se caracteriza por un fuerte crecimiento demográfico que acarrea importantes desplazamientos de la población desde el campo a la ciudad. Dentro de esta tendencia fue desarrollándose cada vez más el latifundio, reduciéndose el número de campesinos que tenían que buscar suerte en el hacinamiento cada vez mayor de las grandes ciudades.

*Un posible factor demográfico relevante para el siglo IV fue la superpoblación, que podía llevar a la emigración. Sallares ha examinado las tendencias de la población de largo plazo desde un punto de vista demográfico. Detectó un patrón en las fuentes que sugiere que la población humana llegó a un máximo alrededor del siglo IV y después, como tiende a suceder con las poblaciones biológicas, excedió la capacidad de sustento ofrecida por el medio, antes de retroceder en el período helenístico.*⁴⁵

Se da, de este modo, una creciente polarización entre el campo y la ciudad en la cual el mundo rural, al menguar notablemente el pequeño campesinado, desplaza su función productiva desde el autoabastecimiento o el comercio a pequeña escala, a satisfacer, principalmente, las necesidades de la gran ciudad. En esta relación económica de servilismo del espacio natural y rural respecto a las necesidades de la vida

⁴² Beck, U. *op.cit.* pp.375.

⁴³ Beck pone como ejemplo de transformación de la legitimidad de la política mundial a Amnistía Internacional, que transformó la autolegitimación de los Derechos Humanos en una autopotenciación. *Amnistía Internacional se autonombró fiscal global de las violaciones de los Derechos Humanos ante el tribunal global de la opinión pública mundial.* Beck, U. *op.cit.* p. 389.

⁴⁴ Habermas, J. *Facticidad y validez.* Trotta. Madrid. 2001. p.643.

⁴⁵ Shipley, G. *op.cit.* p.81.

urbana resulta inevitable aplicar el término contemporáneo, hoy familiar, de “huella ecológica”.

Pero este no es el único factor que explica el importante desarrollo del mundo urbano que se produjo a lo largo del siglo IV a.C., la otra gran causa de este fenómeno hemos de encontrarla, una vez más, en la expansión del Imperio macedónico. Tanto Alejandro como sus sucesores gustaron de señalar su poder fundando nuevas ciudades a su paso por el Mediterráneo oriental y por Asia occidental. Así pues, al protagonismo de las dos grandes urbes griegas, Atenas, Esparta, hay que sumar el de Tebas, Rodas, Pérgamo, Antioquía, Éfeso, Mileto o Cirene; además de la fundación de nuevas ciudades en el Helenismo especialmente proclives al sincretismo demográfico, entre las que descolló sobre todas Alejandría, que acabaría cumpliendo sobradamente el destino cosmopolita que los arúspices de Alejandro vaticinaron al ordenar su fundación.⁴⁶

No es de extrañar que en esta situación de éxodo rural y de explosión demográfica urbana se reaccionase en la época con un sentimiento de nostalgia hacia lo rústico o lo natural claramente apreciable en la poesía bucólica o en la propia filosofía cínica.

En los últimos cuarenta años, Occidente ha experimentado una situación análoga con un éxodo rural casi masivo que ha conducido a la llamada “agricultura sin agricultores”. La proporción mundial de población entre el campo y la ciudad prácticamente se ha invertido en este lapso de tiempo. El espacio urbano actúa como un “agujero negro” que no sólo atrae población, sino también oferta laboral, cultural, y sobre todo recursos procedentes del espacio agrario y forestal con lo que el crecimiento urbano ha ido acompañado de una mayor huella ecológica. Así mismo, en los últimos años, la desaparición de la naturaleza en el horizonte cotidiano, y el repunte nostálgico hacia ella, no sólo se ha producido por esta urbanización de la población, sino también por la disolución del espacio físico y natural dentro del nuevo espacio virtual creado tecnológicamente.⁴⁷

Pero el problema no es la ciudad en sí, sino el crecimiento desmesurado de ésta que conlleva a un modelo demográfico totalmente descompensado. Hoy Europa camina hacia un modelo del que Argentina representa un ejemplo paradigmático: con un vasto territorio casi semidesértico y la casi la mitad de la población en el delta del Plata. La misma tendencia de aglomeración es observable en las grandes ciudades asiáticas, como las de la moderna costa este de China, en las antípodas de la pauperización del interior

⁴⁶ Cuando el rey estaba sumamente complacido con este diseño, aves en inmenso número y de toda especie acudieron repentinamente a aquel sitio a manera de nube y no dejaron ni señal siquiera de la harina; de manera que Alejandro concibió pesadumbre con este agüero; pero los adivinos le calmaron diciéndole que la ciudad que trataba de fundar abundaría de todo y daría el sustento a hombres de diferentes naciones; con lo que dio orden a sus encargados para que pusieran mano a la obra, y él emprendió viaje al templo de Amón. Plutarco. *Vidas Paralelas. Alejandro y César*. Salvat. Estella. 1982. p.56.

⁴⁷ La vida virtual no interactúa con una auténtica biosfera, como lo hace la vida real. Se advierte con ello el límite de las metáforas. ¿Cómo no temer que la idea de “vida virtual” afecte a nuestra concepción de la vida real?. La utopía y la ucronía inherentes al fenómeno quiebran el eje de lo que se entendía por mundo natural, la biosfera es desplazada en diversos campos por una digitosfera que no puede suplirla en obvios aspectos vitales, y toda la existencia se tambalea con estos cambios que la mudan de contexto y la descolocan... Espinosa Rubio, L. *El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica en Ágora. Papeles de filosofía*. Vol.26, nº2, Universidade de Santiago de Compostela. 2008. p.85.

agrícola. Otro tanto cabe decir de África, cuyo “boom” demográfico tiende a la atracción urbana; especialmente en países como Mali, Níger, Chad o Uganda, cuyas previsiones de crecimiento se antojan absolutamente insostenibles.

Según las proyecciones actuales, en el plazo aproximado de dos décadas, dos de cada tres seres humanos vivirán en ciudades y nombres tan poco conocidos como los de Chongqing, Shenyang, Puna, Ahmadabad, Surat o Rangún, designarán conurbaciones en las que se hacinarán más de cinco millones de personas (y lo mismo sucederá con otros nombres, como Kinshasa, Abiyán o Belo Horizonte, que hoy asociamos más bien con lugares exóticos de vacaciones que con frentes de las batallas contemporáneas de la civilización). Las recién llegadas a la primera división de las aglomeraciones urbanas –casi todas ellas en bancarrota o la quiebra total- se verán obligadas a intentar, al menos, “hacer frente en cuestión de veinte años a problemas que Londres o Nueva York sólo pudieron resolver (aunque no sin dificultades) en 150 años”.⁴⁸

Ante este panorama, hoy es frecuente experimentar también un sentimiento de nostalgia hacia lo natural y lo rústico que es detectable en algunas manifestaciones literarias que describen los últimos coletazos de la vida en el mundo rural como un mundo casi desaparecido.⁴⁹ Pero el rasgo más destacado de esta añoranza hacia lo rural y del deseo de evasión respecto al creciente trasiego de la vida urbana lo encontramos en el fenómeno del turismo rural, tan en boga en nuestros días. Sin embargo, el sincretismo intercultural en las grandes urbes no sólo es el caldo de cultivo para la aniquilación de antiguas sensibilidades y formas de espiritualidad sino también para la fusión y creación de otras nuevas, como veremos a continuación.

⁴⁸ Bauman, Z. *op.cit.* pp. 95-96

⁴⁹ Los ejemplos más significativos que se me ocurren son la obra de Miguel Delibes y la “Trilogía de la tierra” de John Berger.

1.3. ESCEPTICISMO Y SINCRETISMO RELIGIOSO EN LAS ÉPOCAS POSCLÁSICA Y POSMODERNA.

El exacerbado individualismo y la mezcolanza cultural que caracterizan a la Grecia del siglo IV a.C. y al Occidente contemporáneo acarrear en lo espiritual dos consecuencias principales: el escepticismo y el sincretismo religioso.

En la Grecia antigua la religión había mantenido una importante función cívica. Así, en todo el mundo griego se compartía un panteón común (presidido por las doce deidades olímpicas) sobre el que cada comunidad instauraba variantes locales. Esta plasticidad de la religión griega puede explicarse por el hecho de que su fundamento no se hallaba codificado en un texto canónico revelado y fijado de forma invariable, al modo judaico, sino que acerca de los mitos tradicionales circulaban diversas versiones transmitidas oralmente.

Sin embargo, como en toda cultura antigua, la religión jugaba un papel central en la vida y en la educación de los individuos. En la Grecia arcaica, y aún en la clásica, la *paideia* se basaba en un grupo de textos centrales: los poemas homéricos y hesiódicos, que recogían y trataban de unificar el diverso acervo popular mítico transmitido oralmente desde siglos atrás. Pero, al no ser esta fijación textual revelada y dogmática, la enseñanza en las escuelas de la poesía de Homero pudo coexistir sin contradicción con las variantes locales del imaginario popular.

Tal situación prevalece hasta el siglo V a.C., siglo en el que Guthrie considera que puede hablarse de una ilustración ateniense. Llegado este punto, con el surgimiento de la democracia, y tal como sucedería en la Ilustración del siglo XVIII, comienzan a proliferar teorías racionalistas acerca de la religión y un incipiente agnosticismo y ateísmo en las élites intelectuales. La crítica al antropomorfismo religioso de la poesía de Homero y Hesíodo ya había estado presente en la filosofía presocrática, especialmente en Heráclito y Jenófanes. Pero es en el siglo V a.C. con la sofística cuando esta crítica adquiere verdaderamente madurez y argumentación de peso.

El caso más significativo de agnosticismo podemos encontrarlo en Protágoras, quien al ser preguntado sobre la existencia de los dioses declaró desconocer la respuesta por la presencia de dos obstáculos: la brevedad de la vida humana y la oscuridad del asunto.⁵⁰

Por otra parte, podemos encontrar manifestaciones de ateísmo en teorías racionalistas acerca del origen de la religión como la de Evémero, quien lo situaba en la deificación de antiguos gobernantes y hombres de poder; Pródico, quien abogaba por la explicación de la divinización de entidades naturales; o Critias, quien pensaba que la religión había sido introducida deliberadamente por un grupo de poder para someter al resto de la población.

El siglo IV a.C. muestra dos actitudes diferenciadas en materia religiosa: por una parte se acentúa el talante racionalista del siglo anterior incluyendo diversas posiciones

⁵⁰ Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos más ilustres*. IX,51.

ateas o agnósticas, mientras que por otro lado se incrementa la permeabilidad hacia espiritualidades de origen oriental de índole esotérica y soteriológica. Todo ello en un contexto histórico con una creciente sensación de injusticia social en el que el individuo se siente inclinado a abandonar a los antiguos dioses, incapaces ya de atender a sus plegarias.

Se consideraba que la injusticia predomina el mundo. La plétora de males que pesan sobre la humanidad es un signo de la ineficacia de los dioses, o al menos de su absoluta indiferencia. Y el reconocimiento de ésta empuja a la expresión de radicales dudas sobre los fundamentos mismos de la creencia religiosa.⁵¹

Sobre este contexto se abre una brecha cada vez mayor entre la espiritualidad popular que oscilaba entre una creciente superstición, la adopción de cultos esotéricos y el culto al soberano en el Helenismo, y la crítica intelectual que surge como reacción frente a este auge de estos nuevos tipos de formas religiosas con un marcado sesgo irracional. El creciente individualismo y el contacto con Oriente, originado por las conquistas de Alejandro, favorecen el sincretismo religioso que abre a Grecia a la influencia de la espiritualidad oriental con un cariz individualista y soteriológico mucho más marcado.

El clima dominante fue un sincretismo religioso en el que deidades orientales se incorporaban y asimilaban en el panteón helénico; esto no era algo reciente (recuérdese el origen tracio de Dioniso, uno de los doce olímpicos), pero se convirtió en moneda común durante este período. La lista de nuevas deidades de procedencia oriental se hace prolija: Cibele, Osiris, Isis, Astartis... y sobre todo Tyche, personificación de la diosa Fortuna, cuyo culto será especialmente significativo durante el helenismo. Si en la época clásica las divinidades habían sido personificaciones que representaban fuerzas naturales o legitimaban el orden social, se pasa a una nueva situación que tiende a fusionar y a abstraer la imagen divina como representación absoluta, tal como sucede con Tyche, a cuya caprichosa voluntad no pueden escapar siquiera los propios dioses.⁵²

Con el fin de la polis, la tradicional religión cívica griega también entra en crisis. El desasosiego ha de ser combatido de modo individual, y a esta nueva sensibilidad responden tanto los cultos místicos con sus importaciones espirituales de Oriente, como el repunte del individualismo racionalista filosófico. La adhesión de gran parte de la población a esta primera opción nos habla de situaciones individuales desesperadas en las que se espera que algún tipo de conversión garantice el “milagro”.

El contacto personal con los dioses se conseguía mediante procedimientos que los psicólogos de hoy en día reconocen que son capaces de provocar el estado de trance, de disgregar la personalidad: supresión de la sensación mediante la concentración, música monótona prolongada, danzas sin tregua o ayuno... Entre los milagros, el más prestigioso era la salvación. Salvación de marinos o soldados en peligro, que llevaban a cabo Isis, Serapis y los dióscuros; curaciones de Serapis y Asclepio; pero también el milagro incontrolable, el milagro de supervivencia en el más

⁵¹ Goulet-Cazé, M.-O. *La religión y los primeros cínicos*. En Bracht Branham, R. y Goulet Cazé, M.-O. *op.cit.* p.71.

⁵² Cuesta, J.A. *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2006. p.30.

*allá. El epíteto de salvadores se concedía, incluso, a los dioses olímpicos y, sobre todo a Zeus a quien no se atribuía esa característica en la época clásica.*⁵³

En una sociedad como la griega del siglo IV a.C., especialmente proclive a la mixtura y al abigarramiento espiritual, tendencias irracionalistas de lo más diversas (como la incorporación de deidades orientales), un renovado auge de los cultos místicos o la divinización del soberano (como ocurre con Alejandro) conviven paralelamente con una reacción filosófica racionalista con elaborados esquemas metafísicos procedentes de intelectuales⁵⁴, o posturas ateas, agnósticas y materialistas que tratan de que el individuo supere este temor ante la eventualidad personificada en *Tyche*, la diosa Fortuna.

*Tyche es kiria, o sea, la señora del mundo. Es celosa, ciega, perversa, paradójica, caprichosa e irracional. En otras palabras, no hace nada kata logon, según las reglas de la razón. Por añadidura, tiene un carácter desagradable, a la vez impersonal e imprevisible... Los hombres se quejan de que juega con ellos y se ríe de ellos. Por eso las escuelas de filosofía se propusieron la tarea de elevar al hombre por encima de semejante ser, y de hacerlo inmune a sus ataques.*⁵⁵

Frente a este clima esotérico y de incertidumbre surge una reacción filosófica racionalista cuya posición exotérica más clara es la del cinismo, que trata que el individuo supere las eventualidades del azar mediante sus propios medios. Se ha discutido acerca de cual era la postura cínica sobre la religión llegándosele a atribuir varias posturas: Guthrie atribuye a Antístenes una posición monoteísta en base a la afirmación de éste de que “según la tradición hay muchos dioses, pero según la naturaleza uno sólo”⁵⁶, otros como Bernays han tildado como deísta o panteísta esta manifestación del fundador del cinismo. Pero si en el caso de Antístenes surgen dudas acerca de su postura religiosa, éstas se minimizan al examinar la actitud de Diógenes de Sínope, a lo sumo podemos dudar entre el ateísmo y el escepticismo para calificar su posición espiritual.

El cinismo es una escuela filosófica que no gesta sistema metafísico alguno, y por ello es difícil encontrar en ellos alusiones hacia la existencia o inexistencia de la divinidad⁵⁷. La crítica que el cinismo establece (en especial Diógenes) apunta hacia las creencias irracionales y la doble moral del culto religioso que alienan al individuo, y por ende a buena parte de la sociedad. Pero esta crítica, como es habitual en el cinismo, no se efectúa desde un discurso intelectual fuertemente argumentativo, sino a partir de una serie de acciones significativas o anécdotas breves pero ilustrativas que tratan de sacudir al espectador. Veamos algún ejemplo de este tipo de posición crítica de Diógenes, alejada de cualquier atisbo de especulación teológica:

⁵³ Préaux, C. *El mundo helenístico. Vol.II*. Labor. Barcelona. 1984. p.410.

⁵⁴ Como el primer motor inmóvil de Aristóteles o la cosmovisión estoica.

⁵⁵ Goulet-Cazé, M. –O. “La religión y los primeros cínicos” en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. –O. *op.cit.* p.79.

⁵⁶ *Así lo consigna Filodemo el epicúreo, y el epicúreo de Cicerón dice que “Antístenes, en el libro llamado Physicus, cuando dice que hay muchos dioses del pueblo, pero solamente uno en la naturaleza (naturaliter unum)”, suprime el poder de los dioses.* Guthrie, W.K.C. *op.cit.* Vol. III. p.245.

⁵⁷ La más relevante es la anteriormente comentada de Antístenes.

*Al preguntarle el vendedor de fármacos Lisias si creía en los dioses, dijo: “¿Cómo no voy a creer en ellos cuando tengo seguro que te detestan?”.*⁵⁸

Otros ejemplos se mofan del aspecto transaccional del culto religioso que ejemplifica el sacrificio, a cambio del cual se espera que los dioses accedan a conceder la petición que acompaña a la inmolación.

*Le irritaba que se sacrificara a los dioses para pedirles salud, y en el mismo banquete se diera una comilona contra la salud.*⁵⁹

Reproche en el que se subraya el hecho de que pese a que hay objetivos que el individuo puede adquirir (o contribuir a su adquisición) autónomamente, muchas veces se evade esta responsabilidad y se delega en una fuerza sobrenatural. Pero el escarnio de Diógenes también abarca una situación *a posteriori* en agradecimiento por un hecho pasado como sucede por las ofertas votivas hechas por los supervivientes de un naufragio:

*Admirando uno las ofertas votivas del santuario de Samotracia, comentó: “Serían muchas más si también los que no se salvaron hubieran dedicado las suyas”.*⁶⁰

Y por supuesto, en esta crítica burlesca no puede faltar la alusión a los cultos místicos tan abundantes en la época.

*Cuando los atenienses le instaban a que se iniciara en los misterios, le decían que los iniciados ocupan un lugar de preferencia en el Hades, y él replicó: “Sería ridículo que Agesilao y Epaminondas yacieran en el fango, mientras que unos cualquiera por ser iniciados vivieran en las islas de los Bienaventurados”.*⁶¹

Se aprecia cómo el cinismo es un claro exponente de la reacción filosófica racional que surge en el siglo IV a.C., frente al auge de la superstición y las modas sincréticas y soteriológicas del momento. Veamos como un similar panorama espiritual de crisis y cambio religioso se reproduce en nuestros días.

En la modernidad, y de un modo análogo al caso griego, la religiosidad tradicional y su principal estandarte, el cristianismo, han entrado en una dinámica regresiva a lo largo de los últimos doscientos años. La impregnación casi total de la vida por el cristianismo en el Antiguo Régimen fue mermando por la incipiente racionalización y secularización de la sociedad gracias a la Ilustración. Por otra parte, el desarrollo de las ciencias, especialmente la explicación de la biología darwinista, vino a derribar muchos de los mitos de la cosmogénesis y la antropogénesis judeocristianos. La consecuencia de todo ello fue una progresiva y creciente desaparición de Dios de las conciencias de los hombres y una laicización de la vida de éstos. Es en este sentido en el que hay que interpretar el poderoso anuncio exclamativo de “¡Dios ha muerto!” de Nietzsche.

⁵⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 42.

⁵⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 28.

⁶⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 59.

⁶¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 39.

Pero el siglo XX añadió a esta tendencia de secularización vital las guerras más atroces que la humanidad ha conocido, de modo que tras el Holocausto y los sesenta millones de muertos de la Segunda Guerra Mundial se hacía imposible mantener cualquier tipo de defensa de la teodicea. Así la exclamación nietzscheana se convirtió, medio siglo después, en el desalentador interrogante que más tarde popularizaría Elie Wiesel: *¿es posible creer en Dios después de Auschwitz?*.

A lo largo de los últimos decenios, dentro de la globalización, con el hiperdesarrollo de las comunicaciones y los crecientes contactos y mestizajes interculturales, el vacío espiritual dejado en Occidente por un cristianismo en decadencia ha tratado de rellenarse acudiendo a otro tipo de espiritualidades más “personalistas”, generalmente de índole oriental. El caso más significativo es el auge del budismo en la sensibilidad espiritual occidental, ayudado por la publicidad prestada por algunas celebridades cinematográficas que exhiben su conversión en los medios, aunque, al parecer, sin practicar el camino de renuncia egótica propuesto por Buda. Otra de las espiritualidades candentes en los últimos tiempos es el taoísmo, cuya ética del agua, el *Wu Wei*⁶², es extrapolada por Bauman a la fungibilidad y la liviandad de los apegos en la “modernidad líquida”. Otro sociólogo, Andrzej Stasiuk utiliza el término de “lumpenproletariado espiritual” para referirse a la creciente masa de exiliados o insatisfechos espirituales a la búsqueda de un nuevo credo al que adherirse.

*Inspirándose en parte en la descripción que hizo Joseph Brodsky de sus contemporáneos -acomodados en el plano material pero empobrecidos y famélicos en el espiritual; hartos, como los habitantes de la Eutropia de Calvino, de todo aquello de lo que ya han disfrutado hasta el momento (el yoga, el budismo, el Zen, la contemplación, la contemplación, Mao) y, por consiguiente, prestos a adentrarse (con la ayuda de la última tecnología, por supuesto) en los misterios del sufismo, la cábala o el sunismo para robustecer así sus decaídas ganas de deseo- Andrzej Stasiuk, uno de los archivistas más perspicaces de las culturas contemporáneas y de su descontento, elabora una tipología del “lumpenproletariado espiritual” y sugiere que sus filas crecen con rapidez y que sus suplicios se filtran profusamente desde arriba hasta saturar capas cada vez más gruesas de la pirámide social.*⁶³

Tal como sucedió en el Helenismo, en el que la cultura griega importó espiritualidades de nuevo cuño desde Oriente y exportó a su región algunas de sus costumbres como sus juegos atléticos, en nuestro tiempo se produce un intercambio análogo entre Occidente y Oriente. En los años sesenta Daisetz Teitaro Suzuki, uno de los grandes divulgadores del budismo Zen, pronosticaba que el budismo acabaría expandiéndose por Occidente, primero en Estados Unidos tras cruzar el Pacífico y luego en Europa tras cruzar el Atlántico. Aunque el budismo ha experimentado en estos lugares una influencia creciente, no deja de ser cierto que ha tenido un éxito mayor la futbolización de oriente, especialmente la de Corea del Sur y Japón como se vio en la Copa del Mundo de 2002, con una masa cada vez mayor de idólatras de las estrellas del balompié europeo.

A pesar de todo, el individuo occidental contemporáneo, cada vez más acostumbrado a las fusiones estéticas e ideológicas de nuestro tiempo, encuentra menos

⁶² En 2006 pudimos ver en televisión un anuncio publicitario de automóviles que alcanzó gran fama en el que el actor Bruce Lee instaba a seguir este principio del *Wu Wei* con el lema “be water, my friend”.

⁶³ Bauman, Z. *op.cit.* p.16.

contradicción en la amalgama sincrética que le permite incorporar nuevas espiritualidades a su acervo religioso sin tener que renunciar a las antiguas creencias.

Cuando hoy la oferta de ilusiones caracteriza al sistema, la religión, en diferentes versiones, encuentra su ocasión más propicia. Una corriente de éxito tanto en Europa como en Estados Unidos es aquella que tiende a mezclar espiritualidades para formar un mix ajustado a los gustos de cada uno... Un sujeto puede, en este tiempo, profesar respeto por toda forma de vida en cuanto budista, encandilarse con la existencia de los ángeles en su condición católica y reforzar la centralidad de la familia en cuanto mormón, todo dentro del mismo pack.⁶⁴

La demanda espiritual es tal que, según Verdú, se han censado más de doscientas religiones dentro del territorio estadounidense. Pero la respuesta frente al aumento del ateísmo y del agnosticismo, propios de la modernidad, no proviene únicamente de la incorporación de tendencias espirituales y foráneas y novedosas, sino también de un significativo repunte del fundamentalismo religioso especialmente virulento dentro de las tres grandes religiones monoteístas: el judaísmo, el Islam, y el cristianismo. Este rebrote fundamentalista parece responder a un intento de reconstruir una identidad perdida por el proceso de globalización y su inseparable sincretismo cultural. Así Manuel Castells refiriéndose al fundamentalismo cristiano afirma que:

El fundamentalismo no parece ser una racionalización de intereses de clase o de posicionamiento territorial. Más bien actúa sobre el proceso político en defensa de los valores morales cristianos. Como la mayoría de los fundamentalismos en la historia, es un movimiento reactivo, que pretende construir una identidad social y personal basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico para superar los insostenibles tiempos presentes. Pero es una reacción ¿a qué? ¿Qué es insostenible? Dos parecen ser las fuentes más inmediatas del fundamentalismo cristiano: la amenaza de la globalización y la crisis del patriarcado.⁶⁵

Por lo tanto, encontramos en la actualidad una fuerte demanda espiritual en Occidente. El individuo no puede vivir en el nihilismo absoluto, pero tampoco puede pasar a engrosar las filas de posturas fundamentalistas de uno u otro signo, que a la luz de los acontecimientos se están convirtiendo en uno de los principales impedimentos para la paz mundial y en caldo de cultivo para el odio y la intolerancia. La creciente demanda de autoayuda puede ser satisfecha desde modelos racionales e inclusivos, y en este sentido las éticas helenísticas nos pueden ofrecer una variada guía perfectamente válida en nuestros días.

⁶⁴ Verdú, V. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Anagrama. Barcelona. 2003. p.215.

⁶⁵ Castells, M. *op.cit.* p.48.

1.4. LA EUDAIMONÍA COMO IMITACIÓN DE LA NATURALEZA.

Nadie por ser joven dude en filosofar, ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud del alma.

Epicuro. *Carta a Meneceo*.

En el contexto de crisis analizado anteriormente la filosofía griega experimentó un viraje (del que los cínicos fueron precursores) en el que el acento filosófico se situó en cuestiones éticas, con el objetivo no ya de alcanzar la justicia en la ciudad sino la felicidad individual, una vez rotos los lazos comunitarios. En este sentido, la filosofía helenística se concibió como una suerte de terapéutica cuyo objetivo era la *eudaimonía* o la felicidad personal. Así, tal como puede leerse en la cita de Epicuro que encabeza este apartado, era frecuente que los filósofos comparasen de forma análoga su tarea con la del médico. Si la medicina se ocupaba de la salud del cuerpo, la filosofía tenía como misión la salud del alma. Los dos rasgos principales de la filosofía helenística, contenidos en el comienzo de la *Carta a Meneceo* de Epicuro, son su labor terapéutica destinada a la felicidad individual, y una extensión de los destinatarios de la tarea filosófica, ya que se consideró que todo ser humano estaba capacitado para ella. Respecto a la analogía médica valga la siguiente formulación de la filosofía según Epicuro:

*Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad alguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma.*⁶⁶

Pero la analogía médica no es exclusiva del epicureísmo, sino que está presente en todas las escuelas éticas helenísticas. Similar formulación a la epicúrea podemos encontrarla en Crisipo uno de los fundadores de la Estoa antigua.

*No es verdad que exista un arte que llamamos medicina, que se ocupa del cuerpo humano, pero no exista un arte análogo que se ocupe del alma enferma. Como tampoco es verdad que el segundo sea inferior al primero, tanto en su penetración teórica como en su tratamiento terapéutico de los casos individuales.*⁶⁷

De acuerdo con esta común perspectiva, las diferentes escuelas filosóficas helenísticas rivalizaron entre sí del modo en que lo harían diferentes escuelas médicas, tratando de convencer de que sus métodos eran los mejores y de atraer al mayor número de “pacientes” posible.

El objetivo común como ya se ha mencionado era el de la *eudaimonía*. Este término, que etimológicamente vendría a significar “buen espíritu”, ha sido traducido tradicionalmente como felicidad, aunque Martha Nussbaum prefiere utilizar la

⁶⁶ Epicuro, *Us. 221*. Citado por Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós. Barcelona. 2003. p.33.

⁶⁷ Citado por Nussbaum, M. *op.cit.* p.395.

expresión de “florecimiento humano” para incluir el matiz de actividad presente en el concepto.⁶⁸

Esta apelación a la actividad es un matiz importante para llamar la atención sobre el carácter práctico del pensamiento helenístico.⁶⁹ En una época marcada por circunstancias especialmente azarosas al individuo no le basta un bagaje meramente teórico para enfrentarse con el mundo. Su conocimiento ha de estar encaminado a la acción, y ha de existir una unión indisociable entre teoría y praxis. Es en esta unión donde se encarna el ideal del sabio helenístico; el filósofo mediante su comportamiento vital, y a través de su acción, ha de mostrar empíricamente que su teoría es adecuada para la consecución de la *eudaimonía*.

Por eso el tipo ideal ya no es el investigador, sino el sophos, libre y autárquico y feliz. En principio es más un sage que un savant, y con su vida da testimonio ejemplar de su doctrina. Deja la política –aunque pueda escribir alguna utopía o servir de consejero a algún poderoso, si se le ofrece el caso-. Puede llevar consigo sus bienes, y todo el mundo le sirve de morada. Ciertamente conoce las obras de los filósofos anteriores, y le importa más la coherencia que la originalidad.⁷⁰

Uno de los principales pilares en los que se asienta este ideal del sabio helenístico es la noción de autarquía, al considerarse que el individuo, por sí mismo, es capaz de alcanzar la felicidad sean cual sean las circunstancias externas que le rodean. Esto es especialmente significativo en un período histórico en el que, como ya se ha comentado, había llegado a reverenciarse a *Tyche*, la diosa Fortuna, como la más poderosa de las divinidades. La terapéutica de las escuelas helenísticas consistirá en oponer a *Tyche* una *téchne biou*,⁷¹ es decir, una técnica o un arte de vivir con el cual combatir los avatares del azar y hacer posible la *autarquía* del sabio a la que nos referíamos con anterioridad.

Ante todo, la filosofía se opone aquí a la superstición y a la religión popular. En efecto, la religión popular encomienda la buena vida a la plegaria, dejando los acontecimientos fuera del control y del examen a fondo por la razón humana. La

⁶⁸ *Eudaimonía* suele traducirse por “felicidad” pero dicha traducción es engañosa, pues olvida el aspecto de actividad y de plenitud de vida, que está presente (tal como sostiene convincentemente Aristóteles) en el uso ordinario del término griego, a la vez que sugiere erróneamente que se trata de un estado de satisfacción... Uno puede argüir que *eudaimonía* es un estado o un sentimiento; y veremos ejemplos de que es así. Pero ese significado no está en absoluto contenido en el término mismo y, de hecho, parece que el término, en su uso general, connota el hecho de estar activo: parece contrario a la intuición sostener que un estado no activo pueda ser equivalente a *eudaimonía*. Nussbaum, M. op.cit. p.35.

⁶⁹ Esta concepción práctica también está presente en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, quien consideraba que la virtud se adquiría a través del hábito: *Así, pues, las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros*. Aristóteles. *Moral, a Nicómaco*. II, 1. Espasa Calpe. Madrid. 2000. p.98.

⁷⁰ García Gual, C. e Imaz, M^a. J. *La filosofía helenística: ética y sistemas*. Cincel. Madrid. 1986. p.27.

⁷¹ Nussbaum en *La terapia del deseo* hace una matización en referencia a una crítica a Foucault. Según Nussbaum el “arte de vida” o la “tecnología del yo” (por utilizar terminología foucaultiana) no es una invención de las escuelas helenísticas, sino que existía ya en muchas sectas religiosas, la característica diferencial de las éticas helenísticas es que fundan este “arte de vivir” sobre bases estrictamente racionales, cuestión que Foucault omite.

*filosofía pretenderá eliminar de la vida humana ese elemento de oscuridad y falta de control, subordinando la tyche a una techne inteligente e inteligible.*⁷²

Esta matización que incide en la importancia de la acción en estas escuelas éticas viene a desmentir la opinión común, según la cual la felicidad a la que aspiraban era eminentemente negativa o privativa. De acuerdo con esta opinión la felicidad en el cinismo consistiría en la *anaideia* (ausencia de vergüenza), para el epicureísmo en la *ataraxia* (ausencia de dolor), para el estoicismo en la *apatía* (ausencia de pasiones) o para el escepticismo en la *adoxia* (ausencia de opinión). Pero, la cuestión es más compleja y la consecución de estos objetivos requería de un entrenamiento y de una vida consagrada positivamente a la acción. Ahora bien, ¿cual es la instancia ética que guía estos nuevos modos de vida? Aquí encontramos otro punto en común entre las diferentes escuelas: la consideración de que la naturaleza puede ofrecer un modelo ético de acuerdo con el cual guiar la conducta humana. Todas las escuelas éticas del momento proponen un modo de vida conforme a la naturaleza.

En el siglo IV a.C. se produce un cambio de paradigma en el concepto de *physis* (naturaleza). Veamos brevemente como tiene lugar este cambio de significación a lo largo de la historia de la filosofía griega.

En la filosofía presocrática, como es sabido, el concepto de *physis* se estudió desde una perspectiva eminentemente descriptiva, tratando de establecer las primeras explicaciones científicas que lograsen esclarecer el funcionamiento y las leyes de la naturaleza. Esta aspiración científica presocrática se desvaneció en el siglo V a.C. con el primer gran viraje de la filosofía desde la auscultación del mundo natural a la preocupación por los asuntos humanos, principalmente éticos y políticos. En efecto, uno de los grandes temas filosóficos⁷³ del siglo V a.C. fue el del origen de las leyes humanas. La polémica se situó entre dos posiciones diferenciadas: los defensores del *nomos*, quienes defendían que la ley tenía un origen convencional y que no existía una ley universal sino leyes particulares, y los defensores de la *physis* quienes afirmaban la existencia una ley moral no escrita de origen divino o natural y con un alcance universal. La defensa del *nomos* estuvo acaudillada por gran parte de la sofística⁷⁴, especialmente por Protágoras, mientras que Sócrates fue el principal defensor de la *physis*.

Esta polémica se produjo en el siglo V a.C., en el contexto de la *polis*, y la discusión tenía como objetivo final dilucidar cuales eran las leyes más adecuadas para el gobierno de la ciudad. Pero la variación de contexto con la crisis y el fin de la *polis* en el siglo IV a.C. hizo variar igualmente la significación del concepto de *physis*, que en este momento se volvió normativo; es posible tomar a la naturaleza como una instancia ética a partir de la cual moldear la conducta humana. En el Helenismo, la investigación científica de la naturaleza tiene un carácter secundario respecto a la investigación moral. En este momento cobra gran importancia el estudio de la naturaleza humana en relación

⁷² Nussbaum, M. *op.cit.* p.78.

⁷³ No fue un tema del que se ocupasen solamente los filósofos sino que impregnó la cultura de la época, como puede mostrarse en una de las grandes obras literarias del momento: *Antígona* de Sófocles.

⁷⁴ Entre los sofistas también hubo quienes se mostraron partidarios de la *physis* aunque por razones totalmente opuestas: mientras Calicles defendía la ley natural como el derecho del más fuerte, Hippias y Antifonte consideraban la ley natural como una prueba de la igualdad de todos los seres humanos, que vivían en desigualdad debido a las leyes convencionales.

con el conjunto natural, y puede asegurarse que el vacío que ha dejado la *polis* como marco de referencia para el individuo, pasa a ocuparlo la *physis* como entidad que hermana en lugar de segregar a todo el género humano, dando lugar a la sustitución de la *polis* por la *cosmópolis*.

La autoridad normativa de la *physis* viene derivada también de que la naturaleza ofrece un modelo de regularidad y autorregulación (*homeostasis*) que contrasta con el caos de la vida social. Así en palabras de Alberto Medina se da una *oposición entre naturaleza autosuficiente (physis autarkes) y azar inseguro (tyche abebaios)*.⁷⁵

*Cada una de las escuelas pretende darle al discípulo una vida conforme a la naturaleza. Todas hacen afirmaciones respecto de ésta, haciéndolas derivar de alguna clase de escrutinio del ser humano, sus necesidades y capacidades. Entre todas ellas, la noción de naturaleza es normativa y no meramente descriptiva, remitiendo a la idea de un florecimiento sin trabas conectado con la eliminación de ciertos obstáculos impuestos por enfermedades (habitualmente sociales). Y, en todos los casos, la pretensión de darnos una vida conforme a la naturaleza se relaciona con el reconocimiento de nuestra finitud como seres mortales.*⁷⁶

Es en esta apelación a la naturaleza como guía normativa donde cobra sentido tanto la imagen filosófica de la analogía médica como la crítica al *nomos* y a las normas sociales vigentes como fuente de infelicidad. Los planteamientos de imitación de la naturaleza pueden ser diferentes: una llamada a la imitación del modo de vida animal en los cínicos, la retirada al *jardín* para vivir según los deseos naturales en los epicúreos, o el intento de adecuación del individuo respecto a la estructura del Universo (*oikeíosis*) en los estoicos; pero el procedimiento de todas las escuelas es similar, al considerar que la infelicidad procede de falsas creencias inducidas socialmente que es preciso extirpar. Nussbaum sintetiza el proceso terapéutico de la filosofía helenística en tres puntos:

1.- *Un diagnóstico provisional de la enfermedad, de los factores, especialmente las creencias socialmente inducidas, que más contribuyen a impedir la buena vida de la gente.*

2.- *Una norma provisional de salud: una concepción (habitualmente general y en cierto modo abierta) de lo que es una vida humana floreciente y completa.*

3.- *Una concepción del método y los procedimientos filosóficos adecuados: todo lo que supere el tipo de examen descrito en esta concepción puede inicialmente convertirse en la norma descrita en el párrafo 2.*⁷⁷

Este procedimiento llevó a un análisis psicológico acerca de las creencias, los deseos y las necesidades humanas, con el fin de eliminar deseos inicuos y falsos temores.⁷⁸ El cinismo fue un pensamiento precursor a la hora de defender que el camino hacia la felicidad pasaba por satisfacer únicamente los deseos y las necesidades que la naturaleza nos prescribía, siendo las aspiraciones sociales como el anhelo de fama, riqueza o poder lo que dificultaba el camino hacia la *eudaimonía*. Es en este sentido en el que hay que entender la divisa helenística de “vivir conforme a la naturaleza”, algo

⁷⁵ Medina González, A. *Autarquía*. Institución Gran Duque de Alba. Excma. Diputación Provincial de Ávila. Colección Telar de Yepes. Ávila. 1986. p.32.

⁷⁶ Nussbaum, M. *op.cit.* pp.606-607.

⁷⁷ Nussbaum, M. *op.cit.* p.52.

⁷⁸ En especial el temor a los dioses, al azar y a la muerte.

que debía ir acompañado de una fuerte crítica de las perversiones y aberraciones que acompañaban al *nomos* y a la civilización.

*Todas las escuelas se dedican a la crítica a fondo de la autoridad cognoscitiva dominante y, como resultado de ello a la mejora de la vida humana. Todas ellas desarrollan procedimientos y estrategias que no sólo buscan la eficacia individual, sino también la creación de una comunidad terapéutica, una sociedad constituida en oposición a la sociedad existente, con diferentes normas y diferentes prioridades.*⁷⁹

Esta inicial tendencia cínica será posteriormente profundizada por estoicos y epicúreos. A estos últimos debemos una detallada taxonomía de los deseos humanos, cuya principal división separa deseos naturales (sanos) necesarios y no necesarios, por una parte, y deseos vanos, por otra.

*Esto nos da a entender que los deseos que Epicuro considerará sanos y no vanos son los que corresponden a nuestra naturaleza: pero la naturaleza se considera como una noción normativa, no opuesta al artificio, sino a lo hinchado, excesivo, aquello que podría impedir el sano funcionamiento. Su procedimiento para identificar los deseos naturales confirma esta idea y la desarrolla.*⁸⁰

Al fin y al cabo, lo que hacen las escuelas helenísticas no es sino remodelar aspectos clásicos del *logos* griego como el conocimiento de uno mismo, el sentido del límite o el aborrecimiento del exceso (*hybris*) a través del estudio de la naturaleza como entidad normativa perfectamente compatible con estas divisas clásicas. Pero, al estar fundamentada sobre la *physis*, esta novedosa continuidad racionalista necesitaba ejercer una fuerte crítica sobre las decadentes costumbres e instituciones sociales griegas, en aras a la consecución de una sociedad que abandonase sus prejuicios etnocéntricos y que se abriese al nuevo ideal cosmopolita en el que todo individuo por naturaleza quedaría incluido.

En su propósito prioritario de cambiar el propio destino antes de cambiar el destino del mundo, las éticas helenísticas son un claro precedente, quizá de forma inaugural en el pensamiento de Occidente, de lo que hoy llamaríamos pensamiento de autoayuda. Es cierto que en la filosofía contemporánea no ocupa un lugar central la preocupación por la felicidad personal de la misma manera que lo hizo en el Helenismo, algo debido a que la concepción de filosofía ha cambiado desde hace siglos y hoy, al contrario de lo que sucedía entonces, se considera como una disciplina de índole más teórica que práctica. Pero no deja de ser cierto que esa demanda de felicidad existe hoy más que nunca, en un mundo donde las identidades grupales están en franca descomposición. Como afirma Nussbaum:

*La filosofía moral contemporánea tiene mucho que aprender de todos esos intentos si desea salir del ámbito estrictamente académico y ocupar un lugar en la vida cotidiana de los seres humanos.*⁸¹

En este sentido, dentro de una sociedad de consumo y de profundos y rápidos cambios en la que la realidad social es percibida como caótica, y en la que los señuelos

⁷⁹ Nussbaum, M. *op.cit.* p.66.

⁸⁰ Nussbaum, M. *op.cit.* p.143.

⁸¹ Nussbaum, M. *op.cit.* p.593.

publicitarios utilizan como materia prima la infelicidad individual, las terapéuticas helenísticas siguen gozando de una gran autoridad merced a su estrategia de no tratar de cambiar tanto un mundo que no se adecua a nuestras necesidades, como de modificar nuestras necesidades para que respondan al mundo en que vivimos.

*Éstos son argumentos que la vida social contemporánea y, sobre todo, el pensamiento económico contemporáneo han de tomarse en serio. Porque si los pensadores helenísticos están en lo cierto, el comportamiento de los individuos que tratan de maximizar la riqueza y otras satisfacciones, lejos de ser natural o racional, es el producto de una forma patológica de enseñanza social.*⁸²

Siguiendo con esta extrapolación del enfoque eudemonista helenístico aplicado a nuestro tiempo, podemos aceptar la siguiente ecuación contemporánea para la definir “calidad de vida”:

*El principal elemento de la calidad de vida individual es el “ajuste” o “coincidencia” entre las características de la situación (de exigencias y oportunidades) y las expectativas, capacidades y necesidades de la persona, tal como ella misma los percibe.*⁸³

Sin embargo, con esta última coletilla de la definición se pierde de vista el hecho de que una teoría acerca de las necesidades humanas no puede fundamentarse simplemente en la percepción individual que cada uno tiene de ellas, sino que debe de aspirar a un mínimo común universal de necesidades humanas, tal y como postulaban las escuelas helenísticas y defienden Len Doyal e Ian Gough en uno de los más completos análisis contemporáneos sobre el asunto.⁸⁴

Pero si el consumismo compulsivo debido a este desenfoco respecto a la prioridad de las necesidades es una de las fuentes de alimentación de la infelicidad humana, la otra causa principal podemos encontrarla en un de proceso descomposición identitaria en una sociedad de individuos atomizados. Es esta situación, en la que frente al “vacío” exterior hay que crear un “yo”, la que genera la ingente demanda de pensamiento de autoayuda que puede apreciarse hoy en día.

*A la pérdida de grandes referencias comunes se suma una biografía cuarteada, y a la segmentación biográfica se agrega, a cada paso, el bombardeo de consejos (libros de autoayuda, dictados publicitarios, recomendaciones médicas, opiniones mediáticas) para diseñar interminablemente otro yo mejor.*⁸⁵

En efecto, es evidente el “boom” editorial que está teniendo el libro de autoayuda en nuestros días, y es tal la demanda de felicidad que muchos de estas obras se convierten rápidamente en *best sellers*. Entre ellos podemos encontrar manuales de inteligencia emocional, llamamientos a la *vita simplex*, recuperación de textos de la literatura

⁸² Nussbaum, M. *op.cit.* p.611.

⁸³ Levi y Anderson. Citado por Moreno, E. y Pol, E. “Nociones psicosociales para la intervención ambiental”. En *Monografies socio/ambientals*. Nº 14. Publicacions de la Universitat de Barcelona. 1999. p.32.

⁸⁴ *Teoría de las necesidades humanas*. Doyal, L y Gough, I. Icaria. Barcelona. 1994. El tratamiento de las necesidades humanas por parte de estos autores se analizará pormenorizadamente en el capítulo 5.3. de este trabajo.

⁸⁵ Verdú, V. *op.cit.* pp. 201-202.

sapiencial de diferentes tradiciones o, de un modo más parcial, guías que tratan de cambiar algún aspecto concreto de la conducta individual.⁸⁶

La diferencia de las éticas helenísticas respecto al actual pensamiento de autoayuda es que aquellas trataron de efectuar una transformación integral de la persona a partir de presupuestos racionalistas e intentaron salvaguardar en todo momento la autonomía personal del individuo. He aquí un reto a recuperar por la filosofía de nuestro tiempo. Veamos como la antigua filosofía cínica trató de satisfacer estas exigencias.

⁸⁶ Por ejemplo, la adicción al tabaco.

2.- BASES FILOSÓFICAS DEL CINISMO ANTIGUO.

2.1.- PRINCIPALES REPRESENTANTES.

La escuela filosófica cínica cobró protagonismo en el período comprendido entre la muerte de Sócrates en el año 399 a.C. y la fundación del estoicismo hacia el 300 a.C. De modo que la vida y la actividad de sus fundadores abarcó la práctica totalidad del siglo IV a.C. que destaca, en lo filosófico, por el desarrollo del pensamiento de los dos grandes filósofos de la Antigüedad: Platón y Aristóteles.

La filosofía cínica tiene, como veremos, una clara raigambre socrática, pero a diferencia de la gran sistematización de la filosofía platónica y aristotélica, el cinismo representa una forma de filosofar fragmentaria, cuyas directrices ideológicas las hemos recibido principalmente a través de anécdotas. Por otra parte, si el pensamiento “total” de Platón y Aristóteles abarcaba ética, política, epistemología, física y metafísica, el cinismo se interesa casi exclusivamente por cuestiones éticas, característica que será predominante en el resto de escuelas helenísticas.⁸⁷

Así pues, la filosofía cínica puede considerarse como un puente que unió la filosofía socrática con la helenística, además de una tendencia precursora de las corrientes de pensamiento predominantes a partir de la muerte de Alejandro Magno. No en vano, la historiografía ha querido subrayar esta función de enlace entre la filosofía clásica y la helenística incluyendo, en una sucesión maestro-discípulo, tres eslabones entre Sócrates y Zenón de Citio (fundador del estoicismo) que serían, precisamente, las tres figuras señeras del cinismo antiguo. La cadena sería la siguiente: Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón. Aunque, hay quien defiende que quizá esta línea de filiación se consolidase debido a un intento posterior por parte del estoicismo de presentar su pensamiento como heredero en línea directa del socrático.⁸⁸

El objetivo de este epígrafe será el de presentar a las tres grandes figuras del cinismo antiguo: Antístenes, Diógenes y Crates, en un tríptico que rompa un punto de vista monolítico del cinismo, vinculado a Diógenes, en favor de una visión plural, de acuerdo con la variedad y disparidad de los caracteres de los tres personajes que se presentarán a continuación.

a) Antístenes:

Antístenes (445-366 a.C.) es, según algunas tradiciones (principalmente la de Diógenes Laercio) el fundador del cinismo, aunque expertos modernos, como Dudley⁸⁹ o García Gual, le consideran como un precursor del movimiento que más tarde tomaría cuerpo con su discípulo Diógenes. Por cronología y variedad de intereses la figura de

⁸⁷ El predominio de la ética en las escuelas helenísticas no excluye que algunas de ellas se interesasen profundamente por otras cuestiones, como lo hizo el epicureísmo con la física o el estoicismo con la física y la lógica.

⁸⁸ *La simpatía (estoica) por el cinismo estaba marcada por el modo de vida austero de los estoicos, que estaba basada en afinidades genuinas y, efectivamente, el cinismo preservó una versión reconocible de la ética socrática en su acción. Pero la sucesión Sócrates-Diógenes-Crates-Zenón es una invención.* Dudley, D.R. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Georg Olms Hildesheim. Reinheim. 1967. p.XI.

⁸⁹ *Podemos estar de acuerdo con Vallette que él fue el “precursor del cinismo”, pero el fundador de la secta debemos considerarlo a Diógenes de Sínope.* Dudley, D.R. *op.cit.* p.15.

Antístenes se asemeja más a la de un filósofo clásico que a la de uno helenístico. Muestra de ello es su marcado interés por la retórica, algo que provenía del tiempo que estuvo bajo el discipulado del sofista Gorgias. El catálogo de obras que Diógenes Laercio le atribuye viene a corroborar esta amplitud de intereses propia del siglo V y de la primera mitad del IV a.C., abarcando su producción obras sobre ética, educación, dialéctica, retórica, epistemología, física y música.⁹⁰

Pero parece ser que su pensamiento experimentó un giro casi total hacia la ética tras conocer a Sócrates, con quien permanecería hasta la muerte de éste.

*Más tarde trabó relación con Sócrates, y tanto se benefició de él, que exhortaba a sus propios discípulos a hacerse condiscípulos suyos en torno a Sócrates. Como habitaba en el Pireo, venía a escuchar cada día a Sócrates subiéndose los cuarenta estadios. Tomando de él la firmeza de carácter y emulando su impasibilidad, fue el fundador del cinismo.*⁹¹

Según la opinión de Karl Popper, *Sócrates sólo tuvo un sucesor digno, su viejo amigo Antístenes, el último de la Gran Generación*⁹². Con este nombre Popper designa a aquella pléyade de pensadores de la segunda mitad del siglo V a.C., defensores de la democracia y el humanitarismo, dentro de la cual la escuela de Gorgias, a la que pertenecía Antístenes, trató de luchar contra la esclavitud.⁹³ Esta opinión viene a refutar la visión canónica de la historiografía tradicional, según la cual, el legado socrático se transmitiría a través de Platón. De hecho, sabemos que Antístenes escribió diálogos socráticos antes que Platón, y que ambos fueron los dos únicos discípulos de Sócrates que enseñaron filosofía en Atenas. Vemos pues, como además de la línea ortodoxa platónica surgen otras ramas heterodoxas del socratismo que continuarían su legado ético por una vía mucho más práctica, imitando el talante vital del maestro: las dos principales variantes de esta recepción soterrada del cinismo estarían representadas por el cinismo de Antístenes y el hedonismo de Aristipo de Cirene.

Antístenes impartía lecciones en el gimnasio de *Cynosarges*⁹⁴. Se ha comentado que el nombre de este lugar podría haber dado nombre a la escuela cínica, cuya denominación procede del vocablo griego *kúon* (perro), pero parece más acertado afirmar que el epónimo de la escuela procede del comportamiento animal y desvergonzado, calificado por sus contemporáneos como perruno, de su discípulo Diógenes.

El hecho de enseñar en este lugar nos permite sacar algunas conclusiones importantes: el gimnasio era el lugar en el que se adquiría la educación griega, pero su acceso generalmente estaba restringido a los ciudadanos de pleno derecho, es decir, de padre y madre atenienses, según el decreto de ciudadanía aprobado a mediados del siglo

⁹⁰ Ver catálogo concreto en Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 15-18.

⁹¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 2.

⁹² Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 1981 p.189.

⁹³ *Creo que no sería injusto denominar a esa generación que señala un punto culminante en la historia de la humanidad, la Gran Generación: es la generación que brilló en Atenas un poco antes y durante la guerra del Peloponeso... Vio, asimismo, la escuela de Gorgias -Alcidamas, Licofrón y Antístenes- que desarrolló los conceptos fundamentales contra la esclavitud, a favor del proteccionismo racional y en contra del nacionalismo, por ejemplo, el credo del imperio universal de los hombres.* Popper, K. *op.cit.* p.181.

⁹⁴ Etimológicamente “del perro blanco”.

V a.C. Sin embargo, existían excepciones como *Cynosarges*, un gimnasio situado fuera de los muros de Atenas reservado a bastardos y a metecos; el propio Antístenes participaba de esta condición al ser su madre tracia.⁹⁵

El patrón del gimnasio era Heracles, cuya figura reinterpreta Antístenes para convertirlo en un nuevo tipo de héroe que ya no representa los valores aristocráticos de la era arcaica, sino las virtudes del sabio helenístico, esforzado y autosuficiente. Con esta reinterpretación de la tradición, Antístenes convierte a Heracles en un héroe protocínico: allí donde Heracles acababa con monstruos, el cínico acaba con prejuicios y con deseos equivocados, al considerar Antístenes que la mayor utilidad de la filosofía consistía en desaprender los vicios. Además, dos de las características destacadas de la conducta del héroe, como el entrenamiento (*askesis*) y el esfuerzo (*pónos*) serán, como veremos, dos de los pilares en los que se asentará la filosofía cínica.

Pero no es éste el único caso de remodelación de la tradición mítica en Antístenes, la otra gran figura heroica que sirve de referente a los propósitos de la filosofía cínica es la de Odiseo. Una de las dos piezas retóricas conservadas del fundador del cinismo trata el tema de la disputa de las armas de Aquiles entre Áyax y Odiseo. La figura de Odiseo como héroe *polytropos* (de muchos recursos) es extrapolada por Antístenes a los nuevos tiempos críticos como paradigma del individuo autosuficiente frente a la adversidad de las circunstancias.⁹⁶

Pero, como hemos afirmado, la gran referencia ética para Antístenes es la figura de Sócrates. La amistad entre ambos está suficientemente atestiguada en la mejor fuente que conservamos sobre la personalidad de Antístenes: el *Banquete* de Jenofonte. Allí Antístenes cifra su orgullo en su riqueza pese a no poseer un dracma, afirmando, al modo del maestro, que la verdadera riqueza reside en el alma.⁹⁷

El parentesco entre ambos filósofos puede apreciarse en su concepción inclusiva y universal de la *paideia* y en la defensa de la *physis* o ley natural frente al *nomos* o leyes convencionales. Baste para la comparación con Sócrates el breviarío ideológico que Diógenes Laercio nos ofrece sobre Antístenes:

*Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud.*⁹⁸

Es palmaria la similitud con motivos socráticos como la universalidad de la razón humana expuesta por Platón en el *Menón*, en el célebre pasaje en el que Sócrates

⁹⁵ Antístenes, hijo de Antístenes, era ateniense, si bien se comentaba que no era de legítimo origen. De ahí justamente que contestara a quien se lo reprochaba: "También la madre de los dioses es frigia". D.L. 6,1.

⁹⁶ Para más información sobre esta reinterpretación de la tradición mítica en el cinismo remito al lector al excelente artículo de Luis Gil, *El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos*. En Revista de la Universidad Complutense. Madrid. 1980-1981. pp.43-78.

⁹⁷ Ver discurso de Antístenes en: Jenofonte *Banquete*. IV, 34-44.

⁹⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 11.

hace formular el teorema de Pitágoras a un esclavo iletrado, o con otros aspectos del maestro como la existencia de un bien o virtud universal, o la primacía valorativa del conocimiento de este bien sobre todo el resto de conocimientos. En esta serie de parecidos también cabría un supuesto motivo de impiedad: la atribución de monoteísmo de Antístenes al afirmar que según la tradición existen muchos dioses, pero según la naturaleza uno sólo.

Como apunte final a este sucinto retrato quiero referirme a otro aspecto biográfico de Antístenes que le vincula más a la figura de Sócrates que a sus discípulos cínicos, me refiero a su participación en la batalla de Tanagra, hecho que muestra que el contexto vital de Antístenes aún es el de la polis, en el que el ciudadano aún se siente vinculado con las obligaciones para con su comunidad. Veremos como cualquier actuación con tintes patrióticos, ya no digamos en una batalla, será algo impensable para las otras dos grandes figuras del cinismo: Diógenes y Crates. Allí donde Antístenes continúa los moderados rasgos socráticos, Diógenes los exagera dotando al cinismo del aspecto radical por el que hoy es conocido.

Antístenes no temía la adoxía; pero Diógenes irá a buscarla. Antístenes no consideraba un mal terrible la pobreza; Diógenes se instalará en la miseria. Si Antístenes va algo más allá que Sócrates, luego Diógenes dará expresión rotunda a los preceptos de Antístenes, exagerando su desafío a las convenciones de la ciudad.⁹⁹

Fuera Antístenes el fundador del cinismo, como afirma Diógenes Laercio, o bien un puente entre Sócrates y Diógenes, según la opinión de García Gual y Dudley, o meramente una figura intermedia entre la sofística y algunos escritores postsocráticos, lo que es indudable es la presencia en su filosofía tanto de rasgos socráticos, como de aspectos que posteriormente desarrollará el cinismo.

b) Diógenes:

Diógenes de Sínope (404-323 a.C.) es la figura señera del cinismo. Con él, esta escuela filosófica se convierte en un auténtico pensamiento de contracultura y adquiere definitivamente los rasgos por los que hoy es conocida, al mofarse de prácticamente todas las grandes instituciones culturales de la sociedad ateniense. La ironía y la autarquía de Sócrates son llevadas al extremo por un Diógenes al que Platón calificó como “Sócrates enloquecido”, con él la ironía se convierte en carcajada merced a un insuperable talento para expresar el pensamiento de un modo pantomímico. Su figura dota a la filosofía de un carácter cómico, mordaz, plebeyo y popular inédito hasta entonces.¹⁰⁰

Sobre la vida de Diógenes hay que resaltar que la mayoría de las fuentes que poseemos son de escritores tardíos, en especial la de Diógenes Laercio, con lo cual resulta especialmente dificultoso discernir acerca de la autenticidad de las anécdotas atribuidas al filósofo. La tardía redacción de sus noticias biográficas nos inclina a pensar que el personaje histórico fue revestido, con el paso del tiempo, con una serie de anécdotas que le convirtieron en un personaje legendario del imaginario popular. Sin embargo, la inautenticidad histórica de algunas de estas anécdotas no resta un ápice el valor pedagógico y moralizante de éstas.

⁹⁹ García Gual, C. *La secta del perro*. loc.cit. p.34.

¹⁰⁰ Podríamos afirmar también que inédito desde entonces.

Diógenes nació en Sínope, colonia griega situada al sur del Mar Negro, a comienzos del siglo V a.C. Al parecer fue exiliado de su ciudad natal por falsificación de moneda, según cuenta la leyenda, aconsejado por el oráculo de Delfos (detalle quizá ideado para vincularlo con Sócrates)¹⁰¹. Esta circunstancia provocó su llegada a Atenas, donde comenzó el ejercicio de la filosofía. Precisamente, el lema de “invalidar la moneda en curso” (*paracharáttein tò nómisma*) se convertiría en el punto de partida de su pensamiento. Así la falsificación literal de moneda se convertía, en un sentido figurado, en la misión de transmutar los valores morales vigentes por parte del filósofo cínico.¹⁰²

En Atenas entra en contacto con Antístenes, quien en primera instancia le rechaza, aunque acaba aceptándolo por una perseverancia que, según Diógenes Laercio, no podría quebrarse ni a bastonazos. Pero la llegada a Atenas de un extranjero, sobre el que además pesaba el agravante de haber sido exiliado de su ciudad natal, no podía ser fácil. En la solución que aporta el filósofo a estas circunstancias adversas puede comenzar a atisbarse lo que será otra de las grandes divisas del cinismo: “vivir conforme a la naturaleza”.

La primera transvaloración moral por parte de Diógenes consiste en guiar su conducta partiendo de la imitación de la naturaleza, y más concretamente del mundo animal. Observando que la explotación, la segregación y las disputas por la fama, la riqueza y el poder son moneda corriente en la sociedad ateniense, Diógenes propone como remedio para estos males la imitación del mundo animal, en el que fácilmente se satisfacen las necesidades naturales frente a la dificultad con la que se colman, en el ámbito humano, las necesidades sociales. Se trata, en definitiva, de un modo de defensa extrema de la *physis* frente al *nomos*, basada en una revisión radical de las necesidades y deseos humanos, y en una nueva mirada sobre la condición humana, al situar ésta dentro del conjunto del reino animal.

El problema de alojamiento lo soluciona imitando a un ratón que se guarece en el primer lugar que encuentra y Diógenes opta por vivir en un tonel. En este afán de austeridad a lo rudimentario del alojamiento hay que añadir el sencillito ajuar cínico: un zurrón para el pan, un cayado para ayudarse a caminar, el famoso *tribón* (manto que se doblaba o desdoblaba según las exigencias climáticas) y una escudilla para beber agua que para Diógenes acabó por convertirse en un lujo superfluo.

Sin embargo, el modelo animal paradigmático en el cinismo de Diógenes va a ser el perro, que dará nombre a la escuela cínica. A la voluntad de autarquía ejemplificada en la conducta del ratón hay que sumar una absoluta desvergüenza (*anaideia*) frente a las convenciones sociales que llevan a Diógenes a efectuar públicamente *los actos de Deméter y Afrodita*, es decir, a comer, excretar y tener relaciones sexuales (ya fueran onanistas o en compañía de las más conocidas prostitutas de la ciudad) en el ágora ateniense.

Este tipo de comportamiento le valió a Diógenes el mote de perro (*kúon*) que daría lugar al adjetivo cínico, puesto que el perro es un animal que, al igual que el filósofo cínico, puede vivir en un entorno fuertemente humanizado, como la ciudad, a la

¹⁰¹ Ver Dudley, D.R. *op.cit.* pp.21-22.

¹⁰² En griego *nómisma* (moneda) tiene la misma raíz que *nómos* (ley).

par que satisfice sus necesidades naturales con total impudor. Pero, tal y como sucedía con su condición de exiliado, Diógenes acepta con orgullo el calificativo perruno con el que le motejan, exhibiéndolo como otro principio más de su filosofía.

*En un banquete empezaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue a ellos y les meó encima, como un perro.*¹⁰³

Su condición de exiliado carente de derechos en el contexto de descomposición de la *polis* le llevó a formular por primera vez en la historia el término “cosmopolita”. El cosmopolitismo de Diógenes proveniente de su condición de apátrida tenía, a los ojos de sus contemporáneos, un matiz peyorativo, ya que a primera vista significaba un desprecio respecto al resto de la comunidad. En este sentido, se aprecia la profunda diferencia de contexto respecto a Sócrates y a Antístenes.

*No sólo distancia a Diógenes de Sócrates la exageración de algunos rasgos y la carencia de auténtica vocación intelectual, sino también el desarraigo del cínico, frente al profundo patriotismo del filósofo que prefirió morir a desobedecer las leyes de su ciudad natal. Entre uno y otro filósofo hay también una significativa distancia temporal. Sócrates ha vivido en la Atenas de Pericles, Diógenes en la desmoralizada Grecia del siglo IV a.C.*¹⁰⁴

Sin embargo, su declaración de cosmopolitismo no hacía sino enlazar con el resto de principios de su filosofía, ya que invalidaba la convención de que unos seres humanos eran más dignos que otros en función de su cuna, sexo o procedencia, y resaltaba la igualdad de todo el género humano por naturaleza (*physis*) frente a la segregación por convención social (*nomos*).

La desvergüenza cínica (*anaideia*), llevada al terreno de la palabra, se manifiesta en Diógenes en el uso de la *parresía*, término que podríamos traducir como “franqueza” o “libertad de expresión”. En relación con este uso conservamos la que quizá es la anécdota más conocida de la vida de Diógenes, aquella que refiere la visita que Alejandro Magno le hace a su tonel ofreciéndole la concesión de un deseo. La respuesta de Diógenes es tajante, que el emperador se aparte ya que le impide tomar el sol del que estaba disfrutando. Esta anécdota subraya como ninguna otra en qué consiste el ejercicio de la *parresía*, una sinceridad descarnada y valerosa que se manifiesta sin miedo frente a un interlocutor poderoso. El episodio ha servido a lo largo de los tiempos para contraponer la figura del político frente al sabio, expresando la superioridad de éste sobre aquél, y para ejemplificar el motivo del intelectual libre e independiente frente a las coerciones del poder político.

Todos estos rasgos de la filosofía cínica son expresados por Diógenes a través de actuaciones pantomímicas en las calles de Atenas y Corinto. Si en su contenido la filosofía cínica va a contrapelo respecto al resto de las escuelas, lo mismo sucede en su manifestación formal. Diógenes sustituye el tradicional discurso oral o escrito, por *performances* callejeras apoyadas fuertemente en la expresión corporal, tan cara a Diógenes, lo cual dotaba a sus argumentos de un fuerte impacto visual y teatral que reforzaba sus pretensiones pedagógicas. En este sentido, Diógenes fue el gran rival de Platón, al que torpedeó constantemente con sus chanzas, combatiendo mediante su

¹⁰³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 46.

¹⁰⁴ García Gual, C. *Epicuro*. Alianza Editorial. Madrid. 2002. p.34.

defensa de la corporeidad el edificio metafísico platónico. Desgraciadamente, no nos ha llegado una *República* escrita por Diógenes, que parodiaba la de Platón, en la que llegaba a aceptar el incesto y la necrofagia, y que de haberse conservado formaría parte de cualquier antología del humor negro en la tradición occidental.

Sobre la muerte de Diógenes, ya octogenario, hay varias versiones dependiendo de si proceden de sus detractores o de sus partidarios. Cuenta la leyenda que Diógenes murió en Corinto el mismo día que Alejandro Magno. Según algunos, la causa de su muerte habría sido la mordedura de unos perros intentando repartir entre ellos un pulpo, para otros, su fallecimiento fue debido a un cólico derivado del intento de ingerir un pulpo vivo, renunciando con su modo de vida animal a uno de los grandes logros de la cultura: la cocción de los alimentos. Según sus partidarios murió reteniendo voluntariamente el aliento, recomendando previamente a sus discípulos y amigos que dejaran su cadáver insepulto (otra aberración en la cultura griega) y que lo echasen al río Iliso para que se alimentasen de él los peces. Finalmente fue enterrado frente al Istmo de Corinto.

Con Diógenes el cinismo adquirió y radicalizó sus rasgos más significativos, expresando su cara más combativa y burlesca; rasgos que se irán suavizando con una postura más cordial en su discípulo Crates.

c) Crates:

La figura de Crates de Tebas (368-288 a.C.) dota al cinismo de su cara más filantrópica y amable, aunque conservando, en lo esencial, los rasgos ideológicos tomados de su maestro Diógenes. Nacido en Tebas dentro de una familia acomodada, asistió en su infancia a la destrucción de su ciudad por parte de Alejandro en el año 355 a.C. Sin embargo, su posición acomodada no impidió que su vida experimentase un giro radical tras conocer a Diógenes. Después de este momento, renunció a sus riquezas en un gesto de desapego que nos recuerda al de Francisco de Asís, y abandonó Tebas, en un rasgo que ilustra la decadencia definitiva de la polis, prefiriendo el cosmopolitismo a su ciudad natal. Su desprendimiento fue tal que le llevó a afirmar que de la filosofía había sacado: *“Un cuartillo de lentejas y el no preocuparme por nada”*.¹⁰⁵

Parece ser que llevó una vida frugal e itinerante componiendo versos a la manera de un antiguo rapsoda, siendo su poesía, generalmente, de género paródico y expresando en ella los principales argumentos de la filosofía cínica.

*Era un griego de viejo cuño, en el sentido de que, para predicar, necesitaba expresarse en verso... Poeta genuino y hombre de veracidad interior Crates halló el camino recto... Crates parodió todos los géneros posibles de poesía con tal de que fuesen populares: los himnos de los rapsodas, las elegías solónicas, que todo el mundo sabía y cuyo autor no conocía ya nadie. De este modo supo vestir siempre con un nuevo traje su severa y sencilla sabiduría, y dar a los versos conocidos un sentido sorprendente gracias a su transformación paroxística.*¹⁰⁶

Entre sus creaciones poéticas destaca la creación de un lugar utópico que él llama la Isla de *Pera* (Alforja), donde habitaría una comunidad cínica feliz, gozando con

¹⁰⁵ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 86.

¹⁰⁶ García Gual, C. *La secta del perro*. loc.cit. p.70.

los bienes naturales, de acuerdo con el principio de que la frugalidad conduce a la paz, mientras que el afán de riquezas es causa y origen de conflictos.

*La ciudad de Pera está en medio de un vaho vinoso,
hermosa y opulenta, rodeada de mugre, sin propiedad ninguna,
hacia ella no navega ningún insensato parásito,
ni el relamido que goza con las nalgas de puta.
Pero produce tomillo y ajos, e higos y panes,
cosas que no incitan a guerras recíprocas,
y no se tienen armas para lograr riquezas y honores.¹⁰⁷*

Frente a las irreverencias de Diógenes, el carácter afable de Crates le proporcionó siempre una acogida hospitalaria a lo largo de su vida errante, hasta el punto de que fue apodado el “abrepuertas”. Su presencia fue considerada como un buen augurio, siendo reverenciado como un genio del hogar. Según Dudley, su fama en vida llegó a ser considerable y es probable que ejerciera un peculiar papel de consultor público o de mediador de litigios, dado su comprobado desinterés económico y su fama como hombre justo e íntegro.¹⁰⁸ En claro contraste con Diógenes, García Gual se refiere a Crates como un “perro” alegre y domesticado.¹⁰⁹

Al igual que sus predecesores cínicos Crates también tuvo un discipulado, en el que se da una situación anómala dentro del cinismo: la de una relación amorosa duradera. Parece ser que Hiparquia de Marinea, hermana de Metrocles, un discípulo de Crates, se quedó prendada de la predicación y el modo de vida del maestro, perseverando por tratar de seguirle y acompañarle en su vida errante ante las negativas continuas de Crates. Finalmente, frente a la insistencia de Hiparquia, Crates advierte, desnudando su cuerpo, la sencillez de la vida que le espera en su compañía.

“Éste es el novio, ésta tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos”.

La joven hizo la elección y, tomando el mismo hábito que él marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público y asistía a los banquetes.¹¹⁰

En la relación entre Crates e Hiparquia, persistían, por lo tanto, rasgos característicos del cinismo como la desvergüenza (*anaideia*) que les llevaba a copular públicamente, o la voluntad de trasgresión social que llevaba a Hiparquia a asistir a los banquetes (*simposia*,) en los que se admitía exclusivamente a varones. Esto muestra la concepción de igualdad entre hombre y mujer presente en el cinismo, que ya había sido formulada explícitamente por Sócrates, Antístenes y Diógenes, pero que realmente llevan a la práctica Crates e Hiparquia, frente al androcentrismo presente en todas las grandes culturas del momento. En contraste con la situación de reclusión en el hogar de la mujer griega, destaca la aparición de Hiparquia en la vida pública reivindicando su derecho a una educación como la del género masculino. Así replicó a un reproche de Teodoro el Ateo:

¹⁰⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 85.

¹⁰⁸ Ver Dudley, R.D. *op.cit.* pp. 52-53.

¹⁰⁹ García Gual. *La secta del perro.* loc.cit. p.73.

¹¹⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 96-97.

“¿Ésta es la que abandonó la lanzadera en el telar?”, respondió: “Yo soy Teodoro. ¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?”.¹¹¹

Otro cínico destacado fue Menipo de Gábara, personaje del siglo III a.C., en el que apreciamos un desvío respecto a las pautas conductuales de la escuela, a la que sin embargo catapultó en el terreno literario creando un nuevo género, la sátira menipea, cuya influencia será de las más fecundas en la historia de la literatura. De la vida de Menipo podemos decir que fue un esclavo de origen fenicio que se dedicó al oficio de prestamista y que, víctima de un complot, se arruinó y se ahorcó por ello. La figura de Menipo fue rehabilitada, por su valor literario, en el Imperio Romano a través de Luciano de Samosata, y su fama se extendería entre todos los escritores satíricos renacentistas y barrocos de influjo lucianesco.¹¹²

Pero el discípulo más destacado de Crates fue Zenón de Citio. Sin duda, la atenuación en las formas del cinismo por parte de Crates respecto a la fiereza de su antecesor Diógenes significó un paso de transición en la reinterpretación de los principios cínicos, con el nacimiento de la escuela estoica.

Tras la muerte de Crates en Beocia no muere el cinismo, sino que se escinde en tres vertientes: en un movimiento popular de masas de fácil imitación, en la reestructuración de sus principios dentro de un elaborado sistema filosófico con el estoicismo, y en una veta de inspiración literaria de corte satírico (*kínikos trópos*). La pervivencia de estas tres tendencias, perdurará durante siglos hasta el desmoronamiento del Imperio romano y la entrada en la Edad Media cristiana; y la vertiente literaria rebrotará, como veremos, de forma brillante durante el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración.¹¹³

¹¹¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 98.

¹¹² Este tema será tratado ampliamente en los capítulos 2.8 (referente a la literatura de influjo cínico en el Imperio romano) y 3.1 (a su recuperación durante el Renacimiento).

¹¹³ Remito al lector al tercer capítulo de este trabajo.

2.2. “VIVIR CONFORME A LA NATURALEZA”: AUTARQUÍA Y ANAIDEIA.

Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla vida es la vida de perro.

Carlos García Gual. *La secta del perro*.¹¹⁴

Como se ha afirmado con anterioridad, el cinismo es un movimiento precursor de una tendencia común en el pensamiento helenístico que trataba de presentar a la naturaleza como una instancia ética, regida por el principio de *autarquía*, de la cual era posible extrapolar una normativa conductual aplicable al ser humano.

En esta tónica general de la época el cinismo aportó dos matices particulares, uno de fondo, la extrapolación de la ejemplaridad natural casi exclusivamente del mundo animal, y otro de forma: la aplicación de este principio de *autarquía* propio de la naturaleza de un modo desvergonzado, ya que con desvergüenza (*anaideia*) e ignorando las convenciones sociales es como actúan los animales. En el fondo de esta cuestión subyace la controversia tan en boga en el siglo V a.C., entre el *nomos* y la *physis* de la que los cínicos harán una radical y feroz defensa.

En ocasiones se ha afirmado que el cinismo es una doctrina que aboga por el salvajismo frente a la civilización pero, viendo cuales son las especies animales que toma como ejemplo, podemos hacer una importante matización al respecto. Como se ha comentado, el emblema animal por antonomasia del cinismo es un animal doméstico, el perro (*kúon*). De él toma nombre la escuela como un mote despectivo que se aplicó a los cínicos por su desvergonzado comportamiento público en el que satisfacían sus necesidades naturales, desde las alimenticias hasta las sexuales, pasando por las secretoras. Pero Diógenes, principal adalid de este comportamiento desvergonzado, acepta este mote con orgullo. Otra anécdota paradigmática es la que refiere cómo Diógenes solucionó su problema de “alojamiento” observando a un ratón. De la recurrencia a la imitación de animales como perros y ratones se colige que éstos no son, precisamente, ejemplos típicos de animales salvajes, sino que más bien viven al amparo de la presencia humana.

*Además los cínicos no proponen tampoco un retorno al “buen salvaje” de Rousseau, por la sencilla razón de que ellos mismos viven en un espacio urbanizado, y extraen sus ejemplos animales de aquellos, como perros y ratones, que viven dentro de este hábitat fuertemente humanizado; a diferencia de la escuela epicúrea, el cínico permanece en el fragor de la vida urbana para ejercer su crítica social, en ningún momento se propone un aislamiento o un retorno a la vida salvaje. No es una cuestión de misantropía y rechazo radical de la civilización, sino más bien una reconsideración del significado de ésta, con una fuerte crítica a sus aberraciones, y una revisión de la condición humana valorando la presencia natural de ésta.*¹¹⁵

¹¹⁴ *loc.cit.* pp.20-21.

¹¹⁵ Cuesta, J.A. *op.cit.* p.48.

La imitación animal se manifestaba también en el modo de vida “migratorio” de Diógenes quien pasaba los veranos en Atenas y los inviernos en Corinto; Diógenes de modo burlesco se jactaba de llevar una vida tan lujosa como los emperadores persas, que tenían una residencia en Babilonia y otra en Susa.

Se trata, en definitiva, de incidir en la cuestión de que la naturaleza humana también es animal, frente al escamoteo que de esta realidad se trataba de hacer desde otras perspectivas filosóficas, principalmente la platónica, con su obsesivo desprestigio de la realidad corporal.¹¹⁶

En esta línea de investigación acerca de la naturaleza humana, tan común en el Helenismo, cabría discrepar también de quienes, basándose en la concepción humana de la *Política* de Aristóteles, ven en la postura cínica una tendencia filosófica antihumanista. Como es sabido, Aristóteles define al ser humano como un *zoon politikon*, afirmando que *el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre*¹¹⁷, es decir, una bestia o un dios. Podemos afirmar que, si bien el cinismo es una forma de vida que se mueve en los márgenes de la sociedad, sólo dentro de ésta cobra sentido su labor ética puesto que el cinismo es, ante todo, en su defensa de una vida conforme a la naturaleza, una forma de crítica social. Por otra parte, Aristóteles distingue al ser humano del resto de animales en base a la posesión de voz (*phoné*), frente a la posesión de palabra (*logos*) portadora de valores morales en los seres humanos.¹¹⁸ Estando de acuerdo con esta distinción, cabe afirmar que la expresión cínica lejos de ceñirse al mero ladrido, valora la sinceridad (*parresía*) como lo más hermoso del mundo. Parece que Aristóteles anda más alejado del humanismo al perder su agudeza taxonómica excluyendo de la plena condición humana a la mitad femenina de nuestra especie y a los esclavos.

Los cínicos toman como ejemplo la vida animal por dos razones. La primera de ellas, como hemos apuntado, es la consideración de que el ser humano es también un animal. La segunda obedece a una revisión radical de las necesidades y deseos humanos. Observan que los animales poseen por naturaleza unas necesidades (alimentación, abrigo, secreción, sexo y comunicación intraespecífica) que pueden satisfacer fácilmente de un modo natural, mientras que el ser humano además de atender a estas necesidades naturales (complicadas por una sofisticada reglamentación cultural) deben lidiar con la creación de necesidades sociales de difícil satisfacción, cuya persecución es causa de la infelicidad individual. Por este motivo, y de un modo burlesco, trastocan la tradicional jerarquía *dioses-hombres-animales* por la de *dioses-animales-hombres*, argumentando que los seres más perfectos son los dioses, ya que carecen de necesidades, siendo los siguientes seres en la escala de perfección aquellos que tengan menos necesidades, esto es, los animales que indiscutiblemente tienen menos que los seres humanos.

Mientras que en la antigüedad los animales se sitúan en un bajo lugar en la escala del ser, con el hombre muy por encima y los dioses en la cúspide, los cínicos

¹¹⁶ Más adelante expondré varios ejemplos de la “guerra de guerrillas” que Diógenes plantea frente al pensamiento de Platón.

¹¹⁷ Aristóteles. *Política*. I, II. 1252b. Alianza. Madrid. 2005. p.47.

¹¹⁸ *Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales... En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto.* Aristóteles. *Política*. I, II. 1253a.

*invirtieron por completo esta jerarquía. Su razonamiento era más moral que religioso: es condición de los dioses no necesitar nada, y la de los que más se les parecen necesitar muy poco. Entonces para los cínicos, ¿quiénes son los más parecidos a los dioses? Muy sencillo, los animales. En un número muy significativo de sus escritos, los cínicos proponen a los animales como un ejemplo para el hombre, basándose en que los animales tienen muy pocas necesidades y dan los mejores ejemplos de autosuficiencia.*¹¹⁹

Hay que incidir nuevamente en el hecho de que esta distorsión silogística no responde a una filosofía antihumanista, sino a una denuncia de las aberraciones de la cultura humana, muchas veces sustentadas en la banalidad y en la superficialidad. Los cínicos son conscientes de que el ser humano está capacitado potencialmente para lo mejor y para lo peor, y no dejan de valorar su capacidad para lo bueno como lo más admirable en la naturaleza. Así puede apreciarse en un doble juicio de Diógenes acerca del ser humano:

*Decía también que cuando en la vida observaba a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía a los figurones engraidos por su fama o su riqueza, pensaba que nada hay más vacío que el hombre.*¹²⁰

En el alejamiento de la condición natural del ser humano, y en la persecución de vanas metas en aras a un afán de ostentación dentro de la escala de la jerarquía social, es donde tienen origen las desigualdades y la infelicidad individual, tanto en la pobreza como en la opulencia.

*Voceaba a menudo que los dioses habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero que ellos mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y cosas por el estilo.*¹²¹

Veamos cómo el objetivo de este modo de vida conforme a la naturaleza, la *autarquía*, se corresponde con su estrategia formal, la desvergüenza o *anaideia*, dentro del anecdotario cínico. La siguiente anécdota de Diógenes masturbándose en la plaza pública ateniense ilustra claramente la ligazón entre ambos conceptos:

*Una vez que se masturbaba en medio del ágora comentó: “Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre”.*¹²²

La masturbación es un símbolo inequívoco de autarquía ya que cumple la satisfacción de una necesidad sin tener que recurrir a ningún “agente” externo. No es que Diógenes hiciese una defensa exclusiva del onanismo, pues según algunas anécdotas que se le atribuyen, se ayuntaba en público con cualquier mujer que accediera a ello, figurando entre ellas Friné, la más famosa de las cortesanas del mundo antiguo,

¹¹⁹ Goulet-Cazé, M.-O. “La religión y los primeros cínicos” en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.) *op.cit.* p.86.

¹²⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 24.

¹²¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 44.

¹²² Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 46.

con la que copulaba de un modo gratuito.¹²³ Pero no siempre era posible encontrar a alguien, con lo cual había que recurrir a la satisfacción del deseo sexual de un modo autónomo. El paroxismo del ideal de autarquía queda plasmado en la réplica que Diógenes da a quienes le reprochan su masturbación pública; si frotándose el vientre se calmara el hambre como se calma el deseo sexual se solucionarían muchos de los peores males que afectan al ser humano. En este sentido, Diógenes, a su pesar, tiene que conformarse con ser un animal, anhelando la autarquía autótrofa del mundo vegetal. La *anaideia* se manifiesta en el hecho de que la masturbación se produce en el *ágora*, el lugar público por excelencia, además de centro de reunión del gremio filosófico. De esta localización desvergonzada podemos deducir que al masturbarse en el lugar en el que se filosofa, Diógenes está filosofando con la masturbación, defendiendo la autosuficiencia y la inocencia de un acto natural frente a los tabúes y eufemismos de la civilización, creadores de una imbricada normativa en materia sexual, portadora de complejos y perversiones. En esta defensa de la *physis* frente a las convenciones sociales el razonamiento sería bien sencillo:

*No es extraño el comer, luego tampoco lo es en el ágora.*¹²⁴

Lo que el cinismo defiende es que las necesidades naturales, y los placeres derivados de éstas, deben ser satisfechos sin demora. La *anaideia* obedece a este imperativo de satisfacción de necesidades de un modo natural; pero a ésta debe acompañarla un distanciamiento y abandono de la superfluidad de necesidades que impone la sociedad. De ahí el énfasis en la desposesión que ejemplifica la frugalidad de la vida cínica. Hay que eliminar lastres que puedan comprometer la autarquía y la libertad personal, formulación que ya estaba presente en Antístenes:

*Decía que convenía disponer del equipaje que en el naufragio fuera a sobrenadar con uno.*¹²⁵

Vimos cómo las posesiones de Diógenes se reducían casi al mínimo; un sencillo ajuar que constaba de un tonel como morada, acompañado de un manto (*tribón*) como vestimenta tanto estival como invernal, un morral para la comida y una escudilla para beber agua. En su afán de eliminación de lo superfluo Diógenes descubrió algo que sobraba en este conjunto:

*Al observar una vez a un niño que bebía en las manos arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: “Un niño me ha aventajado en sencillez”. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.*¹²⁶

¹²³ La belleza de Friné llegó a ser legendaria, fue el modelo para la Venus de Cnido de Praxíteles. Tras ser condenada por corrupción de las costumbres se desnudó en el tribunal, siendo absuelta por el juez al contemplar su belleza irresistible. Puede detectarse una cierta afinidad de caracteres entre Diógenes y Friné en su empeño por mostrar “la verdad desnuda” y en invalidar las convenciones de su tiempo. Sloterdijk reproduce esta afinidad en el siguiente pasaje: *Un exterior descuidado indica poco cuando, por otra parte, se sabe que las nobles putas atenienses concedieron al desgredado filósofo favores exclusivos e impagables con los que otros pobres diablos no podían ni soñar. Entre Laís y Phriné, las hetairas estelares de la capital ateniense, y Diógenes parecían estar vigentes leyes del dar y del recibir que el ciudadano normal, que recibe todo contra pago en metálico, no comprende.* Sloterdijk, P. *op.cit.* p.251.

¹²⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 69.

¹²⁵ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 6.

¹²⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 37.

Pero no se trata de un elogio de la pobreza por la pobreza misma, la posesión no es rechazada en sí, sino en el sentido de que puede suponer un obstáculo para la *autarquía* personal. De hecho, Diógenes admite que un sabio también puede comer pasteles¹²⁷, entrar en las tabernas y asistir a los banquetes, sobre todo si le invitan.

*Su espectacular pobreza es el precio de la libertad, si se entiende correctamente. Si él pudiera ser acaudalado sin sacrificar su indiferencia, entonces no encontraría nada que objetar. Sin embargo, ningún sabedor de las así denominadas necesidades podrá dejarse tomar por loco. Diógenes enseñó que también el sabio come pasteles, al igual que puede prescindir de ellos. No se trata de una dogmática de la pobreza, aunque sí de un soltar falsos lastres que roban a uno movilidad.*¹²⁸

En definitiva, la vida “conforme a la naturaleza”, encaminada a la *autarquía* por medio de una revisión radical de las necesidades humanas fue algo más que una pose excéntrica, ya que estaba fundamentada en la firme creencia en que la naturaleza nos crea unas necesidades de fácil satisfacción, y que la fuente de infelicidad proviene de no poder satisfacer otros deseos inculcados culturalmente. De tal suerte, que reducción a la naturaleza y *autarquía* o autosuficiencia son sinónimos en el ideario cínico.

*Para los cínicos la condición principal para la felicidad humana es la autárkeia, auto-suficiencia o independencia, donde lo que necesitas tener o lo que decides no depende de otra cosa que de ti mismo. Como consecuencia -dado que los cínicos tenían las actitudes más radicales- prefirieron un estilo de vida completamente natural. Se suponía que una vida natural eliminaba todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, la opinión, etc.*¹²⁹

La conformidad con la naturaleza en Diógenes llega a incluir su muerte en la recomendación que el filósofo hace a sus discípulos de dejar su cuerpo insepulto¹³⁰ para que sirva de comida a los peces en el río o a los animales carroñeros en tierra, de acuerdo con la convicción (cercana a la de Anaxágoras) de que en la naturaleza *todo estaba en todo y circulaba por todo*.¹³¹ Y es que, al parecer, a la frugalidad cínica le sobraba hasta el óbolo para Caronte.

¹²⁷ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 56.

¹²⁸ Sloterdijk, P. *op.cit.* pp.251-252.

¹²⁹ Foucault, M. *Coraje y verdad*. Editado en Abraham, T. *El último Foucault*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 2003. pp.350-351.

¹³⁰ Sobre el horror y el deshonor que causaba un cadáver insepulto en la Grecia antigua tenemos una buena muestra en *Antígona* de Sófocles.

¹³¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 73.

2.3. EL COSMOPOLITISMO CÍNICO.

Preguntado que de dónde era, respondió: “Cosmopolita”.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. VI, 63.

Bástame con tener por cama la tierra entera y con tener por casa el mundo y con elegir por alimento el que más fácilmente pueda conseguir.

Luciano de Samosata. *El cínico*.

Hemos visto anteriormente que el concepto “cosmopolitismo” nació en la Grecia helenística, en parte, fruto de la disolución de la *polis* y del isomorfismo político de todo el Mediterráneo oriental bajo el mando de Alejandro. El macedonio estuvo especialmente interesado en esta nueva concepción unitaria de los pueblos, quizá para mejor someterlos bajo su égida, en su intento de convertirse en soberano de todo el mundo conocido o, cuando menos, de todo el mundo “civilizado”. Sin embargo no es Alejandro, sino el cínico Diógenes, quien acuña por primera vez el término *cosmopolita*; y la eclosión del concepto no respondió únicamente a la disolución de la *polis* dentro de un vasto imperio, sino que su germen estuvo presente en la gran contradicción de la democracia ateniense: la división entre ciudadanos y no ciudadanos (ya fueran libres o esclavos).

La idea de cosmopolitismo surge en el cinismo como una crítica a esta segregación social totalmente aberrante a la naturaleza. Recuérdese que Antístenes, el fundador de la escuela, sufría una situación discriminatoria al carecer del derecho de ciudadanía, como consecuencia de que su madre no era ateniense. Por ello, él mismo se burlaba de esta ciudadanía de cuna de la que se ufanaban los atenienses de “rancio abolengo”.

Y él mismo, desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes (de Atenas).¹³²

En este caso, la referencia al mundo animal sirve para subrayar lo absurdo de la segregación cultural. No es por ser ateniense por lo que se poseen unos derechos (de ser así, también deberían poseerlos los caracoles, saltamontes y el resto de animales cuyos progenitores hubiesen sido atenienses), sino por pertenecer al género humano sea cual sea su procedencia. Vemos cómo en este modo de razonamiento, en los albores del cosmopolitismo, aún antes de que Diógenes acuñase el término, su concepción estuvo indisolublemente acompañada de la reclamación de la igualdad de todos los seres humanos.

En la misma línea puede interpretarse la afirmación de Diógenes según la cual *sólo hay un gobierno justo: el del Universo*.¹³³ Es en la apelación a la *Physis* donde el cosmopolitismo encuentra su fundamento, los cínicos reclaman su igualdad jurídica sobre la base de la igualdad natural de todos los seres humanos y deploran como injusto cualquier gobierno que niegue esta evidencia.

¹³² Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 2.

¹³³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 72.

Uno de los estudiosos del mundo antiguo y del cinismo, E. Schwartz, ha tratado de establecer una diferencia de enfoque entre este incipiente cosmopolitismo cínico, resultante de la adaptación a unas condiciones históricas especialmente convulsas y desfavorables, y el cosmopolitismo moderno, nacido de la Ilustración, con un talante más positivo, optimista y fraternal:

*No es éste el cosmopolitismo de la “Ilustración” o de la monarquía universal, que suprime teórica o prácticamente las diferencias entre las naciones, sino el cosmopolitismo subjetivo del individuo, atenido a sí mismo, que renuncia voluntariamente a su ciudadanía, para no quedarse, por la pérdida violenta de su patria, sin la base de su existencia moral.*¹³⁴

De acuerdo con esta perspectiva cabe preguntarse si la posición cínica es estrictamente cosmopolita, como a sí mismo se califica Diógenes, o si más bien le corresponde el adjetivo de apátrida. La base para esta última interpretación, defendida por Tarn,¹³⁵ podemos encontrarla en unos versos trágicos, de autoría desconocida, que el propio Diógenes pronunciaba:

*Sin ciudad, sin familia, privado de patria,
pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día.*¹³⁶

Otro tanto podría deducirse de la respuesta de Crates hacia Alejandro preguntado por éste sobre la posibilidad de la reconstrucción de Tebas:

*A Alejandro, que le preguntó si quería que se reconstruyera su patria, le contestó: “¿Qué más da? Probablemente otro Alejandro la arrasará de nuevo”. Decía que tenía como patria el anonimato y la pobreza, inexpugnables a la Fortuna, y que era conciudadano de Diógenes, a quien no pudo atacar la envidia.*¹³⁷

Contraviniendo esta opinión, John L. Moles¹³⁸ ha tratado de resaltar el aspecto positivo del cosmopolitismo cínico. La primera de sus alegaciones es la formulación del concepto por parte de Diógenes, quien utiliza el término “cosmopolita” cuando podría haber utilizado otras expresiones que denotasen la condición de apátrida.

En segundo lugar, la apelación constante a la naturaleza, nos puede llevar a la interpretación de ésta como el verdadero lugar patrio; en este sentido podría calibrarse la presencia del cínico en la ciudad como un exilio voluntario respecto a su ámbito natural, encaminado a cumplir su función de “médico social” que mostraba cuáles eran los vicios de una ciudadanía alejada en su modo de vida de la sencillez que prescribe la naturaleza. Por otra parte, el término “cosmopolita” de Diógenes se diferencia de la negatividad de un contemporáneo suyo, Aristipo de Cirene, quien se declaró “extranjero en cualquier lugar”.

¹³⁴ Schwartz, E. *Figuras del mundo antiguo*. Citado por García Gual, C. *op.cit.* p.68.

¹³⁵ Pero, como dice Tarn, la frase fue usada por Diógenes como una negación, significando, “no soy ciudadano de ninguna de las ciudades griegas”. Dudley, D.R. *op.cit.* p.35 y Tarn., W.W. *Alexander the Great and the Brotherhood of Man*. Proceedings of the British Academy, XIX, 1932.

¹³⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 38.

¹³⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 93.

¹³⁸ Ver Moles, J.L. *El cosmopolitismo cínico* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* pp.142-162.

Además, considerando la figura de Crates nos encontramos con que éste distaba bastante de ser un mero apátrida, ya que era llamado el “abrepuestas”, debido a la gran cantidad de gente que le acogía en su casa por su afabilidad, llegando a ser reverenciado en algunos lugares como un “genio del hogar”. El propio Crates, en unos versos, también hace una formulación claramente positiva del cosmopolitismo:

*No es mi patria una sola torre, ni un tejado,
más toda la tierra me sirve de ciudadela y de morada
dispuesta a cobijarme.*¹³⁹

Moles, por otra parte, en un ejercicio exegético un tanto arriesgado, ha tratado de extender el cosmopolitismo cínico más allá de la humanidad en su conjunto al hablar además de un parentesco universal entre los sabios, y de extenderlo a un parentesco con los animales y el resto de entidades naturales.

Dentro de un cosmopolitismo que abarca al género humano, la apreciación de un parentesco entre los sabios puede extraerse claramente de la declaración de Crates en la que se consideraba conciudadano de Diógenes.¹⁴⁰ Pero la misma idea, según Moles, puede extraerse del testimonio de otro cínico, Onesícrito de Antipalea, quien acompañó a Alejandro en la campaña a la India y conoció el modo de vida de los brahmanes a quienes se denominó gimnosofistas, estableciendo un fuerte grado de filiación entre la conducta de éstos y el proceder cínico. Derivada de esta “fraternidad” entre los sabios, Moles, de un modo dudoso, pone de relieve un parentesco entre los dioses basado en el siguiente silogismo utilizado por Diógenes:

*“Todo es de los dioses. Los sabios son amigos de los dioses. Los bienes de los amigos son comunes. Por tanto todo es de los sabios.”*¹⁴¹

Pero más que un argumento serio, éste parece un uso paródico del silogismo que Diógenes utilizaba, de forma sarcástica, para justificarse y ayudarse en su modo de vida mendicante.

El parentesco con el resto de entidades naturales tiene su punto de partida en la imitación del comportamiento animal en las pautas de conducta de Diógenes, pero Moles extiende la relación hacia otro tipo de seres como los astros o el mundo vegetal:

*El cosmopolitismo cínico implica una actitud positiva hacia el mundo natural y todas sus riquezas (agua, ajo, altramuces, etc.) como opuesto al mundo de la polis. Esta actitud positiva puede extenderse a los cuerpos celestes en la medida en que afectan al género de vida cínico en la tierra (recordemos el placer que experimentaba Diógenes tomando el sol).*¹⁴²

Cierto es que esta actitud positiva existe, pero no hay que llevarla más allá de la valoración de pertenencia respecto al conjunto del mundo natural que los cínicos defienden. Son perfectamente conscientes de que el ser humano es un animal más, y

¹³⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 98.

¹⁴⁰ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI,93.

¹⁴¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 37.

¹⁴² Moles, J.L. *loc.cit.* p.150.

como tal, dependiente de la naturaleza, pero son igualmente conscientes de su condición humana. Por ello, considero que no hay que extralimitar el concepto cínico de cosmopolitismo más allá de un ámbito exclusivamente humano. La mofa de Antístenes, comentada al comienzo de este epígrafe, en la que irónicamente compara a los ciudadanos atenienses con los invertebrados de su región es clarividente al respecto.

En consonancia con García Gual, y dentro de este ámbito estrictamente humano, interpreto el cosmopolitismo cínico como una formulación positiva, pese a las evidentes diferencias con el cosmopolitismo ilustrado.

El cosmopolitismo de Diógenes tiene, a primera vista, un aspecto negativo: el rechazo de la ciudadanía en cualquier polis concreta; es una nota del desarraigo que el exiliado intenta remediar con su empadronamiento en lo universal: pero tiene también un aspecto positivo, y es para los cínicos un gran mérito el haber proclamado, antes que los estoicos, y antes de que las conquistas de Alejandro dieran a esa proclama valores más determinados, ese humanitarismo que da a todos los seres humanos una misma patria, como una misma es la naturaleza de los hombres.¹⁴³

Frente a la formulación teórica soñada por Alejandro (que en el mejor de los casos podría calificarse como “cosmopolitismo colonial”) de un proyecto imperial que hermanase pueblos, razas y culturas, los cínicos asumieron su proyecto cosmopolita desde la más cruda realidad social en su condición de metecos. Esta posición desarraigada puede llevarnos a una visión apátrida de los principales representantes del cinismo y, de hecho este estatus de apátridas fue legalmente su situación jurídica. Sin embargo, Antístenes, Diógenes y Crates, lejos de aceptar esta situación de marginación reaccionaron contra la ideología imperante en la época, proclamando la igualdad del género humano por naturaleza, y sentaron las primeras bases de un concepto revolucionario que poco a poco iría refinando el estoicismo y que tomaría también (aunque en un sentido más restrictivo)¹⁴⁴ el ecumenismo cristiano, hasta su consolidación filosófica definitiva con el pensamiento ilustrado, y política con la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

¹⁴³ García Gual, C. *La secta del perro*. loc.cit. p.52.

¹⁴⁴ La restricción estaría en la iniciación en el bautismo y en la aceptación de los dogmas de fe.

2.4. “INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO”.

Diógenes era de Sínope, hijo de Hicesio, un banquero. Cuenta Diocles que se exilió, porque su padre, que tenía a su cargo la banca estatal, falsificó la moneda. Eubúlides, en su Acerca de Diógenes, dice que el propio Diógenes lo hizo y marchó al destierro con su padre. Y no sólo éste, porque él mismo confiesa en el Pórdalo que había alterado la acuñación de moneda. Algunos cuentan que, nombrado inspector, se dejó persuadir por los operarios, y fue a Delfos o a Delos, patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente,¹⁴⁵ sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado. Otros cuentan que su padre le encargó la moneda y él la falsificó. Y mientras aquel fue apresado y murió, él escapó y marchó a Delfos, donde preguntó no si había de falsificar moneda, sino qué podía hacer para hacerse muy famoso, y allí recibió ese oráculo.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. VI, 20-21.

En la presentación que se hizo anteriormente de los principales representantes del cinismo antiguo, se hizo referencia a esta anécdota biográfica de Diógenes, en la que se narra cómo éste tuvo que abandonar su patria natal, Sínope, por ser condenado al destierro tras falsificar moneda antes o después de haber acudido al oráculo de Delfos. Este episodio supuso la llegada de Diógenes a Atenas, así como el origen y la ocasión de su ejercicio filosófico.

*A uno que le echaba en cara su exilio, le dijo: “Pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar”.*¹⁴⁶

En la expresión griega “invalidar la moneda en curso” (*paracharáttein tò nómisma*) observamos que el término “moneda” (*nómisna*) tiene la misma raíz que “ley” (*nomos*), ya que en un principio la acuñación de moneda tuvo un significado más político que económico, simbolizando para una ciudad su independencia política. Sólo más tarde cobró un papel preponderantemente económico con el desarrollo fiscal del Estado. Pero en su origen, la acuñación de moneda tuvo un significado similar al de la promulgación de leyes.

*Acuñar moneda representaba la proclamación orgullosa de la independencia política de una ciudad. Respondía, por tanto, a la misma tendencia de consolidación de los valores comunitarios por la que las leyes se habían puesto por escrito y habían pasado a ser patrimonio común.*¹⁴⁷

El delito económico de “invalidar la moneda en curso” iba a convertirse, figuradamente y en un sentido moral, en la principal divisa de la filosofía de Diógenes, encaminada a transmutar los valores vigentes. De tal modo que este lema, más allá del sentido meramente económico, se convirtió en una proclama destinada a subvertir los

¹⁴⁵ *tò politikón nómisna*: “la valoración política”, lo aceptado políticamente como valor y norma. La nota es de García Gual, C. *La secta del perro*. loc.cit. p. 103.

¹⁴⁶ Diógenes Laercio. VI, 49.

¹⁴⁷ Gómez Espelosín, F.J. *op.cit.* p.123.

valores y usos sociales de circulación corriente en la Atenas del siglo IV a.C. En el fondo de esta transvaloración moral se recoge una polémica del siglo anterior concerniente al origen de la ley: la controversia entre ley natural (*physis*) y ley convencional (*nomos*).

En el siglo V a.C. la mayor parte de la sofística había defendido el origen convencional de la ley, en base al criterio etnográfico de la diversidad de usos y costumbres entre los distintos pueblos. Amparándose en esta diversidad cultural sobre la que no cabían criterios valorativos externos, eran partidarios de un total relativismo moral. El mismo argumento etnográfico y de observación de la disparidad de hábitos le sirve a Diógenes para dar una interpretación totalmente opuesta. Si para los sofistas la diversidad de costumbres significaba que tan válidas eran unas leyes como otras, para los cínicos significa que tan absurdas son unas como otras y, siendo las leyes civiles meras convenciones, habrá que seguir únicamente aquella ley que no lo es: la ley natural.¹⁴⁸

*Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad.*¹⁴⁹

Es en este sentido de sustitución de la ley convencional (*nomos*) por ley natural (*physis*) en el que hay que entender el lema “invalidar la moneda en curso”, que en su apelación a lo natural viene a integrarse coherentemente con los otros dos grandes principios de la doctrina cínica: el cosmopolitismo y la vida conforme a la naturaleza.

Este principio de invalidación manifiesta la postura a contrapelo que el cínico adopta respecto al resto de la sociedad, llevando al extremo sus deformidades y contradicciones, para así hacerlas más visibles dentro del papel de “médico social”, tan común durante el Helenismo. Aunque, por otra parte, Diógenes no hace sino continuar la tradición socrática de presentarse a sí mismo como “piedra de toque” (*básanos*) sobre la que calibrar la autenticidad de los valores.¹⁵⁰ Es esta postura heterodoxa la que le lleva, en otro acto de invalidación, a satisfacer sus necesidades “privadas” en lugares públicos con la mayor desvergüenza.

Conforme a la proclama que estamos analizando, encontramos en el anecdotario cínico diversos pasajes moralizantes que hacen referencia a la degeneración moral, derivada de la persecución de riquezas, así como a distorsiones en el uso común del dinero, *la metrópoli de todos los males*,¹⁵¹ según Diógenes:

¹⁴⁸ Sin embargo, algunos sofistas también defendieron la ley natural con fines bien diversos: mientras Calicles lo utilizó para justificar en el orden social la ley del más fuerte, otros como Hippias y Antifonte, de una manera similar a los cínicos, trataron de demostrar la unidad del género humano en base a una única naturaleza común.

¹⁴⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 72.

¹⁵⁰ El *básanos* era una piedra de color negro que en Grecia se utilizaba para comprobar la autenticidad del oro observando el color de la marca que el metal dejaba sobre la piedra.

¹⁵¹ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 50.

*Decía que las cosas de mucho valor se compran por nada y viceversa: Pues una estatua se vende por tres mil dracmas y un cuartillo de harina por dos monedas de cobre.*¹⁵²

Vemos cómo Diógenes en su revisión de las necesidades humanas (y en concordancia con el proverbio machadiano de que *todo necio confunde valor y precio*) critica la confusión valorativa de las gentes que descuidan como algo nimio aquello que realmente satisface sus necesidades más perentorias, como el alimento, mientras que se afanan alocadamente en una carrera de ostentación adquiriendo objetos lujosos sin ninguna utilidad práctica.¹⁵³

La misma denuncia se produce al comparar cuánto es el cuidado que se pone en examinar un objeto de nueva adquisición, mientras se descuida el examen de aquellas personas con las que se trata:

*Decía extrañarse de que, al comprar una jarra o una bandeja, probáramos su metal haciéndolas sonar, pero en un hombre nos contentamos con su aspecto.*¹⁵⁴

Igualmente advertía de los peligros de la excesiva ostentación y acumulación de riquezas:

*Como le preguntaron una vez que por qué es pálido el oro, contestó: “Porque son muchos los que conspiran contra él.”*¹⁵⁵

Frente a esta postura, el sabio, autosuficiente en su desposesión, portando sólo aquello que pueda sobrevivir a un naufragio (como afirmaba Antístenes, y como Diógenes y Crates demostraron) nada ha de temer ante la pérdida y la conspiración.

Quizá donde la invalidación literal de moneda estaría más presente en el ideario cínico sería en la desaparecida *República* escrita por Diógenes, parodia de la platónica, donde burlonamente el filósofo cínico propondría como moneda para su ciudad ideal los astrágalos de las vacas con los que los niños jugaban a las tabas, perdiendo así el dinero su poder de corrupción y dominación social en favor de un uso exclusivamente lúdico. Pero la crítica no queda reducida solamente al aspecto monetario y a las perversiones sociales derivadas de él, sino que abarcan todo tipo de comportamiento convencional alejado de la ley natural. Uno de ellos es la esclavitud, práctica común en el mundo griego que Diógenes tuvo que sufrir en sus propias carnes y que volteó en su esencia al ser exhibido para su venta pública en la palestra:

*Cuenta Menipo en su Venta de Diógenes que, cogido prisionero y siendo vendido como esclavo, le preguntaron qué sabía hacer. Respondió: “Gobernar hombres”. Y dijo al pregonero: “Pregona si alguien quiere comprarse un amo”.*¹⁵⁶

¹⁵² Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 35.

¹⁵³ Hay quien como Pablo Oyarzun en *El dedo de Diógenes* ha interpretado esta anécdota del cuartillo de harina y la estatua de bronce en base a la distinción marxista entre “valor de uso” y “valor de cambio”.

¹⁵⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 30.

¹⁵⁵ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 51.

¹⁵⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 29.

La estrategia de Diógenes es presentar públicamente la otra cara de lo convencional para mostrar su rostro absurdo, desenmascarando así la confusión e inversión de valores imperante en la sociedad. Lo hace también, en un sentido lingüístico (ya que el lenguaje es convencional) en un esfuerzo por renombrar las cosas para que las nuevas designaciones se adecuen mejor a la realidad que representan:

Al contemplar una vez a los hierométones de un templo llevar detenido a uno de los sacristanes que había robado un copón, exclamó: “Los grandes ladrones han apresado al pequeño”.¹⁵⁷

La invalidación de moneda llegaba al plano religioso mediante un afán desacralizador que desnudaba el templo consagrado al mayor de los dioses, despojándolo de todo su ornato cultural sacro, para reducirlo, en su dimensión más prosaica, a una estructura arquitectónica arquitrabada apta para guarecerse, como podía serlo cualquier cobertizo. Todo ello aderezado con la irreverente ironía de Diógenes, ufanándose de tan sublime morada:

En ocasiones decía, señalando el Pórtico de Zeus y la avenida de los desfiles, que los atenienses los habían decorado para que él viviera allí.¹⁵⁸

Otra de las vertientes cínicas de la “invalidación de moneda” tuvo lugar en el ámbito literario. Varios de sus representantes, como Diógenes, Crates y sobre todo, Menipo de Gádara parodiaron con éxito muchas obras literarias serias abriendo una veta inagotable, de la que beberá, como veremos posteriormente, la mejor literatura satírica europea. Pero la acción de renombrar la realidad en Diógenes está más presente en la calle que en sus escritos. Vemos cómo responde al insulto de “perro” con el que le motejan sus contemporáneos:

Mientras comía en el ágora, los que le rodeaban le gritaban repetidamente: “¡Perro!”. Contestó: “¡Perros sois vosotros que me rondáis cuando como!”.¹⁵⁹

En la misma línea de crítica de la confusión de valores existente está la extrañeza de que se descuide aquello en lo que se puede actuar en la propia vida, mientras se muestra un desmesurado interés hacia los asuntos ajenos o hacia aquella parte de los propios en la que no se puede intervenir:

Admiraba a los eruditos que investigaban las desventuras de Odiseo, mientras ignoraban las suyas propias. Y también a los músicos, que afinaban las cuerdas de la lira, y tenían desafinados los impulsos del alma. Se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus asuntos cotidianos. De que los oradores dijeran preocuparse de las cosas justas y no las practicasen jamás. Y, en fin, de que los avaros hicieran reproches al dinero y lo adoraran.¹⁶⁰

En definitiva, como se puede apreciar, no hay nada más alejado de la moderna concepción de cinismo que esta denuncia de las distorsiones sociales, provocadas, en

¹⁵⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 45.

¹⁵⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 22.

¹⁵⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 61.

¹⁶⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 27-28.

gran medida, por una falta de correspondencia entre los valores proclamados y su ejecución práctica.

Una vez vistos los tres grandes lemas de contenido del cinismo (vida conforme a la naturaleza, cosmopolitismo e invalidación de la moneda en curso) veremos cómo estos tres grandes principios encuentran una coherente correspondencia con su ejecución práctica, cimentada en tres pilares formales: la utilización libre de la palabra (*parresía*), y el uso de la entidad natural más propia, el cuerpo, en dos vertientes; como naturaleza a entrenar para el aprendizaje de hábitos virtuosos (*askesis*), y como instrumento pedagógico para la enseñanza filosófica (*pantomima*).

2.5. PANTOMIMA.

Como se habrá podido advertir el contenido de la filosofía cínica nos ha llegado, fundamentalmente, en forma de anécdotas, apoyadas más en acciones significativas con un importante contenido teatral, que en discursos filosóficos al uso. Este tipo de pedagogía, basado en la acción o en la exhibición pública, que tanto nos recuerda a los *happenings* y *performances* de nuestros días es lo que conocemos con el nombre de *pantomima*.

La *pantomima* va a ser un vehículo perfecto para la tarea de invalidación moral que persigue el cinismo, ya que en la representación, más que en el discurso ordinario, se pueden exagerar las deformidades sociales hasta llevarlas al ridículo, a modo de una farsa carnavalesca que trata de sustituir los valores vigentes por unos mejores principios, entre los cuales, la risa juega un papel importante. Además, por su impacto visual y por la importancia educativa del teatro en la cultura griega, estas chanzas estaban destinadas a cualquier tipo de recepción fuera de la indiferencia, ya fuese a través del escándalo o de su recepción exitosa. Diógenes definía del siguiente modo su modelo pedagógico:

*Decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado.*¹⁶¹

Este tipo de pedagogía, cuyo objetivo es el de invalidar los falsos valores convencionales (*nomos*) para sustituirlos por valores en conformidad con la naturaleza (*physis*), utiliza como instrumento argumentativo aquella entidad natural más cercana a cada uno: el propio cuerpo. Lo que hace Diógenes es contraponer la veracidad natural de su propio cuerpo y de sus necesidades frente a la convencionalidad de los actos sociales. Este es el significado que tiene, por ejemplo, la masturbación pública del filósofo.¹⁶²

Se puede apreciar con claridad la importancia de la retórica corporal en el cinismo acudiendo a un ejemplo de la adhesión de un miembro nuevo, Metrocles, a la escuela, convencido precisamente, a través de una “argumentación” somática. Allí donde no logran persuadir las razones del discurso llega la claridad retórica ejemplar del cuerpo:

Metrocles de Maronea, hermano de Hiparquia, fue primero alumno de Teofrasto el peripatético, y se hizo tan refinado que, como una vez en medio de un ejercicio de lectura en la escuela se le escapó un pedo, se había encerrado en su casa

¹⁶¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 35.

¹⁶² *Pero el topos más importante, tanto ideológica como retóricamente, y ello constituye materia de debate, es el cuerpo de Diógenes, que continuamente le enfrenta con la sociedad, como en su defensa de la masturbación, en su proclamado ascetismo y en sus anécdotas relativas a comer pasteles y beber en una taberna... Así el cuerpo no es una simple herramienta para atacar a los enemigos o para sorprender al público –aunque sirva para esos dos propósitos eminentemente retóricos–; es también una fuente de autoridad cínica, su garantía de compromiso con la parrhesía. Lo usa como la expresión visible de su ejecución del control social, de su inmunidad a la doxa u opinión pública: confiere a su conducta la sanción de la naturaleza.* Bracht Branham, R. “Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo”. En Bracht Branham, R. Y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.) *op.cit.* pp.135-136.

*abatido por la desesperación, con la intención de dejarse morir de desánimo. Al enterarse Crates, llamado para socorrerle, acudió a su casa, después de hartarse a propósito de lentejas, y trataba de persuadirle con sus razonamientos de que no había hecho nada feo; pues habría sido un milagro impedir la salida de los gases de acuerdo con el proceso natural. Al fin, echándose unos pedos, le convenció, aportando el consuelo con la similitud de las acciones. Desde entonces siguió sus enseñanzas y se hizo un hombre cabal en filosofía.*¹⁶³

Frente a la ambigüedad del discurso, la comunicación no verbal ofrece pocas dudas. La retórica corporal siempre tiene presente el contexto de su expresión, y es en contraste con él donde tiene lugar el efecto clave para su eficacia expresiva: el humor. Este enfrentamiento de la acción corpórea (*physis*) con el contexto social (*nomos*) en el que se ejecuta es clave en el propósito de transvaloración cínica. Si el espectáculo es connatural a la sociedad urbana, el cínico devuelve a ésta el espectáculo de forma naturalizada, actuando a contrapelo de lo que se supone un comportamiento comúnmente aceptado. Así lo admite el propio Diógenes:

*Entraba al teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: “Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida”.*¹⁶⁴

Recuérdese la importancia del teatro en la educación griega; el hecho de acudir allí cuando los demás salen no significa otra cosa sino el rechazo de la *paideia* convencional, que él propone sustituir. Consecuencia de ello es que Diógenes lleve a cabo sus “representaciones” en plena calle, como un “actor adaptable”, a la espera de cualquier circunstancia que le permita mostrar la confusión de valores imperante en la sociedad en la que vive.

*Como no se le acercaba nadie al pronunciar un discurso serio, se puso a tararear. Al congregarse la gente a su alrededor, les echó en cara que acudían a los charlatanes de feria, pero iban lentos a los asuntos serios.*¹⁶⁵

En ocasiones juega con la convencionalidad del lenguaje, y la utiliza en su aplicación al lenguaje corporal, para contrastar la inocencia natural del cuerpo frente a la arbitrariedad significativa que se concede a un gesto; y para subrayar la difusa frontera que la sociedad traza entre cordura y locura, ya que ésta consistiría (aplicando una observación muy foucaultiana) únicamente en el desconocimiento, real o fingido, de una significación arbitraria:

*Decía que la mayoría estaban locos por un dedo de margen. En efecto, si uno se pasea extendiendo el dedo del medio, cualquiera opinará que está chalado, pero si extiende el índice ya no le considerarán así.*¹⁶⁶

Diógenes, deambulando por las calles de Atenas y Corinto trata de buscar “un hombre”, lo cual equivale a decir que busca un ser humano que viva conforme a la

¹⁶³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 94.

¹⁶⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 64.

¹⁶⁵ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 27.

¹⁶⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 35.

naturaleza.¹⁶⁷ Su pantomima más conocida al respecto es aquella que refiere su búsqueda, una vez más a contrapelo, a plena luz del día con un candil encendido.

*Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: “Busco un hombre”.*¹⁶⁸

Esta búsqueda no es sino una indagación acerca del lugar del ser humano en la naturaleza y la dificultad de su hallazgo. La necesidad de recurrir a la linterna para ello se debe al extravío del ser humano dentro del conjunto de valores sociales que le han alejado de su genuina naturaleza.

*La búsqueda del hombre es la pregunta por el lugar del hombre, la búsqueda con la lámpara es la declaración de su ser fuera de lugar.*¹⁶⁹

Pero donde realmente puede apreciarse con más claridad el alcance filosófico de la pantomima diogeniana es en su crítica a la metafísica, y más concretamente en su enfrentamiento constante con Platón. Allí donde Platón habla de la Idea Diógenes opone la existencia; donde Platón diserta sobre el alma, el cínico opone la materialidad corporal. Veamos algunos ejemplos de esta batalla filosófica:

*También otra vez que estaba comiendo higos secos se topó con Platón y le dijo: “Puedes participar”. Cuando éste tomó algunos y se los comía, exclamó: “Participar dije, no zampártelos”.*¹⁷⁰

El sentido de la crítica está meridianamente claro: puesto que para Platón los objetos del mundo sensible son meramente participaciones de su modelo en el mundo de las ideas, siendo éstas más reales que los objetos físicos, ante una necesidad como el hambre tendría que bastarle el alimentarse con la idea de higo más que con higos reales. En esta línea de demolición de toda especulación metafísica, Diógenes refuta sencillamente la aporía de “Aquiles y la tortuga”, formulada por Zenón de Elea, en la que se negaba la posibilidad del movimiento:

*De igual modo contra el que decía que el movimiento no existe, se levantó y se echó a andar.*¹⁷¹

Sin embargo, el más sonado enfrentamiento entre los dos filósofos se produjo en el interior de la Academia, donde Platón dio una célebre definición del ser humano que Diógenes, al modo de un alumno avisado y díscolo, echó por tierra exhibiendo un cuerpo que respondía literalmente a las características de la definición:

*Platón dio su definición de que “el hombre es un bípedo implume” y obtuvo aplausos. Él desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: “Aquí está el hombre de Platón”. Desde entonces a esa definición se agregó “y de uñas planas”.*¹⁷²

¹⁶⁷ Es un tópico en el anecdotario de Diógenes el que el filósofo busque hombres y no los encuentre. Como muestra consúltese Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 27,32,33,40,41,60.

¹⁶⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 41. Sobre una interpretación “ilustrada” en relación con esta anécdota, así como a su influencia en el pensamiento de Nietzsche, remito al lector a la tercera parte del trabajo

¹⁶⁹ Oyarzun, P. *El dedo de Diógenes*. Ed. Dolmen. Santiago de Chile. 1996. p.345.

¹⁷⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 25.

¹⁷¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 39.

¹⁷² Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 40.

Una vez más el cuerpo sirve para limpiar toda la ontología metafísica. Si siglos más tarde será Ockham quien le “afeite las barbas a Platón”, en su tiempo es Diógenes quien, en otra apelación a la sencillez y a la sensatez, despluma los artificios de la ontología platónica, ofreciendo la desnudez de la verdad en el cuerpo concreto de un gallo. Tampoco la agregación posterior sobre las uñas planas resistiría una refutación del mismo estilo. Diógenes enseña a Platón que ni la materialidad, ni el factor existencial de lo definido pueden encerrarse en una definición abstracta.

El enfrentamiento entre ambos distó de ceñirse a un plano epistemológico, o estrictamente filosófico, y pasó al terreno personal. Platón, miembro de una familia aristocrática ateniense, no podía sino repudiar las ingeniosas ocurrencias de un filósofo exiliado que vivía como un vagabundo, y que hacía una defensa a ultranza de la pertenencia de lo humano dentro del mundo animal. A Diógenes, por su parte, no le quedaba sino burlarse de la ontología metafísica platónica, así como de sus ingenuos intentos por llevar su programa político a la Siracusa del tirano Dionisio:

*Algunos le adjudican también la anécdota de que Platón, al verle lavar unas lechugas, se le acercó y en voz baja le dijo: “Si adularas a Dionisio, no lavarías lechugas”. Y él respondió igualmente en voz baja: “Y si tú lavaras lechugas no adularías a Dionisio”.*¹⁷³

La respuesta es significativa acerca de la postura vital del cínico, para quien la filosofía es un asunto práctico sobre cómo vivir, que concierne también a los asuntos más cotidianos y prosaicos de la existencia. Si lavar lechugas ayuda a la consecución de los ideales de libertad y autarquía proclamados teóricamente, entonces puede ser también una actividad filosófica, por mucho que a Platón tales tareas le parezcan indignas de un filósofo. Por tales modos de actuación, Platón llegó a tachar de loco a Diógenes:

*Cuando a Platón le preguntaron: “¿Qué te parece Diógenes?”, respondió: “Un Sócrates enloquecido”.*¹⁷⁴

Platón considera a Diógenes como un “Sócrates enloquecido” porque quizá considere que el cínico ha llevado demasiado lejos la ironía socrática, empleando una argumentación pantomímica que exhibe el cuerpo con total impudicia como la posesión más genuina del ser humano, en tanto ser natural, y lo utiliza como un eficaz instrumento pedagógico, de acuerdo con el principio cínico de que la virtud es más bien una cuestión de actos que de palabras. Pero si Diógenes es “Sócrates enloquecido”, Sócrates bien podría ser “Diógenes sensato”, con lo que, en este aparente desprecio hacia el cínico quizá pueda entreverse también una concesión, si no a las formas, sí al contenido del cinismo (descendiente, no lo olvidemos, del mismo maestro que Platón) o una inconsciente aceptación de que es él mismo, el propio Platón, quien se ha desviado de la línea iniciada por Sócrates. Sea como fuere, resulta significativo que sea el loco quien tenga que corregir a Platón por su ontología esquizofrénica, en la que niega la realidad de este mundo en favor de otro que él mismo ha creado.

¹⁷³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 58.

¹⁷⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 54.

Incluso podría señalarse una interesante contraposición ético-política entre Diógenes y Platón en base a la utilización que ambos hacen de la figura del perro. Mientras que Diógenes imita a un perro “mil razas”, vagabundo y libre, desvergonzado y anárquico, Platón lo utiliza como símbolo de los guardianes guerreros, que deben obedecer ciegamente los dictados de los gobernantes en su ciudad ideal, a la vez que son fieros con los enemigos¹⁷⁵. Por otra parte Platón también utiliza la metáfora de la crianza de perros con “pedigrí” aplicada a su proyecto eugenésico dentro de una sociedad de castas.¹⁷⁶

Veamos cómo esta batalla contra Platón en el ámbito ontológico, epistemológico y ético, tiene su correlato político en el encuentro entre dos figuras antitéticas, Diógenes y Alejandro, que servirá como oportunidad para el análisis de otro de los principales principios formales del cinismo: la *parresía*.

¹⁷⁵ Ver *República*, 376b.

¹⁷⁶ Pero, ¿cuáles serán (los matrimonios) más ventajosos? A ti te toca decirlo, Glaucón. Veo que en tu casa crías perros de caza y aves de presa en gran número. ¿Te has fijado qué se hace cuando se los quiere aparear para tener hijos de ellos? Platón. *República*. 459b. Espasa Calpe. Madrid.1990. p.158.

2.6. PARRESÍA.

Al preguntarle qué es lo más hermoso entre los hombres, contestó: “la sinceridad”.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. VI, 69.

Esta respuesta de Diógenes, valorando la sinceridad como la cualidad más hermosa del mundo, da una idea de cómo el cinismo antiguo estaba en las antípodas de las connotaciones contemporáneas del término “cinismo”, asociadas comúnmente a una falta de adecuación entre el predicamento de unos valores y su cumplimiento. Se comentó anteriormente que la adecuación entre teoría y praxis era una de las características comunes a todas las escuelas helenísticas, y por tanto también al cinismo. Cuánto más en esta escuela que, como queda reflejado en la cita que encabeza este capítulo, hizo de la defensa de la libertad de expresión pública (*parresía*)¹⁷⁷ una de las señas de identidad de su modo de filosofar y mostró siempre desinterés por la mayoritaria opinión ajena, además de reiterar su más absoluto desprecio por los aduladores.

*Preguntado (Diógenes) sobre cual de las bestias muerde más dañina, respondió: “De las salvajes, el sicofante; de las domésticas el adulador”.*¹⁷⁸

Parece que la concepción peyorativa del término cinismo que hoy impera en nuestro vocabulario obedece a un ejercicio secular de desprestigio, orquestado principalmente por el cristianismo, con el fin de estigmatizar a esta escuela filosófica anatemizada por su impudor sexual y por su oposición permanente a los poderes establecidos. Veamos, pues, en que consiste el ejercicio de la *parresía* en el cinismo antiguo.

El término *parresía* puede traducirse al castellano como “libertad de expresión”, “sinceridad” o “franqueza.”¹⁷⁹ Etimológicamente proviene de los vocablos *pan* (todo) y *rhema* (lo que se dice), con lo que su traducción literal sería “decirlo todo”. Así, la persona que ejercita la *parresía* es el *parresiastes*, es decir, “aquel que lo dice todo”. Veamos las principales características de este modo de expresión:

- *No es una verdad de facto. El que habla no dice algo que pueda constatarse como un estado de cosas “real”, sino lo que piensa. Es la verdad concebida como autenticidad.*
- *En el decir verdad el parresiastés tiene que correr un riesgo ante su interlocutor, que ocupa un rango superior.*

¹⁷⁷ Esta defensa de la libertad de expresión pública puede interpretarse también como una apología democrática. Pese a que en algunos pasajes Diógenes manifestase cierto aprecio por el duro ascetismo espartano es indudable que otros aspectos de la vida espartana eran totalmente contrarios a la filosofía cínica, como el salvaje esclavismo de los ilotas, la aniquilación del individuo por el estado, o el absoluto desprecio al extranjero. De hecho Diógenes llega a manifestarse abiertamente, quizás influido por Antístenes, a favor del modo de vida democrático, a pesar de que no pudiese participar en él por su condición de extranjero: *Acerca de la ley decía que sin ella no es posible la vida democrática; y que sin una ciudad democrática no hay ningún beneficio del ser civilizado*. Diógenes Laercio. *op.cit.* VI,72.

¹⁷⁸ Diógenes Laercio. *Op.cit.* VI, 51.

¹⁷⁹ Para un posible interés en la mayor o menor adecuación de las traducciones, la traducción más común al inglés es la de “*free speech*” y al francés la de “*franc parler*”.

- *La parresía implica el coraje de decir la verdad y de escucharla también, pero sobre todo de parte del que habla.*¹⁸⁰

De tal modo que la *parresía* no consiste únicamente en decir la verdad, sino en decirla en un contexto de riesgo. Tiene que darse en una situación de asimetría en la que el hablante se encuentra siempre en una posición de inferioridad frente a su interlocutor. Así, al elemento de la sinceridad hay que añadir el del coraje, necesario para decir la verdad en una situación de riesgo.

*La parresía es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación donde el que habla o quien confiesa está en una posición de inferioridad con respecto a su interlocutor. El parresiasta tiene siempre menos poder que aquel a quien le habla. La parresía viene de “abajo”, por decirlo así, y se dirige hacia “arriba”. Es por eso que en la antigua Grecia no se diría que un maestro o un padre que critique a un niño usaran la parresía. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un alumno critica a su maestro, entonces tales hablantes pueden estar usando la parresía.*¹⁸¹

Precisamente, el máximo exponente de esta mezcla de sinceridad y coraje en la que consiste la *parresía* lo encontramos en la archiconocida anécdota de la visita de Alejandro Magno al tonel de Diógenes. Existen varias versiones sobre este episodio en el anecdotario de Laercio:

*Cuando tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”. Y él contestó: “No me hagas sombra”.*¹⁸²

*Dice también (Hecateo) que Alejandro había dicho que de no ser Alejandro, habría querido ser Diógenes.*¹⁸³

*Acudió una vez Alejandro hasta él y le dijo: “Yo soy Alejandro el gran rey”. Repuso: “Y yo Diógenes el perro”. Al preguntarle por qué se llamaba “perro”, dijo: “Por que muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan, y muerdo a los malvados”.*¹⁸⁴

*A Alejandro que erguido ante él, le preguntó: “¿No me temes?”, le dijo: “¿Por qué? ¿Eres un bien o un mal? Como él respondió: “Un bien”, dijo: ¿Pues quién teme a un bien?”.*¹⁸⁵

Según otra versión recogida por Laercio este encuentro entre el soberano y el filósofo se había producido también una generación atrás con Filipo II, padre de Alejandro Magno:

¹⁸⁰ Cabrera, M. “El último Sócrates de Foucault”, incluido en Abraham, T. *El último Foucault*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003. p.25.

¹⁸¹ Foucault, M. *Coraje y verdad*, incluido en Abraham, T. *El último Foucault*. op.cit. pp. 270-271.

¹⁸² Diógenes Laercio. op.cit. VI, 38.

¹⁸³ Diógenes Laercio. op.cit. VI, 32.

¹⁸⁴ Diógenes Laercio. op.cit. VI, 60.

¹⁸⁵ Diógenes Laercio. op.cit. VI, 68.

*Cuenta Dionisio el estoico que, apresado tras la batalla de Queronea, fue conducido a presencia de Filipo. Entonces le preguntó éste quién era, y contestó: “Un observador de tu ambición insaciable”.*¹⁸⁶

Resultante de esta variedad de anécdotas podemos narrar sucintamente el episodio de la visita de Alejandro a Diógenes del modo siguiente: Alejandro picado por la curiosidad ante la fama de Diógenes decide ir a visitarle a su tonel y, en su condición de emperador, concederle un deseo, ya que desde su posición de poder puede conseguir prácticamente cualquier cosa. Una vez presentado y expuesto el motivo de su visita ante Diógenes, éste le responde que su deseo es que se aparte, porque le está quitando la luz del sol del que estaba disfrutando. Admirado ante tal atrevimiento Alejandro respondió que si no fuese Alejandro le gustaría ser Diógenes.

Se aprecia cómo el episodio responde a las características necesarias para el ejercicio de la *parresía*: sinceridad y una situación de riesgo (la respuesta de Alejandro podría haber sido la ejecución de Diógenes) derivada de la posición de poder asimétrica (un filósofo-vagabundo y un emperador) entre los dos interlocutores.

Michel Foucault presenta la estructura del episodio como una inversión de roles en tres sentidos, siguiendo las siguientes líneas de análisis¹⁸⁷:

- La diferencia entre el uso de la *parresía* en Sócrates y en Diógenes. Mientras que en el diálogo socrático es el filósofo quien pregunta, y el interlocutor quien responde, en la visita de Alejandro a Diógenes, este orden se da a la inversa.
- Foucault advierte que en el siglo V a.C., dentro del marco de la democracia ateniense, el ámbito por excelencia para el uso de la *parresía* era el *ágora*; mientras que con la desaparición de la democracia en el siglo IV a.C. y la irrupción de gobiernos monárquicos, el espacio propio para la *parresía* fue la corte, en la que era el consejero quien desvelaba la verdad y asesoraba al soberano. Vemos cómo el encuentro entre Diógenes y Alejandro tiene lugar en plena calle.
- Tras el encuentro se produce una inversión respecto a la asimetría de poder que existía al comenzar el diálogo. Una vez concluido es el filósofo quien se encuentra en una posición de superioridad frente al emperador.

Así, es Alejandro quien acude a Diógenes y le pregunta a plena luz del día. Más allá de la posible falsedad histórica de la anécdota hay que rescatar su ejemplaridad sapiencial y, en un ejercicio imaginativo, podíamos preguntarnos si este traslado topográfico de la consulta al *parresiasta* desde la corte a la calle, se debía a que, quizá, Alejandro deseaba hacerse con los servicios de Diógenes como consejero. Pero más allá de estas conjeturas teóricas es pertinente analizar el contenido del diálogo para así calibrar el alcance del desafío lanzado por Diógenes hacia Alejandro. La anécdota presenta, en primer lugar, el arquetipo de la independencia del filósofo, y de la excelencia de la filosofía frente al poder político, pero no sólo eso, como apunta Sloterdijk:

¹⁸⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 43.

¹⁸⁷ Foucault, M. *Coraje y verdad en Abraham, T. op.cit.* pp.355 y ss.

*La respuesta de Diógenes no niega sólo el deseo de poder, sino también y sobre todo el poder del deseo.*¹⁸⁸

Además, la respuesta de Diógenes pidiendo a Alejandro que se aparte de la luz del sol tiene un significado más profundo del que puede parecer a simple vista, que tiene que ver con la relación que los dos personajes tienen en relación con el astro. Como es sabido, Alejandro, al llegar a Egipto, hace una visita oracular en la que recibió la revelación de que era hijo de Amón, divinidad solar equiparada con el Zeus griego dentro del sincretismo teológico de la época. Cuando Diógenes le pide a Alejandro que se aparte, le está diciendo que le deje disfrutar de la luz del sol verdadero, de la claridad natural, negando en primer lugar la ascendencia divina de Alejandro, y dejando entrever su bastardía, ya que si tampoco era hijo de Filipo, como se rumoreaba, tenía que serlo de otro hombre.

*El ordenar a Alejandro que salga del lugar para que la luz del sol pueda alcanzar a Diógenes es una afirmación de la relación directa y natural que el filósofo tiene con el sol, en contraste con la genealogía mítica donde el rey, como descendiente de un dios, se supone que personifica al sol.*¹⁸⁹

Dión de Prusa,¹⁹⁰ escritor latino del siglo I d.C., dedica íntegramente uno de sus *Discursos*, concretamente el cuarto, titulado *De la realeza*, al encuentro de Alejandro con Diógenes, en un diálogo ficticio en el que subraya en todo momento la superioridad final del filósofo respecto al emperador, y la inversión de estatus respecto al punto de partida del encuentro. El antagonismo de caracteres que propone Dión es palmario:

*Además, Alejandro, necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro ni por las riquezas juntas de los medos y los persas. Por eso, precisamente, Alejandro estaba herido en lo más vivo, por el pensamiento de que otro tuviese sobre él la ventaja de llevar semejante vida, tan fácil, tan retirada y tan exenta de disgustos, y cuyo renombre, además, no sería inferior al suyo propio.*¹⁹¹

En el proceso de invalidación de la figura de Alejandro, Diógenes va desmantelando uno por uno los atributos del héroe para desnudarlo del revestimiento mítico al que le tienen acostumbrado los aduladores e historiadores de su corte. El aspecto con el que le retrata Diógenes en el relato de Dión es mucho más prosaico, al cambiar el cristal épico por el satírico. Vemos en que queda uno de los rasgos más alabados de Alejandro, el de su valentía:

Tú al contrario, me parece que no solamente cuando paseas llevas armas, sino que las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un

¹⁸⁸ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.255.

¹⁸⁹ Foucault, M. *loc.cit.* p.351.

¹⁹⁰ Acerca de la influencia del cinismo en Dión de Prusa y en otros escritores del Imperio Romano, dedicaremos el capítulo 2.8 del presente trabajo.

¹⁹¹ Dión de Prusa. *Discursos (I-XI)*. Ed. Gredos. Madrid. 1988. IV. *De la realeza*. 9-11.

*hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.*¹⁹²

En definitiva, el diálogo consiste en una búsqueda de Alejandro de sí mismo, confundido por una turba de aduladores empeñados en entroncarlo con una genealogía mítica y dotarle de un destino sobrenatural. Finalmente, el poderoso ha de acudir a visitar al sabio para cumplir el precepto délfico de conocerse a sí mismo. En una inversión dialéctica de los papeles iniciales es el gobernante quien busca al *parresiasta*, porque éste, y sólo éste, se atreve a decirle la verdad, aún a riesgo de perder la vida por ello:

*Enfádate y salta contra estos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero di que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los otros hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.*¹⁹³

En un sentido similar decía Crates que *hay que filosofar hasta el momento en que los generales le parezcan a uno conductores de asnos.*¹⁹⁴ Pero pese al tremendo vapuleo al que es sometido el orgullo de Alejandro por parte de Diógenes, la tradición tiene un rasgo de benevolencia para con la figura del macedonio, reflejado en su respuesta de que si no fuese Alejandro le gustaría ser Diógenes. Porque uno de los criterios para medir la calidad de un gobernante era su capacidad de encajar las verdades que sus cortesanos les revelaban, y al menos Alejandro supo reconocer el valor del cínico.

Decíamos que la verdad en el cinismo lo es en el sentido de autenticidad, es decir, de una total ligazón entre lo expresado y su ejecución práctica, veamos cómo la expresión parresiástica encuentra su correspondencia en la acción mediante la *askesis*.

¹⁹² Dión de Prusa. *Discursos*. IV, 63-64.

¹⁹³ Dión de Prusa. *Discursos*. IV, 59.

¹⁹⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 92.

2.7. ASKESIS.

Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía dijo: “De no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar”.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. VI, 63.

Según Michel Foucault, la correspondencia de la *parresía* en un plano eminentemente individual, es decir, para uno mismo, se encuentra en la *askesis*. Con esta afirmación lo que el filósofo francés pretende mostrar, es que para tener el valor de decir la verdad a los demás, es necesario tener también el valor para practicar esa verdad, de llevar una conducta ejemplar de acuerdo con los principios predicados.

*Porque hay un desplazamiento de esa clase de juego parresiástico a otro juego de verdad que ahora consiste en tener el coraje suficiente para revelar la verdad sobre uno mismo.*¹⁹⁵

Es en esta ejecución práctica de los principios éticos proclamados teóricamente donde aparece otro de los grandes pilares de la filosofía cínica: la *askesis*. El término significa etimológicamente “entrenamiento”, y está tomado del vocabulario atlético griego. Acostumbrados, como estamos, a mirar el mundo con el prisma conceptual cristiano, las palabras “ascesis” o “ascetismo” nos pueden remitir a una renuncia al mundo o a un puritanismo propio de la vida monacal cristiana, pero nada más lejos de la realidad. La *askesis* cínica, como veremos, no supone una renuncia al mundo sino una presencia constante en él (recuérdese que el ámbito por excelencia en el que se manifestaba el cínico era la calle), ni tampoco un puritanismo moral, tal como hoy lo entendemos, como puede colegirse fácilmente de las copulaciones y masturbaciones públicas de los cínicos.

Por otra parte, la *askesis* responde a la ejecución racional y coherente de unos principios racionales. Una de las críticas que Martha Nussbaum hace a Foucault es que éste incluye la *askesis* dentro de un amplio conjunto de prácticas que denomina “tecnologías del yo” (*techniques de soi*), que estarían destinadas a la transformación del sujeto. Ahora bien, dentro de estas prácticas de transformación se incluirían también los ritos de iniciación de las religiones místicas, con un alto componente irracional. Por ello Nussbaum, acertadamente, defiende que la característica diferenciadora de la *askesis* en las escuelas helenísticas reside en su racionalidad.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Foucault, M. *Coraje y verdad*, en *op.cit.* p. 368.

¹⁹⁶ *Se trata del recurso que hace Michel Foucault a los pensadores helenísticos, en el tercer volumen de su Historia de la sexualidad, así como en diversas conferencias pronunciadas hacia el final de su vida, presentándolos como fuentes de la idea de que la filosofía es un conjunto de techniques de soi, prácticas para la formación de un cierto tipo de yo. No hay duda de que Foucault ha sacado a luz algo muy fundamental acerca de esos filósofos cuando subraya hasta qué punto no se dedican simplemente a impartir lecciones, sino también a ejecutar complejas prácticas de formación del propio yo. Pero eso es algo que los filósofos tienen en común con los movimientos religiosos y mágico-supersticiosos de diversa índole existentes en su ámbito cultural. Eran muchos los que proporcionaban una bión técnica, un “arte de vivir”. Lo que distingue la contribución de los filósofos es que éstos afirman que la filosofía, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad.* Nussbaum, M. *op.cit.* pp. 23-24.

Pero a su vez hay una característica distintiva del cinismo respecto al resto de las escuelas helenísticas, y es que, mientras las prácticas de éstas se basan, principalmente, en ejercicios de tipo intelectual (examen de conciencia, memorización de los actos de cada jornada, etc.), para luego llevar a cabo un determinado modo de conducta el cinismo añade al ejercicio intelectual también el ejercicio físico, razón por la cual la *askesis* cínica adquiere un significado mucho más literal en su acepción originaria de “entrenamiento”. Así Diógenes:

*Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición a favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si éstos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo.*¹⁹⁷

Mens sana in corpore sano, diríamos hoy. De lo que se trata es de adquirir unos hábitos virtuosos, cuyos efectos no harían sino reforzarse con la práctica. Los cínicos contrapusieron el esfuerzo (*ponos*) que valoraban como un camino para adquirir la virtud, frente al trabajo (*ergon*) al que consideraban un instrumento de alineación y dominación social; y el referente de personaje esforzado era por excelencia Heracles, quien liberaba el mundo de monstruos, como el cínico lo liberaba de juicios erróneos. La importancia del ejercicio físico en el cinismo queda atestiguada en una anécdota que refiere cómo Diógenes se dedicó a la educación de los hijos de un corintio llamado Jeníades, que había comprado al filósofo como esclavo:

*Cuenta Eubulo en su obra con el título La venta de Diógenes que éste enseñó a los hijos de Jeníades, además de otros conocimientos, a cabalgar, a disparar el arco y la honda, y lanzar la jabalina. Luego, en la palestra no le dejaba al maestro de gimnasia educarlos como atletas, sino en la medida conveniente para su buen color y sana disposición.*¹⁹⁸

De modo que Diógenes desprecia el deporte de competición, tan querido por los griegos en su diversidad de juegos (olímpicos, ístmicos, pitios, etc.) y recomienda el ejercicio únicamente como un adiestramiento que reporta, en primer lugar, una buena salud, y que concede a quien lo practica de una útil tolerancia al dolor para enfrentarse a circunstancias adversas.

*El concepto de “disciplina” (askēsis), tomado del vocabulario del atletismo, no lo usaban los cínicos en sentido meramente metafórico. La “disciplina” (askēsis) del filósofo, lo mismo que la del atleta, era algo muy concreto. La única diferencia consistía en el telos de ese entrenamiento: mientras que el atleta adiestraba su cuerpo con vistas a la victoria en el estadio, el cínico se formaba para fortificar su voluntad y asegurar su capacidad de resistencia.*¹⁹⁹

¹⁹⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 70.

¹⁹⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 30.

¹⁹⁹ García Gual, C. “Introducción” a Bracht Branham, R. Y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.42.

Nos encontramos así con la aparente paradoja de que un movimiento filosófico que decía perseguir una “vida conforme a la naturaleza” recomienda y necesita un tipo de adiestramiento o de educación para lograr tal objetivo. Pero la paradoja no es tal si observamos que detrás de la invitación al ejercicio, se tiene la certeza de que con la práctica de éste el individuo aprende a tolerar circunstancias adversas, y a alejarse de los placeres y comodidades que artificialmente introduce la civilización. Así, el entrenamiento físico actúa como una triaca contra el esfuerzo y el dolor, acostumbrándonos paulatinamente a ellos hasta llegar a un punto en el que su impacto queda atenuado en virtud de la resistencia física y mental que se ha adquirido mediante un ejercicio asiduo y prolongado. El objetivo final es el autodomínio (*enkrateia*) frente a las pasiones, que combate el estado de dejadez (*akrasia*) en el que caería el individuo en caso de no ejercitar su cuerpo y su voluntad. Según Diógenes:

*Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad. Y que incluso, el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos.*²⁰⁰

Quizá otra vez el filtro cristiano con el que estamos acostumbrados a mirar las cosas nos impida ver con claridad. En primer lugar, el cinismo no aboga por una abolición total de los placeres (recordemos que Diógenes afirmaba que los sabios también pueden comer pasteles y entrar en las tabernas) sino por un autodomínio (*enkrateia*) frente a ellos, con el fin de no sacrificar la propia libertad por ser esclavo de ellos. En segundo lugar, en el cinismo no se despreciaría, como en el cristianismo, el placer sexual, ya que es una necesidad natural cuya represión conlleva efectos mucho más negativos que su satisfacción (recuérdese cómo recurría Diógenes a la masturbación pública en tiempos de carestía). Lo único que se recomienda es un autodomínio o una dosificación del placer, porque la saciedad puede llevar a un embotamiento de la sensibilidad. Y en tercer lugar en el cinismo se habla de un desprecio gozoso de los placeres, no de un desprecio mortificante como en el cristianismo. Este desprecio gozoso sería igualmente un placer: el derivado de la posesión una condición física sana y vigorosa, y de una firme voluntad mental.

Dado el carácter público de la filosofía cínica, la práctica de la *askesis* había de desarrollarse en plena calle, y como se fundamentaba en buena parte en el ejercicio corporal, podemos hablar de una indisoluble ligazón entre este ejercicio corporal para la adquisición de la virtud, y del uso pedagógico del cuerpo a través de la pantomima. Veamos algunos ejemplos de ejercicios “ascéticos” en los filósofos cínicos. Así Diógenes:

*Durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores.*²⁰¹

²⁰⁰ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 71.

²⁰¹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 23.

El episodio recuerda a la extrema resistencia física atribuida a Sócrates, de quien se decía que soportaba sin problemas durante sus campañas militares el caminar descalzo sobre el hielo. El ejemplo es claro del método de la *askesis* cínica: provocar voluntariamente una situación extrema para acostumbrarse a sus rigores, para así estar preparado en caso de que, de forma fortuita, acaezca una adversidad. Pero no todos los ejercicios eran tan radicales en cuanto a resistencia física, pueden encontrarse otros que de un modo más irónico invitan a la sonrisa:

*Pedía limosna a una estatua. Al preguntarle que por qué lo hacía, contestó: “Me acostumbro a ser rechazado”.*²⁰²

Nada más útil para alguien que lleva una vida mendicante que acostumbrarse al rechazo cotidiano que va a tener que experimentar en la inmensa mayoría de las ocasiones en las que pida. Vemos otra vez cómo una situación forzada voluntariamente sirve para prevenir los efectos negativos de situaciones reales venideras. Con el mismo propósito preventivo encontramos a Crates, afamado por su fealdad, ejercitándose mientras recibía las burlas de los demás por su aspecto:

*Él era feo de aspecto y cuando hacía gimnasia se reían de él. Acostumbraba a decir entonces alzando sus brazos: “¡Ánimo, Crates!. Es por el bien de tus ojos y de todo tu cuerpo. A esos que se burlan, ya los verás, torturados por la enfermedad, felicitarte, mientras se hacen reproches a sí mismos por su negligencia”.*²⁰³

Pero en la *askesis* cínica no sólo se recomienda el ejercicio físico para una buena disposición mental, sino que la misma vida, metafóricamente, puede considerarse como una prueba de resistencia. Por ello la *askesis* no puede considerarse únicamente como un conjunto de ejercicios encaminados a procurar una vida buena, sino también como un fin en sí mismo, ya que en su propio ejercicio consistiría la vida buena. Matiz que ejemplifica Diógenes:

*A quienes le decían: “Eres viejo, descansa ya”, les contestó: “Si corriera la carrera de fondo, ¿debería descansar al acercarme al final, o más bien apretar más?”.*²⁰⁴

La vida es concebida como una carrera de fondo en la que hay que ejercitarse continuamente. Para estar preparado frente a cualquier eventualidad no hay descanso en la preparación del cínico, y en la vejez es necesario seguir ejercitándose puesto que aún no se ha alcanzado la línea de meta. Del mismo modo:

*Cuando le preguntaron qué era una desdicha en la vida, dijo: “Un viejo sin recursos”.*²⁰⁵

Podemos afirmar que la *askesis* cínica es un ejercicio de carácter preventivo ante los posibles avatares de la Fortuna y frente a la certidumbre de la llegada de la vejez y de la enfermedad. Se trata de atenuar el dolor de esos males mediante una preparación previa basada en la adquisición de fortaleza física y mental. Además, como se ha

²⁰² Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 49.

²⁰³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 92.

²⁰⁴ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 34.

²⁰⁵ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 51.

mencionado, la *askesis* no era solamente un medio para tales objetivos, sino que su práctica era considerada como algo virtuoso en sí mismo. Vemos, pues, que frente a otras escuelas en las que la virtud se alcanzaba al final de un largo proceso de aprendizaje, en el cinismo se adquiere mediante su propio ejercicio continuado. Tal vez por ello, el cinismo fuese catalogado como “un atajo hacia la virtud”, ya que ésta podía probarse en cualquier circunstancia adversa de la existencia.

La vía de la verdadera excelencia, de la independencia respecto del mundo entero, excelencia e independencia que puede conseguir todo aquel que se lo propone, consiste en no dejarse dominar por nada, por ningún contratiempo, ni por el hambre, la sed y el frío, ni por el dolor físico, la pobreza, la humillación o el destierro, sino ver en todo ello una mera ocasión para probar la propia fuerza moral y de voluntad, ocasión de endurecimiento (kartería), de “ascesis” en sentido corporal y anímico.²⁰⁶

La práctica ascética cínica se complementa así con los principios teóricos de autarquía y de vida conforme a la naturaleza, al restringir el deseo a lo meramente natural, y a aquello que depende de nosotros para su consecución. Es posible que en la decadente Atenas posclásica las prácticas cínicas chocaran con la *paideia* tradicional por su heterodoxia y por el escándalo que suscitaban, pero la recomendación de prepararse para un futuro menos halagüeño iba a cobrar una tremenda importancia, unos años después, con la descomposición de la polis y con las guerras que siguieron al desmembramiento del imperio macedónico:

El ideal de una existencia sin necesidades, que en tiempos de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los Diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas, y nadie estuvo ya seguro de que una buena mañana no se encontraría en el caso de tener que acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mofado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era todavía una paradoja, convirtiéndose ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial.²⁰⁷

²⁰⁶ Nestle, W. *Historia del espíritu griego*. Citado por García Gual, C. *La secta del perro*. p.25.

²⁰⁷ García Gual, C. *op.cit.* p.25.

2.8. LA PERVIVENCIA DEL CINISMO DURANTE EL IMPERIO ROMANO.

Pero la atracción de la ideología cínica era demasiado contagiosa para contenerla y controlarla, como vemos si consideramos cuán dispares eran las posiciones, tanto sociales como intelectuales, de quienes se interesaban seriamente por ella: Filón el Judío, los primeros cristianos, los aristócratas romanos, los satíricos, los sofistas griegos, los educadores y moralistas imperiales, los Padres de la Iglesia, un emperador piadoso y los pobres de la ciudad, tanto libres como esclavos.

M.-O. Goulet-Cazé. *Los cínicos*.²⁰⁸

La recepción del cinismo durante el Imperio Romano fue totalmente plurívoca, siendo igualmente admirado y denostado. Llamó la atención del pueblo hasta convertirse en un movimiento de masas, pero también fue utilizado con intereses diversos por varios filósofos como el sofista Dión de Prusa o el estoico Epicteto, quien trató de establecer un puente entre Sócrates y el estoicismo. Pero su influencia sobrepasó el ámbito filosófico para ejercer una profunda influencia en los grandes autores satíricos del Imperio como Petronio, Apuleyo y, sobre todo, Luciano de Samosata. Finalmente, en el ocaso imperial, atrajo la atención del emperador Juliano, en un intento desesperado por recuperar unas raíces culturales paganas que estaban desapareciendo con el triunfo del cristianismo. Curiosamente, algunos de los primeros apologistas cristianos habían emparentado a las principales figuras cínicas como ejemplos afines a la doctrina cristiana, produciéndose, por momentos, confusiones entre cinismo popular y cristianismo. En este período, además, se redacta la mayor compilación acerca de la vida de los filósofos cínicos que nos ha llegado a nuestros días, mediante el libro sexto de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. La presencia cínica en la cultura romana fue, pues, una cuestión sumamente compleja de la que sólo es posible abordar sucintamente, en unas pocas páginas sus directrices y sus receptores principales.

La actitud general de la cultura imperial romana respecto al cinismo oscilaba entre la aceptación y la repulsión, debido a que la desvergüenza cínica ofendía la *gravitas* y el sentido del pudor romano, y atacaba igualmente su sentido cívico. Pero, por otra parte, la fácil recepción de su doctrina, transmitida en breves anécdotas, contribuyó a su enseñanza y a su calado en las clases más populares. Sin embargo, esta recepción popular, distó en muchos casos de ser auténtica, siendo más bien una imitación de los rasgos exteriores del cinismo con el pretexto de practicar la mendicidad bajo el sayo “venerable” de un “filósofo”. No obstante, las vidas y anécdotas (*chreiai*) de los principales filósofos cínicos eran bien conocidas.²⁰⁹ Pero parece indudable que, al menos en el ámbito escolar, que procuraba transmitir unos valores aristocráticos, las anécdotas acerca de la vida de Diógenes eran utilizadas más como ejemplos a evitar, que como ejemplos a seguir. Parece ser que, pese al aprecio existente frente a algunas

²⁰⁸ loc.cit. p.30.

²⁰⁹ *Las chreiai constituían los sillares del edificio de la formación retórica. A disposición del profesor, y conservados en una serie de libros de texto y antologías había literalmente miles de dichos y anécdotas atribuidos o atribuibles a varios personajes antiguos como Sócrates, Isócrates y Menandro. Quizá el mayor número se adjudicaba a Diógenes. Henry Fischel estimaba que, en todas sus variantes, las chreiai acerca de Diógenes ascendían a más de un millar.* Krueger, D. “El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial” en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.). *Op.cit.* p.293.

virtudes cínicas como la frugalidad, el grueso de la aristocracia y de la intelectualidad romana fieles a su sentido del decoro denostaron el cinismo; a la par que triunfaba otra escuela surgida de él, el estoicismo, que recogiendo principios cínicos los depuraba intelectualmente y los despojaba de su obscenidad.

a) Demetrio.

Según Dudley, la influencia de la filosofía cínicamente era común en las provincias orientales del Imperio, y muy escasa en la parte occidental y en la propia Roma hasta la aparición de Demetrio, quien populariza el cinismo entre las élites romanas.

*Demetrio llevó su propaganda (cínicamente) a Roma, y despertó el interés de la nobleza romana, cuya influencia es de suma importancia en la literatura latina de este período.*²¹⁰

Así pues, podemos considerar a este personaje del siglo I d.C., como el primer gran pensador cínicamente de la época imperial. Las noticias sobre él son escasas. Sabemos que fue amigo de Séneca y que el filósofo cordobés refiere que durante el mandato de Calígula, éste ofreció a Demetrio doscientos mil sextercios con el objeto de corromperle, pero el cínicamente rechazó la suma.²¹¹ Participó en la “oposición filosófica” contra los reinados de Nerón y Vespasiano, pero sorprendentemente en el proceso acusatorio dirigido por el estoico Musonio Rufo, tomó la defensa de Ignatius Celer, el acusado de la maquinación que llevó al asesinato del estoico Barea Sorano en tiempos de Nerón. Demetrio, junto con otros filósofos cínicos y estoicos fue expulsado dos veces de Roma, una en tiempos de Nerón y otra en tiempos de Vespasiano. Suetonio refiere como este emperador calificó a Demetrio como “perro” por su actitud irreverente.²¹²

b) Dión de Prusa.

La primera figura filosófica-literaria de envergadura de la época imperial de la que poseemos abundante documentación sobre su interés por el cinismo fue Dión de Prusa (ca. 40-115). Dión, nacido en el seno de una aristocrática familia prusense en la provincia de Bitinia, fue uno de los más eminentes rétores de la Antigüedad, hasta el punto de que en el siglo IV fue apodado con el sobrenombre de Crisóstomo (“pico de oro”). Parece ser que entre los años 62 y 65 fue alumno del estoico Musonio Rufo, quien también fue maestro de Epicteto. A lo largo de su vida Dión entró en contacto con la aristocracia y la corte imperial romana, siendo amigo del emperador Tito. Sin embargo, la muerte de éste y la subida al trono de Domiciano cambió radicalmente su vida. Su amistad con Flavio Sabino, pariente de Domiciano, al que éste ejecuta, unido al decreto de expulsión de los filósofos ordenado por el nuevo emperador, le cuesta a Dión el destierro en el año 82, que se prolongará durante catorce años, hasta la llegada al poder de Nerva. En este período, Dión, tratando de ocultar su identidad, adopta un

²¹⁰ Dudley, D.R. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Georg Olms Hildesheim. Reinheim. 1967. p. 125.

²¹¹ Ver Séneca *De beneficiis*. VII, II.

²¹² *Cierto día halló sentado a su paso al cínicamente Demetrio, al que acababan de condenar los jueces; éste, en vez de levantarse a su presencia o de saludarle, empezó a ladrar injurias contra él; Vespasiano se contentó con llamarle perro.* Suetonio. *Los doce césares. (Tito Flavio Vespasiano, XIII)*. Obras maestras. Barcelona. 1986.

modo de vida cínico, se hace pobre y vagabundo viajando de ciudad en ciudad, y así el brillante orador aristócrata se ve obligado a realizar trabajos agrícolas y hortícolas para sobrevivir.

*Buscó Dión una identificación con Odiseo, con Sócrates, con Diógenes, como vagabundos y sabios rechazados por los poderes de este mundo, pero hacer de Dión un cínico cabal sería exagerado.*²¹³

Parece ser que Dión fue más bien un literato interesado por la filosofía estoica, cuyas fronteras con el cinismo eran aún difusas, que un cínico en sentido estricto. Esta afirmación está basada tanto en el estoicismo de su maestro Musonio Rufo, como en la concepción política del propio Dión, tan similar a la estoica, partidario del poder imperial regido por un monarca guiado por la providencia divina, perfil al que respondería Trajano, cuyo favor se ganó después del destierro.

Dentro de los *Discursos* de Dión encontramos una serie, probablemente compuesta en los años de destierro o en el período inmediatamente posterior, que tienen como protagonista a Diógenes. El cínico es utilizado como paradigma del sabio, bajo el cual se esconde el propio Dión para expresar sus opiniones. El primero de los “discursos diogénicos” es el cuarto de una serie titulada *De la realeza*; en él, como se analizó en el apartado dedicado a la *parresía*, Dión se ocupa del encuentro entre Diógenes y Alejandro, convertido ya en un tópico que refleja la superioridad del filósofo sobre el soberano. Detrás de la figura de Diógenes se oculta la del propio Dión, y tras la de Alejandro, tal vez Domiciano, o incluso Trajano, ante quien fue declamado el discurso.

Bajo el título de *Diógenes o de la tiranía*, se ocupa del examen de la vida conforme a la naturaleza del cínico, y de su imitación del modo de vida animal, en aras a la consecución de la felicidad mediante una vida carente de necesidades. El discurso comienza con la comparación de la costumbre de Diógenes de pasar los inviernos en Atenas y los veranos en Corinto, con las migraciones de algunos animales. Tras varias similitudes de la vida del cínico con el mundo animal, Dión continúa afirmando una vez más la superioridad y la libertad del filósofo frente al tirano, concluyendo con un elogio del vegetarianismo que ejemplificaría la autarquía cínica.

*Alimento suficiente me proporcionan las manzanas, el mijo, la cebada, las lentejas, las legumbres más modestas, las bellotas asadas a la brasa y el fruto del cornejo, con el que, según dice Homero, Circe obsequió a los compañeros de Odiseo, con el cual pueden subsistir hasta los más grandes animales.*²¹⁴

Diógenes o de la virtud fue compuesto, casi con toda seguridad, en la época del destierro de Dión. No en vano, el discurso comienza relatando el destierro de Diógenes de Sínope, y presenta al cínico bajo la función de “médico social”. Así Diógenes en su función terapéutica triunfaría sobre los vicios y sufrimientos, de los que Dión expone un catálogo a la manera de Heracles, limpiando el mundo de monstruos. Aquí se reproduce la analogía entre la filosofía y la medicina tan común durante el Helenismo.

²¹³ Dión de Prusa. *Discursos (I-XI)*. Gredos. Madrid. 1988. Tomado de la introducción de Gaspar Morocho Gayo. p.33.

²¹⁴ Dión de Prusa. *op.cit. Diógenes o de la tiranía*, 62. p.332.

*Como si fuera menos importante estar afectado por estas enfermedades del espíritu que por los otros males, o como si fuera más terrible para un hombre soportar el bazo inflamado o una muela picada, que un alma insensata, ignorante, cobarde, osada, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa y completamente arruinada.*²¹⁵

En la misma línea, tanto por la atribución de funciones terapéuticas hacia el cínico, como por la comparación de éste con Heracles, hay que situar el *Diógenes o discurso ístmico*. El discurso se desarrolla en el estadio donde se celebran los juegos ístmicos, y Dión contrapone las figuras agonísticas del atleta y del cínico, resaltando la superioridad de éste, ya que vence a rivales más peligrosos como el deseo o el placer. Diógenes se burla también de las gestas de los atletas contraponiéndolas a ejemplos de velocidad y de fuerza mucho mayores en los animales.

El ciclo “diogénico” se cierra con *Diógenes o de los esclavos* donde se desarrolla un diálogo entre Diógenes y un viajero en el camino de Corinto a Atenas, cuyo tema es la esclavitud. La tesis defendida, común al cinismo y al estoicismo, es la de la inviolable libertad interior del individuo sean cual sean las circunstancias jurídicas en las que se encuentre. Tal libertad se fundamentaría en que la esclavitud es contraria a la naturaleza, ya que ésta nos ha dotado de un cuerpo capaz de satisfacer sus necesidades naturales, y en la ejecución de la divisa delfica de “conócete a ti mismo”. Además, se subraya la situación de dependencia en la que viven los poseedores de esclavos.²¹⁶

c) Epicteto:

Dentro del estoicismo imperial, la figura más afín al cinismo fue la de Epicteto (ca. 50-120). De este filósofo de condición esclava poseemos sus lecciones, redactadas por su discípulo Arriano, y editadas bajo el título de *Disertaciones por Arriano*, que muestran el interés del maestro por la filosofía cínica. En numerosos pasajes de la obra, tanto Sócrates como Diógenes aparecen como paradigmas de ejemplos morales, y el capítulo XXIII del libro tercero está dedicado íntegramente al cinismo. En él, Epicteto elogia la postura de Diógenes, pero lo hace de un modo que conviene a sus intereses como filósofo estoico: en primer lugar introduce una visión providencialista en la que presenta al cínico como un “enviado” de Zeus a los hombres.

*Aun así preparado, no puede conformarse con eso el cínico de verdad, sino que ha de saber que ha sido enviado como mensajero de Zeus a los hombres, para hacerles ver que están engañados sobre los bienes y los males.*²¹⁷

Pero además de la atribución de esta “misión divina”, Epicteto, de acuerdo con sus ideales estoicos, y lejos de cualquier afirmación cínica al respecto, afirma la inmortalidad del alma respecto al cuerpo. Epicteto omite cualquier consideración positiva acerca de éste, y lo califica comúnmente como “el cuerpecito” para contraponerlo a la grandeza del alma. Epicteto depura al cinismo de toda alusión obscena obviando la importancia de la *anaideia* y recomienda:

*El cínico, en lugar de todas esas cosas, ha de rodearse del pudor. Si no, perderá la compostura desnudo y en plena claridad.*²¹⁸

²¹⁵ Dión de Prusa. *Op.cit. Diógenes o de la virtud*, 8. p.407.

²¹⁶ De un modo similar a la “dialéctica del amo y del esclavo” expuesta por Hegel.

²¹⁷ Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. III, 23, 23. Gredos. Madrid. 1993. p.322.

Esta llamada al pudor ha de entenderse en un triple sentido: en primer lugar dentro del concepto de *gravitas* imperante en la cultura romana, en segundo lugar, en la valoración peyorativa del cuerpo dentro del estoicismo frente al alma, y en tercer lugar, como una crítica a la insolencia del cinismo de masas que frecuentemente sólo imitaba la parte externa del cinismo, es decir su obscenidad y provocación, descuidando los elementos esenciales de la escuela, tales como la austeridad o la *askesis*. Encontramos pues, en Epicteto una versión del cinismo adecuada a los ideales estoicos que puede inducir a pensar, ya que su otro gran modelo ético es el de Sócrates, que el cinismo es utilizado como medio de filiación genealógica entre la ética estoica y la socrática.

d) Luciano:

La recepción literaria del cinismo alcanzó su cenit con Luciano de Samosata (ca. 120-192). Pese a que el humor cínico había causado simpatía en autores como Petronio, o Apuleyo, es con Luciano con quien alcanza su esplendor. Es este escritor sirio quien recupera la sátira menipea, a la par que la figura de su creador, el cínico del siglo III a.C. Menipo de Gádara, después de que en el siglo I a.C. Marco Terencio Varrón compusiese sus *Sátiras menipeas* en 150 libros, lamentablemente perdidos.

Luciano nace en Samosata, en la región de Siria, uno de los enclaves comerciales y de los lugares más prósperos del Imperio en su época. Perteneciente al movimiento literario de la *segunda sofística*, y con un marcado interés por la retórica, escribió en lengua griega de acuerdo con la tendencia del *aticismo*, que trataba de imitar (al menos en su modo lingüístico) los modelos literarios clásicos griegos. Paradójicamente Luciano acabaría convirtiéndose en el restaurador y renovador de un género literario menor del Helenismo griego: la sátira menipea.

La época de Luciano es un período de prosperidad y paz en el Imperio, sobre todo durante los reinados de Adriano y Antonino Pío, sin embargo, este placentero letargo comienza a quebrarse con problemas fronterizos que desembocan en dos conflictos bélicos en el reinado de Marco Aurelio, y concluye con la desaparición de todo orden político y social con la llegada al poder de su hijo Cómodo, asesinado en el año 192. Pese a esta situación dominante de calma, la historiografía coincide en describir el siglo II como un período decadente que presenta los rasgos típicos de una sociedad cansada, curiosamente muy similares a los del siglo IV a.C., en el que surge el cinismo. Tales rasgos se manifestarían, principalmente, en una baja natalidad, y en una crisis espiritual bajo cuyo palio afloran el sincretismo religioso, el auge de la superstición, el avance del cristianismo, la afirmación de la providencia a través de las corrientes neoplatónicas y estoicas, y un ateísmo y agnosticismo materialista y sarcástico que tan bien representa el propio Luciano.²¹⁹

La posición de Luciano respecto al cinismo es ambivalente. Por una parte, Luciano se siente atraído hacia los ideales de la escuela, sobre todo a partir del contacto personal con Demonax o Demonacte de Chipre, un cínico moderado, honesto cumplidor de los principios de la escuela, que fue maestro de Luciano, y al que el discípulo

²¹⁸ Epicteto. *op.cit.* III, 23, 15. p.321.

²¹⁹ Una buena introducción a la época de Luciano puede encontrarse en el primer volumen de sus obras editadas por Gredos, en la magnífica introducción de José Alsina Clota. Ver *Obras*. (Vol.I). Luciano. Gredos. Madrid. 1981. pp. 7-70.

dedicaría un texto autobiográfico. Pero por otro lado, Luciano dedica buena parte de sus escritos a zaherir y a ridiculizar a la turba de falsos cínicos que, bajo el fácil disfraz de la barba, el manto y el zurrón, se dedicaban únicamente a mendigar y a denostar a los demás, sin practicar en el fondo ninguno de los principios de la filosofía cínica.

Pese a la simpatía de Luciano por los fundadores del cinismo, y pese a su discipulado con Demonax, no puede afirmarse que Luciano fuese un cínico; así como tampoco perteneció a ninguna escuela concreta. Su posición podría oscilar entre un cinismo moderado, complementado con un materialismo epicúreo, una actitud escéptica y una inclinación hacia el hedonismo. Pero no puede apreciarse en Luciano una conducta vital interesada en seguir los principios cínicos, como tampoco los de ninguna otra escuela, debido a su escepticismo respecto a todas las escuelas filosóficas que son constantemente vilipendiadas en su obra. Podemos hablar, más bien, del talante literario del cinismo (*kínikos trópos*) de Luciano, ejemplificado en la recuperación de la sátira menipea.

Veamos algunos ejemplos de la actitud ambivalente de Luciano respecto al cinismo. Respecto a la crítica de la impostura del cinismo por parte de las masas populares podemos destacar la pieza titulada *Los fugitivos*, en la que muestra un diálogo de la Filosofía con Zeus, presentándole la queja del maltrato que recibe en la tierra por parte de un grupo de personas que resulta ser un grupo de falsos cínicos. Luciano se cuida de remarcar la diferencia entre estos impostores y los fundadores del cinismo.

*Lo cierto es que toda la ciudad está saturada de tales advenedizos, especialmente de los que se inscriben en nombre de Diógenes, Antístenes y Crates y se enrolan a las órdenes del perro, como su carácter de guardián, casero, amante de sus amos, con buena memoria; pero en cambio, han copiado con precisión sus ladridos, la glotonería, su tendencia a robar, su incontinente lascivia, la adulación, los ladridos que da, el aferrarse a las mesas.*²²⁰

Además, Luciano al retratar este fenómeno de adscripción al cinismo tan frecuente en su época, expone, en boca de la Filosofía, la facilidad de imitación del atuendo cínico, y la falsedad de la pose de estos imitadores.

*Nuestras características son muy sencillas, como tú sabes, y propensas a la imitación –me refiero a las que saltan a la vista-. No hace falta mucha ceremonia para ponerse el manto, colgarse la alforja, llevar el bastón en la mano y dar gritos, o más bien ladrar o rebuznar, e insultar a todo el mundo. La seguridad de que no iba a pasarles nada por ello se la iba a proporcionar el mismo respeto a su apariencia.*²²¹

El diálogo concluye con el apresamiento por parte de Hermes de tres de estos cínicos y su devolución a sus amos. Uno de ellos se había ido con la mujer de su anfitrión, otro había robado una bolsa de oro y otro era llamado *Destilapeste* por el hedor que desprendía.

En la misma línea de denuncia del falso cinismo se sitúa otra de sus obras más conocidas *Sobre la muerte de Peregrino*, en la que Luciano narra un episodio real que presencié en Olimpia tras concluir los Juegos Olímpicos del año 165. El acontecimiento

²²⁰ Luciano. *Obras*. (Vol.III.). *Los fugitivos*, 16. Gredos. Madrid. 1990. p.281.

²²¹ Luciano. *Obras*. (Vol.III.). *Los fugitivos*, 14. Gredos. Madrid. 1990. p.280.

que allí se produce es el suicidio, anunciado por él mismo cuatro años antes, del cínico Peregrino, inmolándose en una hoguera para imitar la muerte de Heracles y para mostrar su impasibilidad ante la muerte, siendo su único propósito buscar la fama. En esta vocación de mártir influye también su paso anterior por el cristianismo. Aparte de las burlas a Peregrino por las trapacerías cometidas a lo largo de su vida (entre las que se incluye el parricidio) y por su acto de locura final, Luciano lanza sus dardos a la masa de centenares de “cínicos” que se congregan para presenciar el evento y elevan al suicida a la condición de “único seguidor de Diógenes” e incluso de “ser divino”.

*Tampoco le resultará fácil salir, porque los “perros” que le acompañan, le incitan y le empujan hacia el fuego, enardeciendo su moral sin dejar que se acobarde; si al caer al fuego arrastrase consigo a dos de ellos sería la única cosa graciosa que haría.*²²²

En la postura contraria, encontramos en Luciano la más firme defensa del cinismo en la *Vida de Demonacte* o *Vida de Demonax*. Al parecer Demonacte de Chipre, quien vivió aproximadamente entre los años 70 y 170, fue discípulo, entre otros de Epicteto, y practicó un cínico moderado y ecléctico abierto al hedonismo de Aristipo de Cirene.²²³ Demonacte causó una gran impresión en Luciano por su sencillez e integridad vital, en la que había una perfecta correspondencia entre los principios predicados y la práctica.

*Acerca de Demonacte procede hablar ahora por dos razones: para que él permanezca en el recuerdo de los hombres cultos en lo que de mí depende, y para que los jóvenes mejor dotados que se entregan a la filosofía no tengan sólo los ejemplos del pasado para orientarse, sino que puedan tomar también un modelo de nuestro tiempo e imitar a aquel hombre como el mejor de los filósofos que he conocido.*²²⁴

Luciano contrapone, con este panegírico, la conducta ejemplar y sincera de Demonacte a la de los impostores cínicos tan frecuentes en su tiempo, a la par que subraya su eclecticismo filosófico:

*Sin ceñirse a una determinada forma de filosofía, sino combinando muchas, en modo alguno manifestaba predilección por una concreta; parecía relacionarse más estrechamente con Sócrates, si bien por su indumentaria y sus costumbres exentas de prejuicios dio la impresión de imitar al sabio de Sínope. No falseaba, sin embargo, los detalles de su vida a fin de sorprender y atraer las miradas de quienes encontraba a su paso, sino que vivía igual que cualquier hombre, normal y en absoluto poseído de vanidad en sus relaciones privadas y públicas.*²²⁵

Algunas de las anécdotas de Demonacte que Luciano refiere recuerdan a las de Diógenes,²²⁶ pero a quien realmente se asemeja por su serenidad en el trato es a Crates;

²²² Luciano. *Obras*. (Vol.III.). *Sobre la muerte de Peregrino*, 26. Madrid. 1990. p.264.

²²³ *Interrogado en una ocasión acerca de qué filósofo le complacía más dijo: “Todos son admirables, pero yo venero a Sócrates, admiro a Diógenes y amo a Aristipo”*. Luciano. *Obras*. (Vol.I.). *Vida de Demonacte*. Gredos. Madrid. 1981. p.144.

²²⁴ Luciano. *Obras*. (Vol.I.). *Vida de Demonacte*, 2. p.132.

²²⁵ Luciano. *Obras*. (Vol.I.). *Vida de Demonacte*, 5. p.133.

²²⁶ Por ejemplo la siguiente: *Como alguien le preguntase si también él comía pasteles de miel, le replicó: “¿Acaso crees que las abejas han elaborado sus panales sólo para los necios?”*. Luciano. *Obras*. (Vol.I.). *Vida de Demonacte*, 53. p.143.

similitud que se refuerza al referir Luciano cómo Demonacte en los últimos años de su vida era hospedado en numerosas casas de toda la Hélade, hasta que, ya centenario y sin poderse valer por sí mismo, se dejó morir por inanición.

Sin embargo, la mayor fama de Luciano procede de los *Diálogos de los muertos*, una serie de treinta breves piezas en las que diversos personajes mitológicos e históricos discuten desde el Hades acerca tanto de la vida en la tierra como de la vida de ultratumba. En la mayoría de estos diálogos aparecen como protagonistas filósofos cínicos, y el tema dominante es el de la inutilidad de gastar la vida en la persecución de riquezas, poder y gloria, ya que todo eso se pierde con la muerte, que iguala a todos los seres humanos, y cuantas más posesiones se hayan tenido en vida, mayor será la nostalgia de ellas en el Hades. El efecto que logra Luciano es el de una inversión de roles en el mundo subterráneo, ya que aquí los que mejor viven son los que no añoran ninguna posesión de las que tuvieron en vida, además de disfrutar de una “gozosa mortalidad” riéndose a carcajadas de los lamentos de los ricos y poderosos, despojados de su opulencia y viviendo en las mismas condiciones que el mayor de los desposeídos. La muerte iguala también en belleza (burla a la que no escapa Helena) ya que allí todos son calaveras. Así, en el primer diálogo de la serie, Diógenes encarga a Pólux²²⁷ que en su subida a la tierra busque a Menipo y le cuente como son las cosas en el Hades.

*En el Hades, en cambio, no dejarás de reírte a carcajadas como yo ahora, sobre todo cuando veas a los ricos, a los sátrapas, a los tiranos, tan humildes e insignificantes, a los que sólo se puede reconocer por sus lamentos, y adviertas cómo están de envilecidos y acobardados recordando su vida en la tierra.*²²⁸

El efecto de esta inversión carnavalesca es, inevitablemente, la carcajada. En la serie aparece también el ya tópico enfrentamiento entre Diógenes y Alejandro, en el que se contraponen la comodidad y la risa del cínico frente a la extrañeza y los sollozos del emperador, desposeído ya de toda riqueza y gloria:

*¿Cómo no me voy a reír, Alejandro, viendo que hasta en el Hades deliras, con la loca esperanza de convertirte en Anubis u Osiris?. Pero eso no lo esperes divinísimo, porque no es lícito que vuelva a subir a la tierra ninguno de los que han atravesado una vez la laguna... Pero me gustaría saber de ti cómo soportas, cada vez que piensas en ello, el recuerdo de la inmensa felicidad que dejaste en la tierra al venir aquí, tus guardaespaldas y escuderos, tus sátrapas y tantísimo oro, pueblos enteros doblando la rodilla ante ti... ¿No te afligen estos recuerdos cuando te vienen a la memoria? ¿Por qué lloras necio? Es que ni siquiera te enseñó el sabio Aristóteles a no considerar seguros los bienes de la fortuna.*²²⁹

Pero uno de los efectos cómicos más hilarantes es el resultante de trasladar el peso material de las riquezas y honores en vida a un mundo inmaterial como el Hades, en el que el barquero Caronte, en presencia de Hermes, quien actúa como supervisor de

²²⁷ Pólux es el mellizo de Cástor, debido a la aflicción por la muerte de éste los dioses concedieron a los dos hermanos el favor de pasar alternativamente un día en el mundo de los vivos y otro en el mundo de los muertos.

²²⁸ Luciano de Samosata. *Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de las cortesanas*. Alianza editorial. Madrid. 2005. p.92.

²²⁹ Luciano de Samosata. *Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de las cortesanas*. Alianza editorial. Madrid. 2005. p.122.

los viajeros²³⁰, pide a los nuevos muertos que suelten el lastre de sus posesiones para que la barca no se hunda. Aquí es Menipo quien aparece como prototipo del desapego cínico, tras él los demás personajes se irán despojando de todo aquello que valoran, sea material (riquezas, armas, etc.) o inmaterial (belleza, honores, vanidad...).

*Yo soy Menipo. Ya ves, Hermes, que arrojo a la laguna mi alforja y el cayado; el manto ni siquiera lo traje e hice bien.*²³¹

Luciano no es un cínico por actitud vital, como sucedió con sus fundadores, sino que en base a una afinidad ideológica con ellos, renueva el género satírico para arremeter contra todas las manifestaciones de hipocresía presentes en su época, entre las que se incluyen la falsa utilización de la filosofía cínica. La importancia de Luciano en la literatura posterior es importantísima, hasta el punto de que no sería exagerado afirmar que casi toda la literatura satírica posterior, bebe directa o indirectamente, de él, conservando si no los principios filosóficos cínicos, sí su actitud mordaz a lo largo de toda la historia.²³²

e) Diógenes Laercio:

La principal información acerca de la vida de los filósofos cínicos nos ha llegado a través de la *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, historiador de la filosofía de comienzos del siglo III, que dedica uno de sus libros más amplios, concretamente el libro sexto, a la filosofía cínica. Diógenes Laercio, no fue un cínico, él mismo se confiesa epicúreo y, como colofón a su obra, dedica el décimo y último libro de su obra a Epicuro del que rescata para la posteridad sus tres epístolas principales. Pero, por la extensión que dedica al cinismo, es indudable que debió de sentir cierta afinidad por los principios de esta escuela. Nuestro conocimiento del cinismo no sería el mismo sin su contribución. A él le debemos la mayor compilación de dichos y hechos cínicos de la Antigüedad (que, sin duda, debe figurar en cualquier antología de la literatura cómica universal), sin la cual cualquier trabajo de investigación sobre el cinismo, como ésta, resultaría imposible. Por ello, pese a no ser un autor vinculado directamente con el cinismo, su presencia resulta imprescindible en cualquier comentario sobre el cinismo romano.

f) Juliano:

El ataque contra la degeneración y la proliferación del cinismo popular vuelve a manifestarse en la obra de Juliano el Apóstata (331-363). Juliano, emperador de Roma entre los años 361 y 363, fue educado en el cristianismo, pero renegó de él al percatarse de que su triunfo estaba erosionando la esencia de la cultura grecolatina y la continuidad del Imperio. Su labor de gobierno se basa en un intento fracasado de restaurar la cultura pagana para salvar al Imperio de su galopante decadencia. Juliano ve como principales enemigos además de los cristianos, a los cínicos “postizos” y a los escépticos.

Interesado en los misterios, y de carácter sumamente supersticioso, su posición filosófica es neoplatónica, declarándose seguidor de Jámblico. Respecto al cinismo

²³⁰ En su función de *psicopompo*, es decir, de conductor de almas.

²³¹ Luciano de Samosata. *Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de las cortesanas*. Loc.cit. p.108.

²³² Este tema será ampliamente tratado en la tercera parte del trabajo.

presenta una actitud ambivalente: por una parte de respeto a sus fundadores (obviando que Diógenes fue uno de los principales fustigadores de su admirado Platón) y, por otra parte (como sucedía en la obra de Luciano) de absoluto desprecio ante la turba de cínicos que sólo practicaban las poses, pero no los principios, del cinismo originario.

En *Contra el cínico Heraclio*, Juliano responde a un discurso pronunciado por este cínico en presencia del emperador, que estuvo a punto de marcharse indignado al escucharlo por su impiedad para con los dioses, y por el hecho de que Heraclio se comparase a sí mismo con Zeus y al emperador con Pan. En su respuesta, Juliano se encarga de resaltar la distancia entre la impiedad de Heraclio y la piedad de Crates y Diógenes, basándose en que éste comenzó su filosofía siguiendo el consejo del oráculo de Apolo en Delfos, equiparando de tal modo el precepto de “invalidar la moneda en curso” con el de “conócete a ti mismo”, consejo, éste último, común a toda filosofía según el emperador. Igualmente le critica a Heraclio que reprenda a las gentes, imitando tan sólo la apariencia cínica, sin llevar a cabo él mismo acciones virtuosas en lugar de predicar con el ejemplo como hicieran Diógenes y Crates.

*¿Cuál era, pues, su comportamiento? Sus obras iban por delante de sus palabras, y ellos, que honraban la pobreza, fueron los primeros en despreciar abiertamente sus bienes patrimoniales; ellos que amaban la sencillez, fueron los primeros en practicar la simplicidad en todas las cosas; ellos, que despojaban la vida de los demás de su elemento trágico y de su arrogancia, fueron los primeros que habitaron las plazas o los santuarios de los dioses; combatieron la molición antes que con las palabras con sus obras y con ellas lo probaban...*²³³

Frente a esta actitud ejemplar contrasta de modo evidente la superficialidad en la imitación del cinismo de Heraclio:

*¿Qué tipo de vida has practicado? ¿De qué te vale el bastón de Diógenes, por Zeus, o su libertad de palabra? ¿Crees que es una gran acción tomar un bastón o dejarse crecer el pelo, dar vueltas por las ciudades y los campamentos injuriando a los mejores y consolando a los peores?*²³⁴

Juliano utiliza la misma línea de argumentación y crítica en el discurso titulado *Contra los cínicos incultos*, en el que responde a un cínico desconocido que se ha burlado de Diógenes, considerándole un insensato por el hecho de comer pulpo crudo. El discurso de Juliano es, nuevamente, tanto una defensa de Diógenes y Crates, contrastando su actitud vital con la falsedad de los cínicos de final del Imperio. La línea argumentativa es similar a la de la diatriba contra Heraclio: Juliano afirma que el principio de la filosofía cínica se encuentra, como el resto, en el principio délfico de conocerse a sí mismo, y que en esto, como en lo esencial de sus doctrinas, no difieren cinismo y platonismo, obviando las enormes diferencias entre ambas tendencias filosóficas. Nuevamente ataca las apariencias de los nuevos cínicos que imitan sólo el aspecto exterior de los antiguos, pero no su examen interior. Finalmente, en el elogio de la figura de Diógenes, llega a disculpar y explicar la desvergüenza de éste al excretar públicamente:

²³³ Juliano. *Discursos (VI-XII). Contra el cínico Heraclio*. 8,b,c. Ed. Gredos. Madrid. 1982. pp.50-51.

²³⁴ Juliano. *Discursos (VI-XII). Contra el cínico Heraclio*. 18,c,d. p.61.

Que (Diógenes) pisotee el orgullo, se burle de los que ocultan en la sombra sus necesidades naturales, quiero decir, la expulsión de excrementos, mientras que en plena plaza y en plena ciudad realizaron los actos más violentos y contra natura como robos, calumnias, acusaciones injustas y persecuciones en asuntos igual de rastreros. Porque si Diógenes dejó escapar algún aire, o defecó, o hizo otra cosa semejante como dicen muchos en la plaza, lo hacía por pisotear su orgullo enseñándoles que ellos realizaban cosas mucho peores y crueles, pues éstas son conforme a nuestra naturaleza, mientras que aquellas, por decirlo así, no son conformes a nada, sino que están originadas por una perversión.²³⁵

Parece ser que en tiempos de Juliano las actitudes de los cínicos concordaron en varios aspectos con el de algunos grupos cristianos. El elogio de Diógenes y Crates puede responder al intento de atraer a estas grandes masas a las raíces paganas de sus fundadores. Pero, como es sabido, el resultado no fue una renovación del cinismo, sino un triunfo total del cristianismo, que se hará oficial, pocos años después de la muerte de Juliano, en el Edicto de Tesalónica. El final del Imperio da paso a un milenio de Edad Media, caracterizada por una cultura fuertemente teocéntrica en la que el cinismo sólo ocupará un lugar marginal en los comentarios de algunos autores cristianos y en la similitud con ciertas formas de ascetismo y monaquismo. Habrá que esperar al resurgir de la cultura humanística en el Renacimiento para que la influencia del cinismo, esta vez por vía lucianesca, vuelva a ocupar un lugar significativo en la historia del pensamiento.

²³⁵ Juliano. *Discursos (VI-XII). Contra los cínicos incultos*. 19,b,c. p.143.

3. INFLUENCIA DEL CINISMO EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO.

3.1. EL CINISMO Y LA “LOCURA” RENACENTISTA.

Porque reír es lo propio del hombre.
François Rabelais. *Gargantúa*.

Una primera mirada sobre la cultura renacentista basada en algunas de sus representaciones más conocidas, tales como *La Escuela de Atenas* de Rafael Sanzio, *El hombre de Vitrubio* de Leonardo da Vinci, o el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico de la Mirándola, nos puede llevar a una falsa imagen del Renacimiento como un movimiento cultural exclusivamente de corte neoplatónico. En efecto, en parte es así, especialmente durante el *quattrocento* italiano. A pesar de que esta tendencia apolínea de sesgo platónico perdura también en el siglo XVI, en este momento tiene que convivir con otra tendencia apoyada principalmente en la influencia de Luciano, que sustituye el elemento apolíneo por otros más grotescos y utiliza la sátira para ejercer una feroz crítica social. Esta tendencia sitúa en el centro de la reflexión filosófica no la razón, como en el *quattrocento*, sino la locura. Los principales adalides de este satírico humanismo cristiano son Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y François Rabelais. De tal modo que, si la imagen griega recurrente en la cultura del siglo XV fue la de Platón (léase la del gran creador de la figura “racionalizada” de Sócrates), en la cultura del siglo XVI, y por mediación de Luciano, el gran referente filosófico de la Grecia Antigua fue Diógenes, según la calificación de Platón, “Sócrates enloquecido”.²³⁶

La cuestión de la locura había estado especialmente presente en la mentalidad popular durante el fin de la Edad Media como una fuerza cósmica y apocalíptica que amenazaba con la destrucción del hombre y del mundo. Un ejemplo de esta concepción podemos encontrarlo en la pintura de Jerónimo Bosco, especialmente en *La nave de los locos*, basada en un poema homónimo de Brandt. Sin embargo, esta visión tenebrista de la locura, que aún hunde sus raíces en el gótico, va a variar en el Renacimiento, donde adquiere un aspecto moral que se utiliza para ejercer la sátira social. La locura ya no es una fuerza cósmica, sino el resultado de los desatinos humanos.

*Mientras que Bosco, Brueghel y Durero eran espectadores terriblemente terrestres, implicados en aquella locura que veían manar alrededor de ellos, Erasmo la percibe desde bastante lejos, está fuera de peligro; la observa desde lo alto de su Olimpo, y si canta sus alabanzas es porque puede reír con la risa inextinguible de los dioses. Pues es un espectáculo divino la locura de los hombres.*²³⁷

a) Erasmo.

Erasmo de Rotterdam (1469-1536) toma esta posición externa en su *Elogio de la locura* (1509). La obra está dedicada a su amigo Tomás Moro, y juega con este apellido

²³⁶ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 54.

²³⁷ Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1967. p.36.

y con la acepción griega de locura, *moría*, para establecer una relación entre sabiduría y locura que persistirá a lo largo de todo el libro.²³⁸

La célebre obra de Erasmo comienza con un planteamiento típicamente lucianesco. El procedimiento utilizado por ambos autores es el de situar un personaje en una posición excéntrica, desde la cual contempla el mundo y los avatares, locuras y necesidades de sus habitantes. En Luciano el ejemplo más significativo de este modo narrativo lo encontramos en el *Icaromenipo*, en el que Menipo relata su viaje a la Luna desde donde contempla la vida en la Tierra. En Erasmo es la propia Locura la que ocupa esta posición excéntrica, y la que en primera persona expone el elogio a sí misma.

La Locura comienza afirmando que ella y sólo ella es capaz de hacer reír cuando quiera a los hombres. Posteriormente se remonta a su genealogía, que procede de su padre Plutón²³⁹, y su lugar de nacimiento lo sitúa en las Islas Afortunadas. A continuación enumera su concurrido séquito encabezado por la *Filautía* (amor propio), la adulación, el olvido, la pereza, la voluptuosidad o la demencia, entre otros. Tras una extensa argumentación, llega a la conclusión de que es la sabiduría (la falsa sabiduría de la pedantería) la que hace infelices a los hombres, y que sólo la insensatez y la inocencia que ella proporciona puede conducir al ser humano a la felicidad. Para reforzar este argumento recurre al ejemplo animal, tan del gusto cínico, con una referencia al diálogo de Luciano titulado *El gallo*:

*En este sentido nunca alabaré lo suficiente a aquel gallo que fue Pitágoras. En una misma persona fue todo: filósofo, hombre, mujer, rey, ciudadano, pez, caballo, rana, y hasta, según creo, esponja, y, sin embargo, juzgó que el hombre era el más desgraciado de los animales. Entendía que todos los demás animales viven contentos dentro de los límites impuestos por la naturaleza, mientras el hombre está siempre intentando salirse de ellos.*²⁴⁰

Pero la parte de la obra que realmente suscitó escándalo en su época es aquella en que la Locura va pasando revista a todos los tipos de insensatez humana. Erasmo distingue dos tipos de locura: la primera de ellas libera al hombre de sus preocupaciones, mientras que la segunda es opresora y tiene su origen en el ansia de fama, poder y riqueza que conduce a los seres humanos a la violencia y a la guerra.

Como en un gran teatro del mundo, la Locura va examinando a este segundo tipo de insensatos que conducen a la humanidad a la discordia. Es en esta parte donde mejor se refleja la vocación satírica del *Elogio* de Erasmo. Dentro del contexto previo a la Reforma, en el blanco de sus críticas están especialmente aquellos defensores de un saber huero, como los escolásticos aristotélicos, teólogos (*mejor sería no agitar esa charca, ni tocar esa hierba pestilente*)²⁴¹, obispos, cardenales y pontífices que han cambiado las virtudes evangélicas por el lujo y oropel, y los príncipes y cortesanos que conducen a los pueblos a la guerra. Consciente del escándalo que iba a suscitar la publicación de la obra, especialmente entre la jerarquía eclesiástica, Erasmo se cuidó de

²³⁸ El *Elogio* de Erasmo no se refiere a la locura como enfermedad mental, tal vez una traducción más exacta sería la de *Elogio de la estulticia*, o *Elogio de la necesidad*.

²³⁹ Puede apreciarse en esta filiación de la Locura con el mundo subterráneo la deuda de Erasmo con los *Diálogos de los muertos* de Luciano.

²⁴⁰ Erasmo. *Elogio de la locura*, 34. Madrid. Alianza editorial. 2005. p.38.

²⁴¹ Erasmo. *Elogio de la locura*, 53. p.108.

no mencionar nombres propios, e ingeniosamente se defendió de los ataques que recibió alegando que él no criticaba a todo el poder eclesial, sino solamente a aquellos de sus miembros que habían pervertido sus funciones evangélicas en favor de la riqueza y el poder. En una famosa respuesta epistolar al teólogo Martin Dorp añadía que si, lanzando una crítica general, algún particular se ofendía habría de ser por sus propios actos personales.

En este sentido puede apreciarse la función *parresiástica* que ejerce la sátira social de Erasmo. El autor, además, argumenta que no es él quien habla en el discurso, sino la propia locura, a sabiendas de que otro de los privilegios del que el loco disfruta sobre el sabio es el de poder decir la verdad impunemente, en cierto modo, tal como le sucedía a Diógenes con Alejandro. De tal manera que puede afirmarse que la conclusión de la obra estriba en que hay una forma más excelsa de sabiduría, que no puede prescindir de la locura, y que ejemplifica el *morosofos* o loco-sabio, quien, a la manera de Erasmo o Diógenes, puede decir la verdad sin ser castigado por ello y además disfrutar del loco y sabio placer de la risa.

*Pero mis insensatos tienen la cualidad maravillosa de poder decir no sólo la verdad, sino insolencias manifiestas, y, con todo, ser oídas con agrado. Así, algunas palabras podrían costar la vida al sabio, mientras que proferidas por un bufón resultan relajantes.*²⁴²

Pero el influjo del pensamiento cínico en la obra de Erasmo está lejos de ceñirse al *Elogio de la locura*. En el libro tercero de su obra *Apotegmas* (1531), el humanista holandés trata la ejemplaridad moral, para su uso contemporáneo, de las figuras de Sócrates, Aristipo y Diógenes, siendo el cínico el ejemplo recurrido en más ocasiones. Del mismo modo, la figura del cínico está presente en los *Adagios* de Erasmo, concretamente en el titulado *Los silenos de Alcibíades*. Erasmo toma la figura grotesca de los silenos, explicando que eran figurillas desmontables que escondían en el interior la efigie de una divinidad. En el *Banquete* de Platón, Alcibíades se había referido a Sócrates como un sileno, refiriéndose al contraste entre su fealdad exterior y su belleza y veracidad interior. Erasmo utiliza esta metáfora para referirse a una serie de personajes históricos de aspecto externo pobre y miserable, pero interiormente poseedores de una extraordinaria moralidad. Como humanista cristiano, en su intento de ligar virtud clásica con piedad cristiana, cita los siguientes personajes del linaje de los silenos: Sócrates, Antístenes, Diógenes, Epicteto, Cristo, Juan Bautista, los apóstoles y los obispos primitivos. Frente a ellos, habla de un grupo de “silenos al revés”, es decir, de personajes esplendorosos en su apariencia externa, pero interiormente podridos por la corrupción moral. Erasmo no duda en incluir en este último grupo a la jerarquía eclesiástica de su tiempo.

La recuperación por parte de Erasmo de la literatura de Luciano de Samosata no es únicamente una cuestión de forma. Si Luciano se servía de la sátira para ridiculizar la falsa conducta de los cínicos de su tiempo, Erasmo, en el contexto histórico que barrunta la Reforma y el clima bélico que derivará de ésta, se sirve de los recursos de Luciano para atacar a los opulentos dirigentes eclesiásticos y a la pedantería de los teólogos escolásticos, en los que veía a los falsos cristianos o “falsos silenos” de su

²⁴² Erasmo. *Elogio de la locura*, 36. pp.81-82.

tiempo. Tal fue la tarea del “humanismo cristiano”: tratar de devolver a la Iglesia a sus raíces evangélicas y depurarla de toda corrupción tanto material como epistemológica.

b) Moro.

El complemento del influjo lucianesco en el humanismo cristiano renacentista lo representa Tomás Moro (1478-1535). Si su personalidad es indisociable a la de Erasmo, su archiconocida obra *Utopía* (1516) lo es del *Elogio de la locura*. Las influencias en la *Utopía* de Moro son diversas, se ha señalado como fuente principal la *República* de Platón, pero a ésta hay que añadir la literatura satírica de Luciano, la *Ciudad de Dios* de San Agustín, el pensamiento cínico y epicúreo y, sobre todo, el *Elogio* de Erasmo y la realidad social de la Inglaterra de su tiempo.

El narrador de la obra es el propio Moro, quien cuenta a los lectores el relato oído a un viajero llamado Rafael Hitlodeo, que se presenta como compañero de viajes de Américo Vespuccio. Advertimos que el apellido del protagonista es un “nombre parlante” que, derivado del griego (*uzlos-dayos*), vendría a significar “experto en idioteces”. Hitlodeo representa en *Utopía* la figura del *morosofos* o loco-sabio que aparecía en el *Elogio* de Erasmo como el único capaz de desvelar la verdad. Su amistad con Vespuccio serviría para dar credibilidad, en una época de nuevos conocimientos, al discurso maravilloso sobre el gobierno de la isla de Utopía, cuyo nombre, como es sabido, significa “no-lugar”.

La obra presenta una estructura bimembre que consta de dos libros. La naturaleza del primero es descriptiva, en él Hitlodeo se ocupa de exponer cuál es la situación real de la sociedad inglesa del siglo XVI, marcada por el hambre, el paro, la rapiña, la intolerancia, la violencia, y la guerra derivada del expansionismo militar. Especialmente significativas son las denuncias sobre el oligopolio del comercio de la lana, sobre la aplicación de la pena de muerte y sobre el expansionismo colonialista auspiciados por el Estado. La realidad descriptiva de esta distopía inglesa le sirve a Moro como contrapunto, para exponer a continuación la idealidad del gobierno de la isla de Utopía.

En la bisagra de esta contraposición hay que considerar el elemento que Moro establece como origen de todos los males sociales: la propiedad privada. De tal modo que podemos considerar la *Utopía* de Moro como una propuesta para “invalidar la moneda en curso” que parte del cambio de las infraestructuras económicas de la sociedad para llegar al cambio de sus superestructuras ideológicas, proposición sorprendentemente semejante a la realizada por Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En palabras de Moro:

*He llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria.*²⁴³

²⁴³ Moro, T. *Utopía*. Alianza editorial. Madrid. 2006. p.106.

La segunda parte describe el gobierno de la isla de *Utopía*, caracterizado por sus condiciones idílicas, como la isla de *Pera* del poema de Crates. La eliminación de la propiedad privada, unida a una buena administración, permite que una jornada laboral de seis horas baste para proveer a sus habitantes no sólo de lo necesario, sino también de lo superfluo. Como en la *República* de Platón existe la comunidad de bienes, pero a diferencia de ésta no existen las clases sociales, puesto que la ejecución de los diferentes trabajos tiene un carácter rotativo. De un modo que, inevitablemente, invita a recordar la proclama de las diferentes escuelas helenísticas, la virtud es definida como “vivir según la naturaleza”:

*Definen la virtud como “vivir según la naturaleza”. A esto, en efecto, hemos sido ordenados por Dios. Por lo tanto, el hombre que sigue el impulso de la naturaleza, tanto en lo que busca como en lo que rechaza, obedece a la razón.*²⁴⁴

Explicación tras la cual expone toda una tipología del placer que responde exactamente a la premisa epicúrea de que un placer no debe originar nunca un dolor, considerando la salud como el placer fundamental. El hedonismo de Moro es plenamente epicúreo, pero su crítica de la ostentación y del lujo es típicamente cínica, hasta el punto de reproducir un pasaje de la *Vida de Demonacte* de Luciano al tratar este aspecto:

*Se maravillan de que haya alguien tan rematadamente loco que se considere más noble por la lana más fina que viste. ¡Después de todo, esta lana, por fino que sea su hilo, la llevó antes una oveja, y nunca dejó de ser una oveja!*²⁴⁵

La parte final de la obra expone cómo los utopianos son partidarios de la eutanasia en casos terminales,²⁴⁶ su abominación total de la guerra, y la tolerancia religiosa de Utopía en la que conviven varios tipos de culto y, aunque Moro concede una condición de superioridad al monoteísmo, nadie se ve obligado a practicar una religión.

Utopía, la isla donde se valora y se protege a los bufones para que no se mezclen con príncipes y gentes sin sentido del humor que pueden hacerles perder su gracia natural, es el relato de esos dos locos-sabios, como Hítlodeo en la ficción y Moro en la realidad, que muestran a la sociedad inglesa su espejo invertido para realizar una crítica social que supere la férrea censura de la época. Con Erasmo y Moro el legado crítico del cinismo lucianesco pervive en la modernidad para abogar por los ideales de paz, justicia social, libertad y felicidad individual que seguimos defendiendo y a los que seguimos aspirando hoy en día.

c) Rabelais.

Pero la veta de influencia cínica más pletórica de la literatura renacentista está presente en el clérigo, médico y escritor francés François Rabelais (1494-1553). Si el procedimiento de Moro consistía en la invención de un lugar fantástico, sin ubicación alguna, para contraponerlo a la realidad de su tiempo, el método de Rabelais consiste en

²⁴⁴ Moro, T. *op.cit.* p.151.

²⁴⁵ Moro, T. *op.cit.* p.146.

²⁴⁶ Posiblemente, en la perdida *República de Diógenes*, éste también sería partidario de cierto tipo de eutanasia.

invertir la realidad y renovarla bajo unos principios totalmente diferentes. La base para tal transformación la encuentra en la cultura popular del final de la Edad Media y del Renacimiento, siendo su manifestación más popular, el carnaval, la que mejor ilustra la inversión de valores y la eliminación de todo tipo de jerarquías que el propio Rabelais ejecuta en su obra:

En este sentido el carnaval no era una forma artística de espectáculo teatral, sino más bien una forma concreta de la vida misma, que no era simplemente representada sobre un escenario, sino vivida en la duración del carnaval. Esto puede expresarse de la siguiente manera: durante el carnaval es la vida misma la que juega e interpreta (sin escenario, sin tablado, sin actores, sin espectadores, es decir sin los atributos específicos de todo espectáculo teatral) su propio renacimiento y renovación sobre la base de mejores principios.²⁴⁷

El resultado en la obra de Rabelais es la sustitución de la escasez por la abundancia, de la penuria cotidiana por la risa, del trabajo por el juego y de la perfección cerrada del cuerpo clásico por una concepción grotesca del cuerpo abierto siempre desde sus orificios. La producción rabelésiana consta de cinco libros en la que se narra la historia de una saga de gigantes, primero de Gargantúa, y después de su hijo Pantagruel.²⁴⁸ El recurso del gigantismo tiene como objetivo crear una sensación de superabundancia reforzada por el uso de la enumeración y por la utilización hiperbólica de los números.²⁴⁹

En esta transvaloración de la escasez en abundancia, así como en la eliminación de todas las jerarquías sociales propia del carnaval, Rabelais encuentra inspiración en la filosofía cínica. Él mismo lo confiesa al comienzo del Libro III al relatar cómo todo el mundo se afanaba en la toma de Corinto y Diógenes ocioso, por no parecer que no hacía nada, se puso a rodar de un lado a otro su tonel. Aquí, el tonel que sirve de morada al cínico, se convierte en una plétora de vino que Rabelais bebe e invita a beber y a disfrutar con alegría:

Con este rodamiento de tonel, ¿qué haré a vuestro juicio? Por la virgen que se remanga, que no lo sé todavía. Esperad un poco a que beba un trago de esta botella: ella es mi único y verdadero Helicón, mi fuente Caballina, mi único entusiasmo. Aquí, bebiendo, delibero, hago mi discurso, resuelvo y concluyo. Hasta el epílogo, río, escribo, compongo y bebo.²⁵⁰

²⁴⁷ Bajtin, M. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza editorial. Madrid. 2002. p.13.

²⁴⁸ Los nombres de los personajes expresan la impresión de abundancia que Rabelais trata de transmitir: Gargantúa hace referencia a la gran garganta del personaje, sobre el que se ideó la figura del “tragaldabas” de los parques infantiles, por otra parte, el significado etimológico de Pantagruel es el de “todo sediento”.

²⁴⁹ Incluyo como ejemplo el catálogo de una cena de Gargantúa: “...asáronse dieciséis bueyes, tres becerros, treinta y dos terneros, sesenta y tres cabritos lechales, noventa y cinco corderos, trescientos lechoncillos cocidos en glorioso mosto, doscientas veinte perdices, setecientas becadas, cuatrocientos capones de Laudunoys y Cornouaille, seis mil pollos y otros tantos palomos, seiscientas pollas cebonas, mil cuatrocientos lebratoncillos, trescientas tres avutardas y mil setecientos caponcillos de leche”. Rabelais, F. *Gargantúa. Pantagruel*. Círculo de Lectores. Barcelona. 1980. p. 227.

²⁵⁰ Rabelais, F. *Gargantúa y Pantagruel y otros escritos*. Aguilar. Madrid. 1967. p.309.

De igual raigambre cínica es el trato rabeliano de la corporeidad. Frente a la clásica visión corporal, idealizada en el Renacimiento canónico en un cuerpo perfectamente proporcionado, pleno y aislado de su ambiente externo, Rabelais ofrece una visión grotesca en la que el cuerpo es una entidad descompensada, inacabada y en continuo contacto con la realidad exterior a través de sus orificios: boca, nariz, oreja, sexo y ano. Esta función comunicativa del orificio entre el sujeto y la naturaleza hace que el tratamiento del cuerpo por parte del escritor francés tenga una especial fijación por lo obscuro y lo “escatológico”, siendo frecuentes las descripciones de los personajes comiendo, bebiendo, copulando, pariendo, orinando o defecando, del mismo modo que estas descripciones eran comunes en las anécdotas sobre la vida de los filósofos cínicos. Además, como recurso humorístico, podemos encontrarnos con que un orificio no cumpla la función que le es propia, como el episodio que refiere cómo Gargamelle, madre de Gargantúa, dio a luz a éste a través de su oreja izquierda.

Pero el más célebre pasaje de la obra es el que narra como Grandoussier, el padre de Gargantúa, conoció el ingenio de su hijo (de forma análoga a como se percató Filipo tras domar Alejandro a Bucéfalo) al inventar Gargantúa un *limpiarabel* (limpiaculos).²⁵¹ En un sentido somático, aquí opera la misma lógica que en la inversión carnavalesca de las jerarquías sociales, el procedimiento consiste en rebajar lo alto elevando lo bajo. Aquí es el culo el que adopta las funciones de la cabeza e imita su sibaritismo, parodiando las cabezas de los diversos grupos sociales que llevan unos u otros sombreros, y que Gargantúa prueba y examina, como un catador, para limpiarse. El proceso de rebajamiento de lo elevado y elevación de lo bajo culmina en la atribución de la dicha eterna de los semidioses de los Campos Elíseos a la calidad de su limpiaculos. El mismo procedimiento lo encontramos en un pasaje del *Pantagruel* en el que uno de los personajes, Epistemón es resucitado por Panurgo. Aquí el signo de vuelta a la vida no es la recuperación del aliento, sino un sonoro pedo. Tras ello, Epistemón, a la manera de Luciano en los *Diálogos de los muertos*, narra cómo es la vida de ultratumba, en la que se han invertido los roles que ejercieron famosos personajes en vida:

*“He visto a Diógenes que se pavoneaba en gran magnificencia con un magnífico traje púrpura y un cetro en la diestra y hacía rabiarse a Alejandro cuando no había remendado sus calzas, y le pegaba grandes bastonazos”.*²⁵²

²⁵¹ Reproduzco el pasaje a pie de página por su extensión, ya que su omisión sería imperdonable al no tener “desperdicio”: *“Me limpié después –continuó Gargantúa– con un cubrecabezas, una almohada, una pantunfla, con un zurrón y una panera, ¡que por cierto es un desagradable limpiarabeles!. También lo hice con un sombrero. Notad bien que hay sombreros rapones, otros son peludos, los hay de velludo, de tafetanes y de satén. De todos ellos, el mejor es el de pelo, porque es el que mejor abstracción hace de la materia fecal. A continuación hice mi limpieza con una gallina, con un gallo, con un pollito, con la piel de un ternero, con una liebre, un palomo, un cormorán, con la toga de un abogado, con un capisayo, con una cofia y con un reclamo de halconero. Mas concluyendo, digo y mantengo que no existe un tal limpiarabel mejor que una oquita bien pelusada, siempre, claro está, que se le sujete la cabeza entre las piernas. ¡Y, crédmelo, por mi honor!. Pues sentiréis en el antifonario una voluptuosidad mirífica, tanto por la dulzor de su plumón como del calorcillo atemperado de la oquita, calorcillo y dulzor que fácilmente se comunican a la morcilla cagalar y a los otros intestinos hasta llegar a la región del corazón y el cerebro. Y no penséis que la beatitud de los héroes y semidioses que andan rondando por los Campos Elíseos provenga de sus asfódelos o del néctar y la ambrosía, como nos cuentan las vejanconas de aquí; sino (y esta es mi opinión) de limpiarse el salvohonor con un ansarino, y en esta opinión abunda el maestro Juan de Escocia”.* Rabelais, F. *Gargantúa. Pantagruel*. pp.119-120.

²⁵² Rabelais, F. *op.cit.* p.498.

En la propuesta de una vida alegre y lúdica que contraste con la realidad no podía faltar el juego. Rabelais nos ofrece un extenso catálogo²⁵³ de juegos populares de la época que ilustran bien su conocimiento sobre el tema. Pero el propósito utópico de la obra culmina al final del *Gargantúa*, al describir la vida de los thelemitas en la abadía de Théleme que, lejos de una austera vida monacal, vivían felices rodeados de bellas damas bajo el principio de “haz lo que te venga en gana”. El objeto de burla en esta comunidad idílica es el puritanismo y la seriedad de la vida monacal, como en otros pasajes lo habían sido las sesudas e inútiles argumentaciones de los teólogos escolásticos:

*Toda la vida de los thelemitas se regía no por leyes, ni estatutos ni reglas, sino que lo era según su voluntad o libre albedrío. Se levantaban de la cama cuando mejor les parecía; bebían, comían, trabajaban y dormían cuando querían. Nadie los despertaba, ni les forzaba en beber, en comer, ni en hacer cosa alguna. Así lo había establecido Gargantúa, y su regla consistía en esta única cláusula: “Haz lo que te venga en gana”.*²⁵⁴

Vemos cómo en Erasmo, Moro y Rabelais confluyen similares objetos de crítica y semejantes medios para ejercerla. En ellos confluye la denuncia de una estructura eclesial acartonada y alejada de la vida, y el ataque a todas las formas de injusticia social presentes en su tiempo. Bajo la égida de Luciano, ya sea colocando un personaje excéntrico (la locura) que observa las acciones de los hombres, ya sea ideando una comunidad perfecta (Utopía), o invirtiendo la realidad de un modo carnavalesco, el elemento común es la risa que permite al *morosofos* o sabio-loco, expresar la verdad y abogar por un mundo mejor. En esta risa, que toma como modelo no al “racionalizador de Sócrates” (Platón) sino al “Sócrates enloquecido” (Diógenes), es donde podemos hallar un “Renacimiento cínico”.

²⁵³ Doscientos diecisiete juegos según mi edición.

²⁵⁴ Rabelais, F. *Gargantúa. Pantagruel*. p.307.

3.2. REALISMO Y VIAJES FANTÁSTICOS EN EL BARROCO.

El Barroco representa otro momento cultural crítico en el que el cinismo, *la filosofía de la vida para los tiempos de crisis*,²⁵⁵ según Sloterdijk, vuelve a dejar impronta de su influencia. Si examinamos algunos aspectos del período histórico en el que se desarrolla el Barroco es inevitable extraer algunos paralelismos respecto a la Antigüedad posclásica: un mundo en descomposición en el que las viejas estructuras sociales se desvanecen, conciencia de decadencia, movilidad social y geográfica, escepticismo, inestabilidad y exaltación del poder del ciego azar de la Fortuna.

*El repertorio temático del Barroco corresponde a este íntimo estado de conciencia (pensemos en lo que en el arte del siglo XVII representan los temas de la fortuna, el acaso, la mudanza, la fugacidad, la caducidad, las ruinas, etcétera. La situación de conflictividad es normal en la base del Barroco. Es un estado interno de desarreglo, de disconformidad.*²⁵⁶

Pero, lejos de manifestarse de un modo uniforme, podemos distinguir dos líneas principales en las que la huella cínica se muestra en el Barroco: la primera sería un marcado realismo, representado por la novela picaresca y por buena parte de la pintura española del siglo XVII, y la segunda una literatura fantástica, en apariencia evasiva, que retoma el legado de Luciano de Samosata y busca ubicarse en mundos imaginarios desde los cuales ejercer una severa crítica a éste.

a) Realismo literario.

El realismo literario muestra una sociedad decadente, especialmente en el caso español, marcado por la lenta y paulatina descomposición del Imperio y por la erosión de las viejas estructuras feudales, que dejan paso a una mayor movilidad social. Con las obvias diferencias históricas, el espíritu cínico encuentra cobijo en estas circunstancias de descomposición y cambio, como lo hiciera en la decadente Atenas posclásica.

La principal manifestación de esta literatura realista la constituye la novela picaresca que, por lo común, presenta el esquema de un antihéroe que narra en primera persona los avatares de su azarosa vida luchando por la supervivencia, con todo tipo de tretas y embustes, contra los envites de la caprichosa fortuna. Ya sea en la decadente España con Lázaro de Tormes, Guzmán de Alfarache, Don Pablos, Estebanillo González o, en Alemania, en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, con Simplicius Simplicissimus, lo común a todos estos personajes es que, con su narración realista, efectúan un retrato crítico denunciando todo tipo de inmoralidades en la corrompida sociedad de su época, a la vez que se muestran como inmoralistas finalmente arrepentidos, tras haber expuesto las tropelías cometidas por ellos mismos.

*En el Guzmán, la autobiografía parece inherente a ese proceso incoado a la humanidad pecadora por alguien que concede, de antemano, su maldad superior.*²⁵⁷

²⁵⁵ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.209.

²⁵⁶ Maravall, J.A. *La cultura del Barroco: una estructura histórica* en Rico, F. *Historia y crítica de la literatura española*. (Vol. III). Wardropper, B.W. *Siglos de oro: Barroco*. Crítica. Barcelona. 1983. p.50.

²⁵⁷ Guillén, C. y Lázaro Carreter, F. *Constitución de un género: la novela picaresca* en Rico, F. *op.cit.* p.472.

En esta confesión del antihéroe, de por sí ya cínico por su marginalidad, perduran ciertas características de la sinceridad cínica, contaminadas con la idea cristiana de la redención. Dos de los temas dominantes de la novela picaresca son la denuncia del poder del dinero y la burla del concepto de honra. Dos aspectos que casan bien con el ideario cínico, pero resulta más adecuado comparar a estos pícaros con la gran masa de cínicos anónimos criticados como impostores por Luciano y Juliano en la Antigüedad tardía, que con las figuras fundadoras del cinismo (ya que en éstas el tema de la virtud era una preocupación central) mientras que difícilmente podemos encontrar en el pícaro motivos virtuosos.

Fuera de la picaresca, en la novela de Cervantes (1547-1616), también pueden encontrarse ciertos ecos cínicos. Peter Sloterdijk no duda en calificar a Sancho Panza como una figura cínica (o *quínica* según su terminología),²⁵⁸ siendo un fiel exponente del cinismo militar que huye de todo tipo de heroísmo y que encuentra en el desertor el más lúcido de los combatientes.²⁵⁹

*Es entonces cuando puede ponerse en funcionamiento el proceso cínico militar que, como siempre, se abre desde la inferior posición quínico-realista. Sancho Panza es su primer "gran representante". Sin reflexionar mucho, este inteligente campesinete sabe que tiene derecho a la cobardía, al igual que su pobre y aristocrático señor Don Quijote tiene el deber del heroísmo. Pero quien observe el heroísmo del señor con los ojos de Sancho Panza se dará cuenta de la locura y el ofuscamiento de la conciencia heroica.*²⁶⁰

Pero la referencia más explícita al cinismo en la narrativa cervantina la encontramos en *El coloquio de los perros*, obra en la que Cervantes, utilizando el esquema narrativo propio de la picaresca, se permite una licencia fantástica que consiste en que el narrador autobiográfico no sea un pícaro propiamente dicho, sino un perro, Berganza, quien cuenta sus desventuras a otro perro, Cipión, durante una noche en Valladolid. Mediante el relato de sus once años se pasa revista a la sociedad española de la época, tal como sucedía en la típica estructura picaresca. Hay quien ha visto en estos dos personajes una referencia a las figuras de Menipo y Diógenes²⁶¹; en cualquier caso Cimón no duda en adscribirse a la filosofía cínica.

*¿Al murmurar llamas filosofar? ¡Así va ello! Canoniza, Berganza, a la maldita plaga de la murmuración, y dale el nombre que quisieres, que ella dará a nosotros el de cínicos, que quiere decir perros murmuradores.*²⁶²

Fuera del plano literario, el realismo pictórico en la España del XVII puede mostrar algunos motivos con concomitancias cínicas. Especialmente en representaciones de la vida cotidiana que enfatizan la frugalidad alimentaria con un

²⁵⁸ La cuestión de los términos *cinismo* y *quinismo* en la obra de Sloterdijk será tratada en el capítulo 3.7.

²⁵⁹ La obra de la literatura universal que mejor refleja este quinismo militar es, sin duda, *Las aventuras del valeroso soldado Schwejk* de Jaroslav Hasek, en la que se parodia la Primera Guerra Mundial.

²⁶⁰ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.335.

²⁶¹ *Al igual que otros relatos picarescos contruidos sobre El asno de oro, aporta una visión de los bajos fondos de la sociedad contemporánea; pero sospecho que Cervantes está devolviendo la vida a los cínicos Menipo (Berganza) y Diógenes (Cipión), con sus dotes de moralistas.* Relihan, J. C. *Menipo en la Antigüedad y en el Renacimiento*, en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé (Eds.). *op.cit.* p.380.

²⁶² Cervantes, M. de. *El coloquio de los perros* en *Novelas ejemplares* (Vol.III). Castalia. Madrid. 1987. p.268.

marcado gusto por lo concreto. Pero no es en estas escenas cotidianas, sino en una pintura de motivo clásico como el *Menipo* de Velázquez, donde hallamos una indudable alusión al personaje y los atributos cínicos.

*Envuelto en una amplia túnica y no en harapos, parece ocultarnos algo y no mira de frente. Los libros desparramados a sus pies muestran su interés por las palabras así como su actitud irresponsable hacia la literatura y el saber. El cántaro de agua es una señal de la simplicidad y autosuficiencia cínica. Figura clásica a la que se hizo vivir en el mundo del pícaro, es un bribón erudito.*²⁶³

Francisco de Quevedo (1580-1645) merece un comentario aparte. Es sabido que siempre manifestó un vivo interés por la filosofía estoica, que trató de conjugar con el cristianismo y aplicar a los infortunios de su vida. En 1635 publica un ensayo sobre los estoicos y traduce a Epicteto y Séneca, además de defender a Epicuro. Sin embargo podemos hallar en Quevedo ciertos rasgos cínicos en su gusto por lo “escatológico”²⁶⁴ o por la libre expresión *parresiástica* ejemplificada en la *Epístola satírica y censoria al conde de Olivares*²⁶⁵. Otro motivo cínico podría atisbarse en las reiteradas críticas al poder del dinero pero, en este aspecto, parece que la intención de Quevedo es censurar, desde una posición muy conservadora, los cambios de estatus social provocados tras la crisis del viejo orden social. Intención análoga que encontramos también en *Los Sueños*, obra con ciertas reminiscencias lucianescas en la que, bajo la crítica social, subyace la nostalgia de una vuelta al antiguo orden. En donde sí se hace explícita la presencia cínica es en un extenso poema titulado *Visita de Alejandro a Diógenes, filósofo cínico*, en el que se recoge la archifamosa anécdota en la que Diógenes le pide a Alejandro que se aparte del sol²⁶⁶, el tópico lucianesco presente en los *Diálogos de los muertos* de la igualdad humana tras la muerte²⁶⁷, y el reconocimiento final de Alejandro hacia el filósofo afirmando que si no fuese Alejandro le gustaría ser Diógenes.²⁶⁸

b) Literatura de viajes fantásticos.

Sin embargo, es fuera de la novela realista y picaresca o de la figura singular de Quevedo, donde encontramos la más clara continuación del cinismo en la cultura barroca. Esta influencia se transmite, como ya había sucedido en el Renacimiento, a través del legado literario de Luciano de Samosata y de su personaje cínico por excelencia: Menipo. Además de la presencia de Menipo en la pintura de Velázquez

²⁶³ Relihan, J. C. *Menipo en la Antigüedad y en el Renacimiento* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé (Eds.). *Op.cit.* p.379.

²⁶⁴ Por ejemplo en sus *Gracias y desgracias del ojo del culo*.

²⁶⁵ Recuérdense los versos de indudable raigambre parresiástica:

No he de callar, por más que con el dedo, / ya tocando la boca o ya la frente, / silencio avises o amenazas miedo. / ¿No ha de haber un espíritu valiente?. / ¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?. / ¿Nunca se ha de decir lo que se siente?. Quevedo, F. *Obras completas. (Vol.II) Verso*. Aguilar. Madrid. 1981. p.447.

²⁶⁶ Reproduzco sólo algunos versos ya que el poema consta de 189:

Lo que te pido / es que, volviéndote al Asia / el sol que no puedes darme, / no me lo quiten tus faldas. / Nadie envidia mi mugre, / como a ti el oro y la plata: / en la tinaja me sobra / y en todo el mundo te falta. / Mi hambre no cuesta vidas / al viento, al bosque o al agua ; / tú matando cuanto vive, / sola tu hambre no matas.

²⁶⁷ *Tiende redes por el mundo / mientras yo tiendo la raspa; / que en cas de las calaveras, / ambos las tendremos calvas.*

²⁶⁸ *A no ser Alejandro, / quisiera tener el alma / de Diógenes, y mis reinos / diera yo por sus lagañas.*

Quevedo, F. *op.cit.* pp.294-295. (Referencia válida para las tres últimas citas del poema.)

encontramos la influencia de la sátira menipea en varios autores del Barroco español y europeo. La estructura temática es casi siempre la misma, y consiste en fabular un viaje fantástico o extraordinario sobre este mundo o hacia otros mundos (a la manera de la *Historia verdadera* o del *Icaromenipo* de Luciano) para así ejercer mejor, mediante la ficción, un retrato demoledor de la realidad social. Ejemplos de este recurso podemos hallarlos en el Barroco español en el *Menipo litigante* de Argensola, o en *El diablo cojuelo* de Luis Vélez de Guevara. El barroco francés también ofrece dos ejemplos muy característicos en el *Viaje a la Luna* y en la *Historia cómica de los estados e imperios del Sol* de Cyrano de Bergerac. Pero, sin lugar a dudas, y pese a que exceda los límites estrictamente temporales del Barroco, la obra más lograda en su forma lucianesca, y más fiel a los principios de los fundadores del cinismo, es *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift (1667-1745) publicada en 1726.

El envoltorio ficticio de *Los viajes de Gulliver*, que tanta fortuna ha hecho en la literatura infantil, esconde en su interior una de las críticas más crueles que se le han hecho a la condición humana. El método de Swift está tomado de Luciano y consiste en adoptar un punto de vista excéntrico, el del narrador Gulliver en los diferentes países fantásticos que visita, para ejercer con mayor contundencia la crítica de la sociedad real de su tiempo. Los dos primeros viajes a Lilibut (país de los enanos), y a Brobdingnag (país de los gigantes) utilizan la relatividad de este punto de vista excéntrico para mostrar la grandeza o la pequeñez de lo humano, tal y como décadas más tarde Voltaire repetirá en su *Micromegas*.

Los motivos cínicos en la obra de Swift se encuentran con más claridad en el tercero y, sobre todo, en el cuarto viaje. El tercero incluye la visita a una serie de países entre los que destaca Laputa, una isla flotante poblada por astrónomos y matemáticos despreocupados e ineptos para los asuntos más cotidianos de sus vidas. El motivo está presente ya en el anecdotario de Diógenes, al afirmarse que:

*Se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus asuntos cotidianos.*²⁶⁹

Algunos han visto en el viaje a Laputa una crítica personal de Swift hacia Newton en la que se critica el saber huero que descuida el saber práctico en el manejo de la vida personal, tan apreciado por los cínicos. En la descripción de Gulliver sobre los astrónomos de la isla flotante es fácil encontrar un paralelismo con el punto de vista de Diógenes:

*Pero me inclino más bien a pensar que esta condición nace de un mal muy común en la naturaleza humana, que nos lleva a sentirnos en extremo curiosos y afectados por asuntos con que nada tenemos que ver, y para entender en los cuales estamos lo menos dotados por el estudio o por las naturales disposiciones.*²⁷⁰

Pero, es en el viaje de Gulliver al país de los *houyhnhnms* (nombre del país de los caballos inteligentes, que habría que pronunciar a la manera de un relincho) donde de un modo más diáfano se manifiesta el cinismo de Swift, consistente en contraponer la inocencia y facilidad de la vida animal frente al engaño y la belicosidad humanas, de

²⁶⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 27.

²⁷⁰ Swift, J. *Los viajes de Gulliver*. Espasa-Calpe. Madrid. 2002. p.132.

un modo análogo a como Diógenes subrayaba la superioridad animal frente a los humanos en la satisfacción eficiente de las necesidades.

Este cuarto episodio narra las aventuras de Gulliver en una región habitada principalmente por dos especies: los *houyhnhnms*, caballos inteligentes caracterizados por su sabiduría y pacifismo, y los *yahoos*, animales semejantes a los simios con un carácter muy violento, con quienes en primera instancia los caballos confunden al protagonista de la novela. La semejanza anatómica entre los *yahoos* y el humano se ve matizada por la vestimenta y por la carencia de garras y colmillos afilados en éste. Sin embargo, Gulliver es descubierto una noche durmiendo desnudo, y la carencia de vestido muestra el primer motivo cínico: la “verdad desnuda”, que despojada del artificio de la vestimenta revela que el hombre, como el *yahoo*, es también un animal. El procedimiento de Swift es el mismo que en el resto de la obra pero llevado a sus últimas consecuencias: desubicar el punto de vista tradicional para juzgar la condición humana desde otra perspectiva. Aquí no es el humano el que encuentra a un caballo inteligente, sino que es el *houyhnhnm* quien encuentra ciertos indicios de inteligencia en un extraño *yahoo*.

Tras un período de adaptación, en el que Gulliver aprende los rudimentos de la lengua equina, comienza un diálogo entre el caballo y el protagonista que le sirve a Swift tanto para mostrar la utopía de la comunidad de los *houyhnhnms* como la distopía de la sociedad británica de su tiempo, quedando la condición humana muy malparada en la comparación. El primer rasgo a destacar es que los caballos no tienen en su lenguaje ninguna palabra para referirse a la “mentira”, designada negativamente con la perífrasis “la cosa que no es”. Swift sitúa la especificidad lingüística humana en la capacidad de mentir e inicia su relato crítico sobre la sociedad de su tiempo, ejemplificando el ejercicio de la mentira en el oficio de la abogacía:

*Díjeme que entre nosotros existía una sociedad de hombres educados desde su juventud en el arte de probar con palabras multiplicadas al efecto que lo blanco es negro y que lo negro es blanco, según para lo que se les paga. “El resto de las gentes son esclavas de esta sociedad. Por ejemplo: si mi vecino quiere mi vaca, asalariar a un abogado que prueba que debe quitarme la vaca. Entonces yo tengo que asalariar a otro para que defienda mi derecho, pues va contra todas las reglas de la ley que se permita a nadie hablar por sí mismo. Ahora bien; en este caso, yo, que soy el propietario legítimo, tengo dos desventajas. La primera es que como mi abogado se ha ejercitado casi desde su cuna en defender la falsedad, cuando quiere abogar por la justicia –oficio que no le es natural-, lo hace siempre con gran torpeza, si no con mala fe. La segunda desventaja es que mi abogado debe proceder con gran precaución, pues de otro modo le reprenderán los jueces y le aborrecerán sus colegas, como a quien degrada el ejercicio de la ley”.*²⁷¹

Lo que hacen tanto Diógenes como Swift es adoptar un punto de vista externo respecto a los asuntos humanos para mostrar así su absurdo. Esta reubicación permite renombrar las cosas y redescubrir los hechos, de tal modo que aquellos aspectos perversos, que comúnmente pasan por normales, queden expuestos al ridículo. Tanto en el caso del filósofo cínico como en el del escritor irlandés, los aspectos absurdos de la conducta humana quedan aún más ridiculizados al comparárseles con la sencilla

²⁷¹ Swift, J. *op.cit.* pp.199-200.

eficiencia de la conducta animal. La sátira va más allá y alcanza una crítica más radical cuando Gulliver pasa a describir el mayor de los males humanos, la guerra, y las interesadas y nimias causas que en ocasiones las provocan, en una clara alusión a las guerras de religión que asolaron Europa durante la Edad Moderna:

*La diferencia de opiniones ha costado muchos miles de vidas. Por ejemplo: si la carne era pan o el pan era carne; si el jugo de cierto grano era sangre o vino; si era mejor besar un poste o arrojarlo al fuego; qué color era mejor para una chaqueta, si negro, blanco, rojo o gris, y si debía ser larga o corta, ancha o estrecha, sucia o limpia, con otras muchas cosas más. Y no ha habido guerras tan sangrientas y furiosas, ni que se prolongasen tanto tiempo como las ocasionadas por diferencias de opinión, en particular si era sobre cosas indiferentes.*²⁷²

El absurdo de las causas de la guerra ya había sido expuesto en el primer viaje a Liliput, donde se narra un conflicto bélico entre “anchoextremistas” y “estrechoextremistas”, es decir, entre partidarios de cascar los huevos por su parte ancha o por su parte estrecha. Pero en el relato de Gulliver sobre la guerra hay algo que no acaba de convencer al *houyhnhnm*: cómo la criatura humana, desprovista naturalmente de garras y caninos largos y afilados, puede llegar a ser capaz de ejecutar esas grandes matanzas entre sus semejantes. En este punto Gulliver relata cómo nuestra supuesta inteligencia y nuestras capacidades técnicas se ponen al servicio de la destrucción, creando cada vez armas más sofisticadas:

*Y, como no me era ajeno el arte de la guerra le hablé de cañones, culebrinas, mosquetes, carabinas, pistolas, balas, pólvoras, espadas, bayonetas, batallas, sitios, retiradas, ataques, minas, contraminas, bombardeos, combates navales, buques hundidos con un millar de hombres, veinte mil muertos en cada parte, gemidos de moribundos, miembros volados por el aire, humo, ruido, confusión, muertes por aplastamiento bajo las patas de los caballos, huidas, persecución, victoria, campos cubiertos de cadáveres que sirven de alimento a perros, lobos y animales de rapiña; pillajes, despojos, estupros, incendios y destrucciones.*²⁷³

En la comparación queda clara la superioridad del *houyhnhnm* sobre el humano, y cómo la racionalidad humana, que supuestamente debería servir como una herramienta de mejora de nuestra condición natural, mediante una aplicación perversa ha conducido a la ruina y a la agresión convirtiéndonos en una especie destructiva²⁷⁴. Este es el punto donde pueden condensarse mejor las convergencias entre Diógenes y Swift, que expresa el propio caballo.

*Añadió que, aunque él odiaba a los yahoos de su país, nunca los había culpado de sus detestables cualidades de modo distinto que culpaba a una *gnnayh* (ave de rapiña) de su crueldad, o a una piedra afilada de cortarle el casco; pero cuando un ser que se atribuía razón se sentía capaz de tales enormidades, le asaltaba el temor de que la corrupción de esta facultad fuese peor que la brutalidad misma.*²⁷⁵

²⁷² Swift, J. *op.cit.* p.197.

²⁷³ Swift, J. *op.cit.* p.198.

²⁷⁴ En el apartado 4.4. se analizará, desde la perspectiva de la ciencia contemporánea, la cuestión de la destructividad humana en torno a un debate sobre la agresividad entre el etólogo Konrad Lorenz y el psicólogo Erich Fromm.

²⁷⁵ Swift, J. *op.cit.* p.199.

La conclusión a la que Swift llega a través de la opinión del *houyhnhnm* es la misma a la que llega Diógenes: hemos equivocado el camino apartándonos de nuestra naturaleza y, en lugar de adaptarnos a ella, hemos pervertido nuestra mejor cualidad natural, la razón, desviándola hacia fines equivocados y utilizándola instrumentalmente como medio para satisfacer nuestras desmesuras en lugar de preguntarnos racionalmente sobre nuestras verdaderas necesidades. Como concluye el *houyhnhnm*:

*Agregó que las pocas aptitudes que ésta (la naturaleza) nos había otorgado las habíamos perdido por nuestra propia culpa; habíamos logrado muy cumplidamente aumentar nuestras necesidades primitivas y parecíamos emplear la vida entera en vanos esfuerzos para satisfacerlas.*²⁷⁶

Creo que no puede haber un corolario que encaje mejor con la filosofía cínica. Sin embargo, el resentimiento de Swift hacia lo humano llega a extremos a los que no llegó el cinismo. *Los viajes de Gulliver* concluyen con el regreso en barco del protagonista a su casa y ni durante la travesía, ni tras la llegada, soporta la presencia ni el contacto humano después de haber vivido con los caballos inteligentes. Pese a las numerosas coincidencias entre el pensamiento cínico y el de Swift, hay en el novelista irlandés un desmesurado resentimiento hacia lo humano que le lleva a evitar a sus semejantes, en contraposición con la crítica del cinismo a la humanidad que, aunque igualmente radical, sigue manteniendo un componente filantrópico que le hace mantenerse en medio del fragor de la vida urbana para intentar ayudar y corregir a sus “compañeros de viaje”.

En definitiva, la influencia cínica en la cultura barroca siguió explorando algunas de las vetas ya iniciadas en el Renacimiento, como la recuperación de la sátira lucianesca. La novedad barroca la constituye la antropología pesimista propia de la época. En el realismo narrativo incorpora la figura del cínico como prototipo de personaje desvergonzado, émulo del cinismo popular de la Antigüedad tardía, que a la vez que narra sus peripecias da un completo repaso a una sociedad corrupta y en descomposición. Por otra parte, en la narrativa fantástica es donde mejor se palpa la influencia de Luciano, basada en viajes a lugares imaginarios desde los cuales se puede tomar distancia y ejercer mejor una crítica del mundo real. Pero, con el paso del tiempo, no encontramos ya en el viaje fantástico un modelo constructivo, como sucedía en el Renacimiento en la *Utopía* de Moro, ni una invitación a la celebración y la risa como en Erasmo o Rabelais, sino una crítica social y antropológica demoledora, hija del pesimismo barroco, que utilizando instrumental ideológico y formal cínico culmina en la misantropía de Swift.

²⁷⁶ Swift, J. *op.cit.* pp. 207-208.

3.3. LOS CINISMOS DE LA ILUSTRACIÓN.

El siglo XVIII ilustrado es un período especialmente relevante en la historia de la recepción del cinismo y contribuye notablemente a la configuración moderna de este término. A esta situación conducen principalmente tres factores²⁷⁷: primero, la recuperación del cinismo como arquetipo de pensamiento con vocación cosmopolita que trata de erradicar prejuicios infundados (aspectos en los que indudablemente coincide con la Ilustración); en segundo lugar, la identificación voluntaria o involuntaria de algunas de las principales figuras del pensamiento ilustrado con el cinismo que, debido al uso polémico del vocablo, se convierte en insulto arrojadizo que unos pensadores se dirigen a otros con el objeto de desprestigiarse; y en tercer lugar la reflexión pesimista ilustrada, apoyada en el cinismo, sobre el fracaso de los ideales de la Ilustración que conduce a la moderna acepción del término cinismo. Examinemos más de cerca estos tres aspectos.

El cinismo había sido precursor en la pauta helenística de eliminar falsos miedos y prejuicios que obstaculizaban la autonomía del individuo, algo que unido a la invención del término “cosmopolita” resultaba especialmente atractivo en el “siglo de las luces”. Esta recepción positiva y optimista del cinismo podemos encontrarla, sobre todo, en la obra de Cristoph Martin Wieland.

*Diógenes es un representante de la razón, considerada la más alta y decisiva autoridad por la Ilustración. Esto aporta el fundamento de la simpatía que los filósofos de este período sienten por el cínico, y convierte a este último en una figura apropiada para identificar los ideales y los motivos ilustrados. Ideales de la Ilustración asociados al cinismo son, por ejemplo, la liberación del prejuicio y la crítica abierta de las autoridades seculares y religiosas; la autonomía del individuo y la separación moral respecto de las represiones religiosas; así como la filantropía universal y el cosmopolitismo.*²⁷⁸

Sin embargo, modernos historiadores de la filosofía como W.K.C. Guthrie han tendido a identificar el período ilustrado no con el Helenismo, sino con la Atenas clásica del siglo V a.C. En esta “Ilustración de la Antigüedad” los principales representantes filosóficos serían los sofistas y su gran rival, Sócrates. Y es aquí donde encontramos un aspecto del cinismo que, en su recepción en el siglo XVIII, socava el optimismo anteriormente expuesto, dando lugar a una concepción peyorativa del cinismo que contribuye a forjar la moderna acepción del término. Diógenes fue llamado por Platón “Sócrates enloquecido”, convirtiéndose en un símbolo de la otra cara de la Ilustración. Esta visión peyorativa del cinismo como un exceso de razón que conduce a la locura o a un pensamiento reaccionario es la que lleva a utilizar el término cínico como un insulto que se dirigen unos filósofos a otros en el siglo XVIII.

Diógenes representa no sólo la razón sino también su opuesto, lo contrario a la razón, la insensatez. Esto lo convierte, o más bien convierte a sus acólitos, en el blanco

²⁷⁷ Apuntados por el principal estudioso de la recepción del cinismo en la Ilustración Heinrich Niehues-Pröbsting en *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* pp. 430-474.

²⁷⁸ Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.434.

*del sarcasmo ilustrado, y la palabra “cínico” se transforma en un término infamante que los filósofos de las Luces aplican al marginado de sus propias filas: Rousseau.*²⁷⁹

Como veremos, es Rousseau el blanco preferente de las críticas, acusado de insensatez cínica especialmente por parte de Voltaire, quien le acusa de reaccionario con inquina. Pero tampoco Voltaire se salva de la acusación de cínico, debido a su anticlericalismo, por parte del contrarrevolucionario y ultraconservador Joseph de Maistre.

Queda, por último, esbozar una tercera línea maestra en la recepción del cinismo en la Ilustración derivada de la anterior. Hemos dicho que la Ilustración encuentra en el cinismo la otra cara de su moneda en un camino que puede conducir a la insensatez e incluso a la locura. En este sentido, el cinismo sirve para examinar tempranamente a la propia Ilustración. Utilizando una metáfora podemos interpretar que Diógenes al ir buscando un hombre con un candil encendido a plena luz del día, simboliza el tipo de pensamiento metailustrado que trata de arrojar luz sobre las Luces (Ilustración). Producto de esta temprana reflexión acerca de la Ilustración es la obra *El sobrino de Rameau* de Diderot, el principal artífice de *La Enciclopedia*. De esta revisión resulta la conclusión del fracaso de los valores ilustrados que conduce a la más genuina interpretación contemporánea del cinismo como *falsa conciencia ilustrada*, defendida en los años ochenta del siglo XX por Peter Sloterdijk.²⁸⁰

*En el cinismo la insensatez no es una contingencia, sino una consecuencia de la propia razón, la consecuencia de los excesos de la razón. La Ilustración descubre en el cinismo el peligro de la razón pervertida, razón que deriva hacia la irracionalidad y la demencia, razón frustrada debido a haber llevado demasiado lejos sus propias expectativas. La Ilustración se vuelve consciente de esta amenaza para sí misma a través de su afinidad con el cinismo. La reflexión sobre éste aporta un elemento necesario de autoconocimiento y autocrítica. Por consiguiente, el fracaso de la Ilustración –o de una parte de ella- conduce al cinismo en el sentido moderno de la palabra. “El cinismo es la falsa conciencia ilustrada”.*²⁸¹

Veamos con más detenimiento esta triple visión del cinismo en el siglo XVIII a través de sus principales representantes.

a) La recepción optimista del cinismo.

La recepción optimista del cinismo está representada de forma especial en la producción del literato alemán Christoph Martin Wieland (1733-1813), concretamente en su obra *Sócrates mainomenos o los diálogos de Diógenes de Sínope*, en la que presenta al filósofo cínico como paradigma de autonomía de la razón y de cosmopolitismo, en consonancia con los ideales ilustrados. La novela es además una sátira de religión, filosofía y teoría política en la que Diógenes prefigura el significado subversivo de la Revolución Francesa. Es significativo que el propio Wieland, a partir de la tercera edición de la obra, cambiase el título original por el de *El legado de Diógenes*, poniendo así de manifiesto que el máximo representante del cinismo no es un “Sócrates enloquecido”, sino un referente válido para el pensamiento ilustrado en su tarea de

²⁷⁹ Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.434.

²⁸⁰ Abordaremos la cuestión del cinismo en la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk en el capítulo 3.7.

²⁸¹ Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.435.

eliminar falsos juicios de valor y de reestablecer los ideales de “libertad, igualdad y fraternidad” a través de su cosmopolitismo. Encontramos así a un Diógenes idealizado y despojado de sus aspectos más radicales.

*El Diógenes ideal de Wieland responde sólo al cínico perfeccionado e idealizado, como lo describen Epicteto o Luciano en el Demonax. El cinismo negativo, sucio y tosco fue menospreciado y excluido por aquel cortés representante de la Ilustración.*²⁸²

Alejado de todos aquellos aspectos sucios, inmorales y marginales como los que recupera Diderot en su revisión del credo ilustrado, la figura de Diógenes aparece de forma límpida, como representante de la autonomía de la razón tan cara a la Ilustración.

*Puesto que Wieland se distanció de todos esos aspectos del cinismo e incluso se opuso a ellos, el único aspecto que le indujo a estudiarlo y a identificarse con el protocínico resulta aún más decisivo: la independencia de la persona. Éste fue el elemento esencial en su comprensión de Diógenes, y a medida que se hizo mayor fue reduciéndola a este único punto.*²⁸³

Parece ser que la radicalización del cinismo chocaba con la vida burguesa de Wieland, con lo que acotó su significación. Aunque existe en el autor cierta identificación con el personaje que se dejó traslucir con motivo de una visita de Napoleón a Wieland en 1808. En la novela Diógenes rechazaba la petición de Alejandro de ser su consejero, pero accede a tener una conversación con él, una situación análoga a la que se produce en el encuentro con Napoleón.²⁸⁴

Pero la recepción optimista y positiva del cinismo en la Ilustración no sólo la encontramos en Wieland, sino también en otros representantes ilustrados que, como D’Alembert encontraron en Diógenes igualmente un paradigma de independencia, si bien reconociendo la dificultad de reunir el valor necesario para llevar a la práctica los principios cínicos.

*El “diogenismo” estuvo siempre presente en la Ilustración. D’Alembert tuvo una bien conocida preferencia por el cínico, en quien reconocía el ideal de independencia. “Cada época –escribió-, y la nuestra en particular, necesita su Diógenes. Sin embargo, la dificultad consiste en encontrar a hombres que tengan el coraje de ser Diógenes y asumir las consecuencias.”*²⁸⁵

Incluso en Kant con quien, por carácter e intereses teóricos, parece difícil establecer una conexión con el cinismo (aunque es conocido su interés por la filosofía

²⁸² Niehues-Pröbsting, H. *Loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.438.

²⁸³ Niehues-Pröbsting, H. *Loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.440.

²⁸⁴ *Si se compara la escena real de 1808 con la literaria de 1769, se advierte que el proceder de Wieland respecto a Napoleón es paralelo a la conducta de Diógenes. Dicha conducta no viene determinada ni por el cinismo arrogante ni por el servilismo, sino más bien por la sosegada confianza en sí mismo. Wieland no se niega cuando el emperador le pide un encuentro, pero no se aviene de buen grado a recibir órdenes. Además es él quien pone fin a la entrevista. Wieland se comporta con Napoleón “en modo alguno como un cortesano, pese a que napoleón acaba de vencer en una batalla. A Wieland es a quien hay que rogarle que acuda, y es él quien determina cuando se retirará”.* Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* pp.442-443.

²⁸⁵ Niehues-Pröbsting, H. *Loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.451.

estoica), es posible encontrar un cierto eco del coraje cínico, al que aludía D'Alembert, en la llamada al atrevimiento con el *Sapere aude!*, y en la exhortación a hacer uso público de la razón en todo momento, dentro de la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*. Recomendaciones que inevitablemente recuerdan a la *parresía* cínica. Además, Kant siempre profesó un gran respeto por Rousseau, autor en el que la influencia cínica es plenamente palpable y que, por su complejidad, nos sirve para ilustrar el paso de la recepción optimista del cinismo a la de su utilización peyorativa como insulto arrojado entre diferentes pensadores ilustrados.

b) Rousseau y Voltaire.

La influencia cínica en la obra de Rousseau (1712-1778) se muestra con especial evidencia en las recomendaciones de un aprendizaje en contacto con la naturaleza, y en la pedagogía negativa del *Emilio* encaminada a desterrar los malos hábitos y los falsos juicios. Pero, sobre todo, aparece en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, obra en la cual desmenuza las causas que han conducido a la segregación y a la explotación del hombre por el hombre tras abandonar un supuesto estado de igualdad natural. La primera parte del ensayo incide continuamente en la contraposición entre un estado de felicidad y vigor de la humanidad en su primitiva condición natural, y la degeneración, debilidad, violencia y desigualdad derivadas del proceso civilizatorio. Es constante la referencia hacia la superioridad del hombre salvaje sobre el civilizado, tanto en el sentido físico como en el de autosuficiencia.

*Dejad al hombre civilizado el tiempo de reunir todas sus máquinas en torno suyo: no hay duda de que supera fácilmente al hombre salvaje; pero si queréis ver un combate todavía más desigual, ponedlos desnudos y desarmados uno frente a otro, y al punto reconoceréis cuál es la ventaja de tener constantemente todas las fuerzas a disposición propia, de estar siempre preparado para cualquier acontecimiento, y de llevarse siempre uno mismo, por así decir, todo entero consigo.*²⁸⁶

El corolario de este párrafo deja un inconfundible resabio cínico y concuerda con el precepto ascético de Diógenes de *estar preparado contra cualquier azar*²⁸⁷ y con la recomendación de Antístenes de *disponer el equipaje que en el naufragio fuera a nadar con uno*²⁸⁸. Para Rousseau el vigor del hombre natural contrasta con la molición del hombre civilizado, carcomido por el lujo y el vicio, de un modo mucho más palpable al que se observa entre el animal salvaje y el domesticado.

Refutando a Hobbes, Rousseau defiende que el estado natural y animal del hombre es el más adecuado para la paz y que las pasiones que engendran la violencia, que Hobbes sitúa en el estado de naturaleza, sólo existen una vez puesta en marcha la civilización. La famosa concepción del “buen salvaje” de Rousseau enlaza así con el consejo cínico de atenerse a una vida “conforme a la naturaleza”, desdeñando los apetitos y las necesidades creadas socialmente. Ejemplo de ello es la sencilla satisfacción del deseo sexual en el estado de naturaleza que Hobbes esgrimía como uno de los principales factores de competencia que desembocaban en la guerra de todos

²⁸⁶ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en *Del contrato social. Discursos*. Alianza. Madrid. 1986. p.211.

²⁸⁷ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 63.

²⁸⁸ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 6.

contra todos. La ecuación cínica en materia sexual de satisfacer la necesidad para eliminar el deseo no puede estar más presente.

*Limitados sólo a lo físico del amor, y bastante afortunados para ignorar estas preferencias que irritan el sentimiento amoroso y aumentan las dificultades, los hombres deben sentir con menos frecuencia y menor viveza los ardores del temperamento y, por consiguiente, tener entre sí disputas más raras y menos crueles. La imaginación, que tantos estragos hace entre nosotros, no habla a los corazones salvajes; cada cual espera pacíficamente el impulso de la naturaleza, se entrega a él sin elección, con más placer que furor, y, satisfecha la necesidad, todo el deseo se extingue. Es, pues, una cosa indiscutible que el amor mismo, así como todas las demás pasiones, sólo en la sociedad ha adquirido ese ardor impetuoso que lo hace con frecuencia tan funesto para los hombres.*²⁸⁹

Rousseau sitúa como causa principal de la desigualdad entre los hombres la propiedad privada, que ataca duramente en el *Discurso*, en lo que puede interpretarse como un remedo de la divisa cínica de “invalidar la moneda en curso”, aunque luego la justifique en *El Contrato social*. Pero previamente ha debido desarrollarse otra cualidad que actúa como causa necesaria para la instauración de la desigualdad: el desarrollo de sus capacidades racionales, que dotan al hombre de perfectibilidad y reconducen al abandono de su estado natural. En definitiva, el hombre, al abandonar su condición natural y animal, abandona también su igualdad y su tranquilidad. Rousseau va un poco más allá y llega a afirmar que el *hombre que medita es un animal depravado*²⁹⁰; postura reaccionaria en consonancia con la que mantiene en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* atacando a la razón y al progreso como causa de los males humanos.

*Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza.*²⁹¹

Es preciso señalar en este feroz ataque a la razón importantes diferencias con el cinismo. Los cínicos, pese a que señalaron el modo de vida animal como modelo de autosuficiencia frente a la complejidad humana en cuestión de necesidades, contemplaron la recomendación de “vivir conforme a la naturaleza” desde una perspectiva humana, y al ser la racionalidad una cualidad inherente a nuestra naturaleza, vivir de forma natural no significaba renunciar a la razón, sino cultivarla. Vimos cómo el cinismo era una filosofía que enfatizaba la razón, y cómo en su ascética la vida conforme a la naturaleza requería de un constante entrenamiento de las facultades racionales. Nada, pues, más lejos de la actitud antirracionalista de Rousseau.

Hemos visto algunos puntos de contacto entre el Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y la filosofía cínica, aunque también algunas diferencias. El propio Rousseau fue bastante reacio a citar explícitamente a los cínicos, y una de esas contadas ocasiones la encontramos, casi al final del *Discurso*, cuando utiliza la anécdota

²⁸⁹ Rousseau, J.J. *op.cit.*. Alianza. p.242.

²⁹⁰ Rousseau, J.J. *op.cit.*. Alianza. p.215.

²⁹¹ Rousseau, J.J. *op.cit.*. Alianza. p.221.

de Diógenes buscando un hombre con su linterna encendida, con motivo de su propia búsqueda del ser humano en estado natural.

*Al descubrir y seguir de este modo las rutas olvidadas y perdidas que del estado de naturaleza debieron llevar al hombre al estado civil... Sentirá que al no ser el género humano de una edad el género humano de otra edad, la razón por la que Diógenes no encontraba hombres es que buscaba entre sus contemporáneos el hombre de un tiempo que ya no existía.*²⁹²

Razón y progreso eran palabras con mayúscula para el pensamiento ilustrado, y el ataque de Rousseau hacia ellas, y sus devaneos con el cinismo le valieron el insulto de cínico por parte de sus contemporáneos, especialmente por Voltaire, quien perseguiría al ginebrino con saña por su actitud reaccionaria. Voltaire leyó concienzudamente el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* y en sus anotaciones al margen encontramos descalificaciones a Rousseau motejándole de falso imitador de los cínicos.²⁹³

*Fue una tendencia constante pintar a Rousseau no tanto como el propio Diógenes sino más bien como un Diógenes presuntuoso, falso y depravado: es un Diógenes sin linterna, o sea, ¡sin la insignia del Siglo de las luces! Finalmente Voltaire cargó la comparación con su desprecio por el personaje Rousseau. No sólo es un falso Diógenes sino también una persona falsa que envenena toda amistad. Rousseau descende en línea directa de la unión entre el perro de Diógenes y la víbora de la discordia. No es sólo un estúpido, y además un estúpido cargante, sino también malévolo. Esconde la mente de un canalla bajo el manto de Diógenes. Del mismo modo que éste era, a los ojos de Platón, un Sócrates enloquecido, Rousseau era, a los ojos de Voltaire un Diógenes estúpido y falso.*²⁹⁴

Como se puede colegir de la cita anterior los ataques personales fueron tremendamente virulentos. Voltaire (1694-1778) partidario a ultranza de la razón y el progreso, y admirador de la productividad económica y del progresismo de la filosofía y la ciencia inglesas no podía sino ridiculizar los ataques de Rousseau contra la razón, el progreso y las ciencias, y sus pretensiones figuradas de retorno a un estado natural.

Sin embargo, también en Voltaire se dan algunos rasgos cínicos, relacionados sobre todo con la *parresía* en su incansable defensa de la libertad de expresión, y en el tono mordaz con la que él supo ejercitarla, especialmente en sus cuentos de cuyo sarcasmo brota una extraordinaria potencia crítica.²⁹⁵ Pero no es en el cinismo de Diógenes donde hemos de encuadrar a Voltaire, sino en el cinismo literario de Luciano. Al igual que éste, Voltaire se caracteriza por la producción de una obra literaria

²⁹² Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en *op.cit.* Alianza. Madrid. 1986. p.285.

²⁹³ *¡Imitamonas de Diógenes, cómo te condenas a ti mismo!. ¡Cómo exageras todo! ¡cómo pones todo bajo una luz engañosa!*. Citado por Armiño, M. en Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en *op.cit.* Alianza. Madrid. 1986. p.282.

²⁹⁴ Niehues-Pröbsting, H. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.450.

²⁹⁵ Dos ejemplos con una indudable inspiración cínica son el *Micromegas* donde bebiendo de la influencia literaria de Luciano y de Swift trata la relatividad de la condición humana, y *Cándido* donde ridiculiza la doctrina del “optimismo universal” de Leibniz en una crítica al idealismo filosófico muy característica del cinismo.

sarcástica y por la denuncia, en tono burlesco, similar a la de los fundadores del cinismo, y también por una denuncia hacia los falsos cínicos; el *Peregrino* que ridiculizó Luciano lo fue Rousseau para Voltaire.

*Ciertamente no era un cínico en el sentido de un cinismo que menosprecia la cultura, las ciencias, las artes y reduce las necesidades humanas al mínimo natural. Al contrario, esa actitud le parecía ridícula y paradójica, y constituía un ataque a su modo de vida. Sin embargo, algo le relacionaba también con el cinismo: el mordiente sarcasmo del que era capaz, y que dirigía particularmente contra la religión en su forma más obtusa. A este respecto admite la comparación con Luciano, quien fue también cínico y, al mismo tiempo, satírico de los cínicos.*²⁹⁶

Fue principalmente su actitud anticlerical la causa de que el contrarrevolucionario Joseph de Maistre dirigiera contra Voltaire el insulto de cínico.²⁹⁷

c) Diderot.

La tercera variante de la recepción del cinismo en la Ilustración la encontramos en *El sobrino de Rameau*, obra en la que Diderot (1713-1784) muestra las dudas que el propio movimiento ilustrado tuvo de sí mismo. La composición consiste en un diálogo ambientado en París en la que “Yo” (una suerte de *alter ego* de Diderot) sostiene una larga charla con el sobrino de Rameau, un vagabundo que consigue a duras penas malvivir en la capital francesa y que hace alarde de su inmoralidad con una lucidez que repugna y atrae a la vez a su interlocutor. Es en la figura de Rameau, mostrándose desvergonzado e inmoralista, aquel que desprecia y se vanagloria de ser despreciado, donde se concreta la moderna definición de cinismo como *falsa conciencia ilustrada* que utilizará Sloterdijk a finales del siglo XX.

*El cinismo de Diógenes no sólo representaba un ideal filosófico y moral para Diderot, sino también una posibilidad humorística y satírica, un estilo de filosofía cómica, para utilizar el término de Shaftesbury. Diderot recurrió a esta posibilidad particularmente en El sobrino de Rameau, su segunda Sátira, a fin de reflexionar sobre un problema que se entrelazaba con el cinismo como filosofía y con la actitud cínica moderna: el problema del desprecio y lo despreciable. Por esta razón, El sobrino de Rameau se convirtió en el libro fundamental del cinismo moderno.*²⁹⁸

Desde los inicios del diálogo existe una cierta identificación del sobrino con la figura de Diógenes, tal como él mismo confiesa tras ser preguntado por “Yo” sobre cuál sería su modelo de porte filosófico con barba:

*ÉL: No, yo estaría mejor entre Diógenes y Friné. Soy insolente como el primero y me gusta visitar a las segundas.*²⁹⁹

²⁹⁶ Niehues-Pröbsting, H. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.450.

²⁹⁷ “Mirad esa frente innoble, que nunca se ruborizó a causa de la vergüenza, y esos dos cráteres extinguidos en los que la lujuria y la inquina aún parecen bullir. Esa boca, puedo decir algo malo, pero no es culpa mía. Ese hocico horrible de oreja a oreja y esos labios, tensos como un muelle de acero, se burlan con perversidad, dispuestos en todo momento a atacar con la irrisión y la calumnia”. Citado por Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.452.

²⁹⁸ Niehues-Pröbsting, H. *loc.cit.* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.456.

²⁹⁹ Diderot, D. *El sobrino de Rameau*. Cátedra. Madrid. 1985. p.72.

El grueso del diálogo se compone de la narración que Rameau hace de su modo de vida como parásito y de la inmoralidad necesaria para ello. Lo que fascina a “Yo” es su franqueza a la hora de exponer sus vicios, ufanándose de su excelencia en el mal. Es a través de esta franqueza donde el sobrino enlaza otra vez con Diógenes. El sobrino reconoce abiertamente unos vicios morales, que realmente practica en privado el resto del mundo sin atreverse a reconocerlo³⁰⁰, con el atenuante de que él lo hace por la perentoria necesidad de comer, en una constante referencia a la necesidad fisiológica del alimento como punto de partida de todo filosofar, desdeñando cualquier tipo de especulación idealista.

*Confesaba sus vicios, que los demás también tienen; pero él no era un hipócrita. No era ni más ni menos abominable que los otros; era, simplemente, más franco, más consecuente; y a veces, más profundo en su depravación.*³⁰¹

Lo verdaderamente relevante del diálogo es que es este personaje depravado quien ilustra sobre la realidad a “Yo”, un filósofo tras el cual podemos atisbar la figura del propio Diderot. En este punto, la claridad de las luces de la razón y su optimismo se desvanecen, y se llega a cuestionar el éxito de los ideales ilustrados, planteando las consecuencias a las que conduce el conocimiento en profundidad.

*“La pérdida de nuestros prejuicios se compensa con la pérdida de nuestra inocencia”,³⁰² dice el sobrino en un momento dado. Éste es uno de los pensamientos que lo elevan por encima del nivel de un parásito que no reflexiona, y confiere a su personaje una dimensión filosófica que irrita y fascina al narrador en primera persona. El propósito de la Ilustración era deshacer todos los prejuicios. En el sobrino de Rameau la Ilustración se enfrenta a la otra cara de su ideal. A través de él, percibe la pesadilla que socava su optimismo moral. La pesadilla aclara que la persona totalmente ilustrada, que se ha liberado de todos los prejuicios, no es la personificación del ideal puro de humanidad, como el hermoso Diógenes de Wieland, sino un cínico desilusionado, endurecido y sucio a la manera de Rameau.*³⁰³

En *El sobrino de Rameau*, Diderot anticipa la “dialéctica de la ilustración” frankfurtiana en un diálogo dedicado al cinismo en el que, no obstante, queda finalmente una puerta abierta a la esperanza de la consecución de los ideales ilustrados con una nueva interpretación de la figura de Diógenes que es ofrecida por “Yo”, la figura filosófica que encubre a Diderot. Diógenes aparece como modelo para que el sobrino rehaga su conducta. Frente al sobrino, quien en su indigencia aspiraba únicamente a poder gozar ocasionalmente de los vicios de las clases adineradas, el narrador opone a Diógenes como patrón de virtud fácilmente imitable.

Él: ¿Vos me aconsejáis imitarlo?

³⁰⁰ Como veremos en el capítulo 3.7. Sloterdijk denomina esta actitud de reconocer abiertamente la verdad con el nombre de *quinismo*, y utiliza el nombre de *cinismo* para referirse a la actitud contraria, la de ocultar la verdad en público y formularla en privado.

³⁰¹ Diderot, D. *op.cit.* p.149.

³⁰² Diderot, D. *op.cit.* p.119.

³⁰³ Niehues-Pröbsting, H. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *Op.cit.* p.460.

*Yo: Que me muera si eso no valdría más que arrastrarse, envilecerse y prostituirse.*³⁰⁴

En definitiva *El sobrino de Rameau* es un diálogo sobre el cinismo en el que se examina la cuestión ilustrada, sus luces, sombras, contradicciones y peligros. Constituye la obra que mejor representa la metáfora de Diógenes iluminando la luz del día con su candil, es decir, como un pensamiento metailustrado que reflexiona sobre las Luces de la Ilustración. Pero no sólo es posible apreciar en este diálogo la recepción del cinismo por parte de Diderot, sino también la de otros autores del siglo XVIII. En *El sobrino de Rameau* es posible rastrear también la noción peyorativa de cinismo que circuló como insulto común para denunciar la desvergüenza o la posición reaccionaria de unos u otros autores. Pero también, en el optimismo final del diálogo, en el que Diderot retoma el ejemplo de Diógenes frente a Rameau que parecía personificarlo, es posible encontrar también la recepción positiva del cínico como modelo de virtud y racionalidad.

³⁰⁴ Diderot, D. *op.cit.* p.161.

3.4. CINISMO Y PENSAMIENTO LIBERTARIO.

En el presente apartado abordaremos algunas de las semejanzas existentes entre el cinismo y el pensamiento libertario a través de una veta individualista, vinculada, en ocasiones, a la apelación de una vida conforme a la naturaleza en ambas ideologías. La conexión entre cinismo y anarquismo ha sido expuesta en varias ocasiones. Así Dudley en el epílogo a su *Historia del cinismo* no duda en señalar que *en los tiempos modernos el movimiento más parecido al cinismo es el anarquismo*³⁰⁵. Por su parte, Rudolf Rocker, rastreando los antecedentes del anarquismo a lo largo de la historia vuelve a señalar el mismo parentesco con el anarquismo, no sólo del cinismo sino también de otras tendencias de pensamiento de la Grecia tardía como el hedonismo o el estoicismo de Zenón, quien, como veremos más adelante, ya había sido reivindicado por Kropotkin como un precursor del anarquismo.

*Las ideas anarquistas aparecen en todos los períodos conocidos de la Historia, por más que en este sentido quede aún mucho terreno por explorar. Las hallamos en el chino Lao-Tsé –La Marcha y el Camino cierto- y en los últimos filósofos griegos, los hedonistas y los cínicos, como en otros defensores del llamado “derecho natural”, especialmente en Zenón, quien situado en el punto opuesto de Platón fundó la escuela de los estoicos.*³⁰⁶

Más allá de lo forzadas que puedan resultar algunas de estas analogías es importante fundamentar tal relación en el hecho de que, tanto cinismo como anarquismo, diesen prioridad a una transformación personal previa al proyecto de transformación política. En el caso del anarquismo:

*Por eso insistían en que la revolución fuera “social antes que política”, lo cual obligaba a un maceramiento previo de las costumbres libertarias. Y antes incluso que una revolución social, se insistía en que se trataba de una revolución personal, es decir, de la construcción del propio carácter o “voluntad” en relación antagonista con los poderes jerárquicos. El desligamiento de la sociedad de la jerarquía comenzaba por la toma de conciencia de la miseria existente y de las tropelías de los gobiernos autocráticos, pero también por estrategias de purificación de la personalidad.*³⁰⁷

En esta voluntad de cambio personal, con el fin de acomodar la propia conducta a unos principios acordes a la naturaleza humana, es dónde incidió especialmente la filosofía cínica. Veremos a continuación cómo este propósito de transformación personal, insertado en una visión nomotética de la naturaleza, se manifiesta en la obra de Thoreau y Kropotkin. Prefiero utilizar el término libertario al de anarquista (más restrictivo), para la comparación que recorrerá este apartado y que incluirá no sólo a una figura estrictamente anarquista como Kropotkin, sino también a un individualista comprometido con la paz y el respeto a la naturaleza como Thoreau.

³⁰⁵ Dudley, D.R. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Georg Olms Hildesheim. Reinheim. 1967. p.211.

³⁰⁶ Rocker, R. *Anarcosindicalismo (teoría y práctica)*. Rocker, R. Ediciones Picazo. Barcelona. 1978. p.6.

³⁰⁷ Ferrer, C. *Átomos sueltos. El “cuidado de sí” entre los anarquistas a comienzos del siglo XX* en Abraham, T. *El último Foucault*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003. p.246.

a) Thoreau.

Cronológicamente el primero de ellos es Henry D. Thoreau (1817-1862), pensador americano en quien confluye el deseo de una vida autárquica en armonía con la naturaleza y un militante pacifismo y antiesclavismo. De ellos resulta la temprana toma de conciencia (tan en boga en los movimientos contraculturales de finales del siglo XX) de la objeción fiscal como medio de lucha frente a las tropelías cometidas por el Estado. Como comprobaremos, los motivos de autarquía, vida conforme a la naturaleza, cosmopolitismo e invalidación de la moneda en curso serán los ejes que vincularán el cinismo con este norteamericano, cuya influencia en los movimientos de resistencia pacífica del siglo XX ha sido muy notable, sobre todo gracias a la impronta que la lectura de sus escritos dejó en Gandhi.

Sin duda, el episodio más conocido de la biografía de Thoreau fue su determinación de abandonar su pueblo natal, Concord, para llevar una vida solitaria y establecerse durante más de dos años en el bosque, junto a la laguna de Walden. De esta experiencia nació precisamente una de sus principales obras, titulada con el nombre de aquel paraje: *Walden*. Este propósito de vivir en soledad en la naturaleza puede parecer contrario al cinismo, que, como sabemos, encontraba su hábitat favorito en la populosa urbe ateniense donde podía aleccionar a sus habitantes. Pero, pese a esta importante diferencia, el verdadero punto de contacto entre el cinismo y Thoreau está en la intención de ambos de llevar una vida autárquica. El primero y más extenso de los capítulos de *Walden* es el titulado “Economía”, y en él Thoreau hace gala, como en un cuaderno de contabilidad, de sus actividades en el bosque y de cómo éstas le permiten vivir de modo autosuficiente e incluso con un superávit en sus escasos negocios en la ciudad. Su actividad económica se redujo al arreglo de una vieja cabaña, y a la plantación de judías que cambiaba en la ciudad por arroz y otros alimentos, más la recolección, pesca y caza ocasionales. El propio Thoreau, de acuerdo con el dicho de Antístenes de que *convenía disponer del equipaje que fuera a sobrenadar con uno*³⁰⁸ se ufanaba de su estado de libertad y del nulo temor a la pérdida ante cualquier eventualidad.

*Era más independiente que cualquier granjero de Concord, ya que no estaba anclado a una casa o granja, sino que podía seguir la inclinación de mi ingenio que es muy retorcido, a cada momento. Además de estar mejor que los demás, si mi casa hubiera ardido o hubiera perdido mi cosecha hubiera estado tan bien como antes.*³⁰⁹

Más allá del éxito o el fracaso de sus actividades económicas en el bosque junto a la laguna es en las reflexiones de *Walden* donde más fácilmente podemos extraer puntos en común entre la austeridad buscada de Thoreau y la autonomía cínica. En ellas existe una filiación especial con toda una tradición filosófica sapiencial, tanto oriental como occidental, que ha sabido ver que la eliminación de necesidades superfluas era un camino correcto hacia la felicidad:

La mayoría de los lujos, y muchas de las llamadas comodidades de la vida, no sólo son indispensables, sino que resultan verdaderos obstáculos para la elevación de la humanidad. Con respecto a los lujos y comodidades, los más sabios siempre han vivido una vida más sencilla y austera que los pobres. Los antiguos filósofos chinos,

³⁰⁸ Ver Diógenes Laercio *op.cit.* VI, 6.

³⁰⁹ Thoreau, H.D. *Walden*. Cátedra. Madrid. 2006. p.108.

*hindúes, persas y griegos formaron una clase tan pobre en riquezas exteriores, y rica en interiores, como no ha habido otra.*³¹⁰

Tal vez en la mención sobre la austeridad de los antiguos filósofos griegos Thoreau estuviese pensando en los cínicos, aunque no tenemos constancia de ello. Sin embargo, en *Walden* se refiere una anécdota que no puede sino recordarnos el episodio en el que Diógenes se desprende de una escudilla de agua, considerándola inútil tras ver cómo un niño bebía agua de una fuente en el cuenco de sus propias manos.³¹¹ De ambos episodios se deduce la dependencia que lleva aparejada toda posesión:

*Tenía tres piezas de piedra caliza en mi escritorio, pero me aterró descubrir que había de quitarles el polvo a diario, cuando el mobiliario de mi mente aún no estaba limpio, y las tiré por la ventana con disgusto. ¿Cómo podría tener yo una casa amueblada? Prefiero sentarme al aire libre, porque no hay polvo sobre la hierba, a menos que el hombre haya quebrado el terreno.*³¹²

Del mismo modo, resulta análoga la reflexión que hace Thoreau acerca de la vivienda, optando por una “solución cínica” y denunciando el hecho de que una necesidad básica se convierta en motivo de explotación social, ya que muchos hombres deben dedicar la mayor parte de su salario a pagarla. La cuestión, que no puede ser de más actualidad en nuestros días, se remarca al comparar, mediante los argumentos etnológicos y etológicos tan usados por los cínicos, la servidumbre de los hombres “civilizados” frente a la libertad de los pueblos considerados salvajes y de los animales. Como sucedía en el pasaje evangélico, mientras los animales tienen su madriguera, el Hijo del Hombre no tiene donde reposar su cabeza:

*En estado salvaje cada familia posee un cobijo tan bueno como el mejor y suficiente para sus necesidades más groseras y elementales; pero creo que tiene sentido decir que, aunque los pájaros tienen sus nidos, los zorros sus madrigueras y los salvajes sus tiendas, en la moderna sociedad civilizada no más de la mitad de las familias posee una casa... El resto paga un precio anual por esta indumentaria exterior, indispensable en verano e invierno, con la que podría comprarse un poblado de tiendas indias, pero que ahora contribuye a mantenerlo en la pobreza mientras viva.*³¹³

En definitiva, lo que pretendió Thoreau en este experimento de vivir en el bosque fue demostrar que una limitación voluntaria de las necesidades y una vida conforme a la naturaleza son, como defendía el cinismo, caminos casi seguros hacia la felicidad. Realmente la estancia en *Walden* fue un ejercicio filosófico, pero no con la visión teórica de la filosofía predominante en la modernidad, sino con aquella concepción de la filosofía helenística según la cual ésta era un saber práctico orientado a conducir con acierto la propia vida.

Hoy en día hay profesores de filosofía, pero no filósofos. Sin embargo es admirable profesarla porque una vez fue admirable vivirla. Ser un filósofo no es sólo tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino amar la sabiduría y vivir de acuerdo con sus dictados una vida de sencillez, independencia, magnanimidad

³¹⁰ Thoreau, H.D. *op.cit.* p. 71.

³¹¹ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI,37.

³¹² Thoreau, H.D. *op.cit.* p.89.

³¹³ Thoreau, H.D. *op.cit.* p.84.

y confianza. *Es resolver ciertos problemas de la vida, no sólo en la teoría, sino en la práctica.*³¹⁴

Junto con la experiencia de Walden, sin duda la anécdota biográfica más conocida de Thoreau es su detención por negarse a pagar impuestos destinados a financiar la esclavitud en Massachusetts y la invasión de México. Con esta posición de voluntaria marginalidad se niega a colaborar pasivamente con las injusticias estatales y Thoreau “invalida la moneda en curso” mediante la objeción fiscal, de la que se convierte en precursor³¹⁵, así como de los movimientos de resistencia pacífica y de desobediencia civil frente a la injusticia que en el siglo XX rescatarán principalmente Gandhi y Luther King. En cuestiones tan graves como la esclavitud o la guerra, Thoreau no puede esperar a que democráticamente salga otro partido que acabe con ellas, sino que lo perentorio de estos asuntos exige medidas de acción directa, como la retirada inmediata del apoyo económico al gobierno.

*Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel, mientras que si los pagan, se capacita al estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. Esta es la definición de una revolución pacífica, si tal es posible.*³¹⁶

Por otra parte, es curioso señalar cómo Thoreau no duda en calificar su negativa de pagar impuestos al Estado, en protesta por la persecución de los esclavos huidos y por la invasión de México, como un acto de patriotismo³¹⁷. En esta actitud de Thoreau es posible atisbar un profundo cosmopolitismo que antepone la pertenencia al género humano y la libertad connatural a éste a la pertenencia casual a una nación u otra.

*Quisiera recordarles a mis compatriotas que ante todo deben ser hombres, y americanos después, cuando así convenga. No importa lo valiosa que sea la ley para proteger las propiedades e incluso para mantener unidos el cuerpo y el alma, si no nos mantiene unidos a toda la humanidad.*³¹⁸

En el fondo del pacifismo y el antiesclavismo de Thoreau subyace la secular polémica entre la ley natural (*physis*), que hace a los seres humanos libres e iguales por nacimiento, y la ley convencional (*nomos*) que, en este caso, esclaviza y somete a los individuos y a los pueblos por la fuerza legislativa o militar. Thoreau escoge la naturaleza y con ella la libertad, pero no es la única ocasión en la que la naturaleza actúa para él como instancia ética a seguir. Como sugerían los cínicos también los animales, e incluso las rocas³¹⁹, pueden enseñarnos modelos de comportamiento.

³¹⁴ Thoreau, H.D. *op.cit.* p.71.

³¹⁵ Para más información sobre el boicot y la objeción fiscal como medios para invalidar la moneda en curso en las sociedades contemporáneas véase el capítulo 5.4 del presente trabajo.

³¹⁶ Thoreau, H.D. *Desobediencia civil y otros escritos*. Alianza. Madrid. 2005. p.104.

³¹⁷ *En otras palabras, cuando una sexta parte de la población de un país que se ha comprometido a ser refugio de la libertad, está esclavizada, y toda una nación es agredida y conquistada injustamente, por un ejército extranjero y sometida a la ley marcial, creo que ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y se subleven. Y este deber es tanto más urgente, por cuanto que el país ultrajado no es el nuestro, sino que el nuestro es el invasor.* Thoreau, H.D. *Desobediencia civil y otros escritos*. Alianza. p.91.

³¹⁸ Thoreau, H.D. *La esclavitud en Massachusetts en Desobediencia civil y otros escritos*. Alianza. p.141.

³¹⁹ La imagen de la roca como símbolo de resistencia a imitar fue muy utilizada, como es sabido, en la filosofía estoica.

*A menudo acuso a mis mejores amigos de una inmensa frivolidad, porque mientras que hay buenos modales y cumplidos que respetamos, no nos enseñamos unos a otros las lecciones de honradez y sinceridad que enseñan los animales, o las lecciones de estabilidad y solidez que proceden de las rocas.*³²⁰

En definitiva, pese a las obvias diferencias entre el cinismo y la filosofía de Thoreau (como un talante trascendentalista en el pensamiento de Thoreau completamente ausente en la filosofía cínica) encontramos motivos de contacto, tales como un interés por la filosofía práctica que centra su atención en el intento de vivir lo más autárquicamente posible de un modo natural, la voluntad de invertir los valores morales imperantes mediante la acción directa de la objeción fiscal (una invalidación de la moneda en curso en toda regla), y un convencido cosmopolitismo del que deriva su actitud antiesclavista y antimilitarista.

b) Kropotkin.

Ya hemos esbozado algunos de los rasgos concordantes entre el cinismo y el anarquismo: el proyecto de una transformación individual y personal que conduciría a una transformación social, la defensa de los derechos del individuo frente al poder del Estado, el proyecto económico de una entidad autárquica o un proyecto revolucionario con vocación cosmopolita. Uno de los pensadores que mejor representa estos ideales y, en algunos aspectos, su relación con los del cinismo es Piotr Kropotkin (1842-1921). Miembro de una antigua casa real, el joven príncipe Kropotkin al terminar sus estudios militares pidió ser enviado como oficial a las guarniciones de Siberia. Un testimonio a favor de los obreros sublevados en Siberia le valió la ruptura con su familia, la renuncia a sus derechos de noble y, posteriormente, por sus escritos e ideología política, la cárcel. En esta breve semblanza biográfica de sus años de juventud es posible destacar ya dos aspectos que le acercan al cinismo: el valiente ejercicio de su libertad de expresión, esto es, la *parresía*; y la renuncia a sus derechos principescos y a sus riquezas en favor de sus ideales, gesto de desprendimiento que nos recuerda al del cínico Crates.

Aunque, por parte del pensador ruso, no existan evidencias explícitas sobre la influencia del cinismo en su pensamiento, sí que reconoce la deuda respecto a la *República* del fundador del estoicismo, Zenón de Citio, como el más fiel reflejo de los ideales anarquistas en la Antigüedad. Conviene recordar, como hace Dudley, que esta obra fue compuesta cuando Zenón estaba bajo la influencia del cinismo.³²¹

El mejor exponente de la filosofía anarquista en la antigua Grecia fue Zenón (342-267 o 270 a.C.), cretense, fundador de la escuela estoica, que opuso una concepción clara de comunidad libre sin gobierno a la utopía estatista de Platón. Repudió la omnipotencia del Estado, su carácter intervencionista y reglamentador, y proclamó la soberanía de la ley moral del individuo, subrayando ya que, aunque el necesario instinto de autodefensa lleva al hombre al egoísmo, la naturaleza ha proporcionado un correctivo dando al hombre otro instinto: el social. Cuando los hombres sean lo bastante razonables para seguir sus instintos naturales, se unirán por encima de las fronteras y constituirán el Cosmos. No necesitarán ya tribunales de justicia ni policía, no tendrán templos ni cultos públicos, no utilizarán moneda alguna: habrá donaciones

³²⁰ Thoreau, H.D. *Una vida sin principios en Desobediencia civil y otros escritos*. p.69.

³²¹ Ver Dudley, D.R. *op.cit.* p.212

*libres en vez de intercambios. Por desgracia, no han llegado hasta nosotros las obras de Zenón y sólo conocemos citas fragmentarias. Sin embargo, el hecho de que su misma formulación sea similar a la formulación utilizada hoy, muestra hasta qué punto es profunda la tendencia de la naturaleza humana de la que fue portavoz.*³²²

Vemos pues cómo Kropotkin se muestra plenamente de acuerdo con los principios de Zenón: oposición frente a cualquier proyecto de Estado totalitario como el propuesto por Platón, defensa del individualismo y, a la vez, de una sociabilidad inherente a la naturaleza humana que conducirá al cosmopolitismo. En esta conjugación de una vida conforme a la naturaleza y de cosmopolitismo, que desembocan en la visión utópica de un mundo donde la moneda es sustituida por un intercambio equitativo, es inevitable encontrar ciertos ecos cínicos, como la visión idílica de Crates, maestro de Zenón³²³, sobre la isla de Pera. Veamos cómo algunos de estos rasgos se manifiestan en el pensamiento de Kropotkin.

Quizá su obra más conocida sea *La conquista del pan*, en la que aboga por una transformación radical de la sociedad, poniendo de manifiesto su voluntad de invalidar desde los cimientos la estructura económica y moral en la que se asienta el capitalismo. El proyecto revolucionario que propone comienza por la expropiación de todo bien, tanto productos como instrumentos de producción, la abolición de la propiedad privada y el reparto comunitario de las propiedades requisadas, hasta organizar la nueva sociedad anarco-colectivista. No hay ejemplo más claro de su voluntad de invalidar su moneda en curso que su intención de acabar con la economía basada en el pago de salarios por el trabajo realizado, así como por los sucedáneos propuestos por los colectivistas europeos en forma de bonos de trabajo (el salario aquí no sería en forma de moneda, sino de tiempo de trabajo disponible para gastar). Para Kropotkin ambas fórmulas son igualmente erróneas ya que reproducen la fórmula de “*a cada uno según sus obras*”, principio que no considera válido y que pretende sustituir por el de “*a cada uno según sus necesidades*”, ya que considera que el punto de partida de la economía debe ser, precisamente, un estudio de las necesidades del individuo.

*Pero en cuanto consideramos desde este punto de vista, la economía política cambia totalmente de aspecto. Deja de ser una simple descripción de hechos y se convierte en ciencia, con el mismo título que la fisiología. Se la puede definir: el estudio de las necesidades de la humanidad y de los medios de satisfacerlas con la menor pérdida posible de fuerzas humanas. Su verdadero nombre sería fisiología de la sociedad. Constituye una ciencia paralela a la fisiología de las plantas o de los animales, la cual es también el estudio de las necesidades de la planta o del animal y de los medios más ventajosos para satisfacerlas.*³²⁴

La invalidación de la estructura económica capitalista propuesta por Kropotkin, que llega a cambiar de nombre hasta a la propia economía, coincide con la transvaloración moral cínica al partir de una exhaustiva revisión de las necesidades humanas. Si bien allí donde el cínico ponía el acento en la pregunta acerca de nuestra naturaleza, subrayando nuestra pertenencia a lo animal, Kropotkin enfatiza el derroche

³²² Kropotkin, P. *Anarquismo. Definición para la enciclopedia británica*. En Biblioteca Virtual Antorcha, en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/anarquismo/anarquismo.html

³²³ *De modo que durante cierto tiempo escuchó a Crates. Por eso cuando escribió su República algunos dijeron, burlándose, que estaba escrita “en la cola del perro”*. Diógenes Laercio. *op.cit.* VII, 4.

³²⁴ Kropotkin, P. *La conquista del pan*. Júcar. Madrid. 1977. p.128

de fuerzas y de energía de la estructura económica del capitalismo, aquejado en ocasiones de crisis por sobreproducción que no sirve, sin embargo, para mitigar la miseria de una ingente cantidad de personas. Para el anarquista ruso la raíz de la ineficiencia de la economía capitalista reside en este olvido de las necesidades humanas como punto de partida y en la división social e internacional del trabajo, cuya consecuencia es la producción de pobreza en medio de la abundancia. La alternativa de Kropotkin a la división internacional del trabajo es, como es sabido, la instauración de comunidades con un régimen económico lo más autónomo posible y liberadas de cualquier tipo de injerencia estatal (que exporta supuestos excedentes dejando a la población autóctona en la carestía). Tal es el camino propuesto para la “conquista del pan”.

“¿Cómo es que a tantos millones de seres humanos les falta el pan, cuando cada familia podría producir trigo para alimentar a diez, veinte y hasta cien personas al año?”, nos responden con el mismo estribillo: “División del trabajo, salario, sobrevalor, capital, etcétera, llegando a sacar por consecuencia que la producción es insuficiente para satisfacer todas las necesidades, consecuencia que, aun cuando fuese cierta no responde en manera alguna a la pregunta: “¿Puede o no puede, trabajando, producir el pan que necesita?. Y si no puede, ¿qué se lo impide?”³²⁵

Un aspecto menos conocido del anarquista ruso es su faceta de científico, desarrollada a partir de su estancia en Siberia. Kropotkin publicó en 1902 una obra titulada *El apoyo mutuo* para responder a la conferencia de Thomas Huxley *La lucha por la existencia: un programa*, que pronto se convierte en todo un manifiesto del darwinismo social. Kropotkin, en *El apoyo mutuo*, trata de dismantelar la concepción de que la lucha por la existencia es el único factor que rige la evolución y defiende que junto a éste interviene la cooperación grupal como medio que favorece la supervivencia. Las observaciones de Kropotkin de la fauna siberiana le convencieron de que la lucha intraespecífica por los recursos era secundaria en comparación con la colaboración en la defensa ante los peligros y en la lucha contra las dificultades ambientales. La lucha por la existencia se da básicamente a nivel interespecífico y las especies con hábitos sociales tienen más posibilidades de sobrevivir.³²⁶

“¿Quiénes son más aptos, aquellos que constantemente luchan entre sí o, por el contrario, aquellos que se apoyan entre sí?”, en seguida veremos que los animales que adquirieron las costumbres de ayuda mutua, resultan, sin duda alguna los más aptos. Tienen más posibilidades de sobrevivir como individuos y como especie, y alcanzan en sus correspondientes clases (insectos, aves, mamíferos) el más alto desarrollo mental y organización física.³²⁷

De todo lo expuesto se colige que la sociabilidad humana y aún su moralidad son fruto de un proceso evolutivo que las ha hecho convenientes para la conservación del individuo y de la especie. Al igual que Aristóteles, Kropotkin defiende la sociabilidad natural del ser humano, la encuadra dentro del marco evolutivo darwinista y critica las teorías contractualistas de la sociabilidad, tanto en la versión pesimista de Hobbes como en la versión optimista de Rousseau. Es en esta visión donde encuentra

³²⁵ Kropotkin, P. *La conquista del pan*. loc.cit p.129

³²⁶ Como se examinará en el capítulo 4.3. a la misma conclusión llegará la etología contemporánea a través de Frans De Waal.

³²⁷ Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*. Madre Tierra. Móstoles. 1989. p.43.

sentido el juicio compartido de Kropotkin con Zenón, según el cual la naturaleza humana tiende al egoísmo para su supervivencia, pero también hacia la sociabilidad por su propia naturaleza.

En cuanto a las similitudes con el cinismo hay un aspecto que nos interesa subrayar de Kropotkin: al igual que los cínicos considera a la naturaleza como una instancia ética, ya que nuestra moralidad es enteramente natural y animal. Por otra parte, la argumentación del anarquista ruso a la hora de defender su tesis es muy del gusto cínico: utilizar ejemplos etológicos extraídos del mundo animal, y etnológicos de pueblos “bárbaros” y “salvajes” que muestren el origen natural de la cooperación. En el argumento etnológico subyace cierta nostalgia por la vida en contacto con la naturaleza, libre de guerras, que se ha perdido con el desarrollo de la civilización y del Estado.

En *El apoyo mutuo* encontramos una afirmación que coincide plenamente con el precepto cínico de “vivir conforme a la naturaleza” y con la práctica de la *askesis* o entrenamiento como medio para llevar a la práctica este precepto. La moral cínica enseñaba a estar preparado física y mentalmente contra cualquier adversidad a través de su *askesis*. De igual modo Kropotkin afirma que:

*Todo lo que la selección natural puede hacer en los períodos de calamidad se reduce a la conservación de los individuos dotados de una mayor resistencia para aportar toda clase de privaciones.*³²⁸

Por último, Kropotkin se refiere al carácter evolutivo de la moralidad humana en un sentido que entronca con el concepto cínico de cosmopolitismo. A lo largo de la historia la moral ha contado siempre con un carácter endógeno aplicable solamente a los miembros del grupo, que ha ido trascendiéndose hasta lograr, en el caso humano, un carácter más inclusivo que ha alcanzado a todos los miembros de la especie, considerando a todos los humanos con una naturaleza común y como ciudadanos del mundo.

*Incitan al hombre, por esto, a tomar por guía, en sus actos, no sólo el amor, que siempre tiene carácter personal o, en el mejor de los casos, carácter tribal, sino la concepción de su unidad con todo ser humano, por consiguiente, de una igualdad de derecho general.*³²⁹

Sin embargo, hay que resaltar también obvias diferencias entre el cinismo y el anarquismo colectivista de Kropotkin, sobre todo en el hecho de que éste no aceptaría el marcado individualismo de aquellos ni su posición social excesivamente marginal. Pero, a pesar de todo, es indudable que existen interesantes coincidencias entre el cinismo y el pensamiento libertario en algunos aspectos como la pretensión de autarquía económica, invalidando la moneda en curso del capitalismo, el gusto por la acción directa o ejemplar, o la primacía del individuo frente al Estado. A estas similitudes compartidas por el grueso del anarquismo, hemos querido añadir esta visión de Kropotkin del hombre como un ser cuya moralidad tiene su origen en el animal y que coloca a la naturaleza como una instancia ética a la que seguir, hasta alcanzar imperativos éticos universales basados en una visión cosmopolita y unitaria del género humano.

³²⁸ Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*. p.99.

³²⁹ Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*. pp.286-287.

3.5. NIETZSCHE Y LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES.

Un comentario aparte merece Friedrich Nietzsche (1844-1900), defensor también de la libertad del individuo frente a cualquier tipo de coacción exterior, para el cual, la influencia del cinismo y, más concretamente, la divisa fundacional de la filosofía de Diógenes, invalidar la moneda en curso, ocupa un lugar central en su obra. La influencia cínica en el pensamiento de Nietzsche está plenamente atestiguada y reconocida por el propio filósofo. El objetivo central tanto de la filosofía de Nietzsche, como la de Diógenes, es el de transmutar los valores morales imperantes en su cultura. Pero este no es el único punto de contacto entre los cínicos y el filósofo alemán. En la atracción de Nietzsche por el cinismo convergen, como veremos, la atención filológica hacia la renovación de los géneros clásicos por el cinismo, un interés histórico por la escuela filosófica y, sobre todo, una transposición a su propio tiempo de la potencialidad crítica del cinismo y de su propósito de transvaloración de los valores vigentes, con la que él se identificó en vida.

La recepción del cinismo por Nietzsche es histórica, pero no sólo eso. En sus reflexiones, este autor dirigió su interés más allá de la cuestión meramente histórica, e indagó qué posibilidades podía ofrecer el cinismo trascendiendo su especificidad histórica y su pasado: posibles modos de vida; posibilidades morales, en particular la problematización y crítica de la moral; posibilidades de proyectar luz sobre la moral, posibilidades de un estilo personal ilustrado, crítico de la moral; y posibilidades retórico-literarias y polémicas. Con el tiempo, adoptó todas esas posibilidades del cinismo y al final declaró solemnemente su identificación con esa doctrina.³³⁰

Ya desde su etapa inicial, Nietzsche muestra un interés filológico por el cinismo como filosofía renovadora en el panorama literario griego, al descomponer y parodiar formas estilísticas canónicas, consolidando la comedia como un nuevo género literario.³³¹

Los cínicos han ejercido también su influencia sobre la literatura griega. Fueron ellos quienes osaron considerar la forma como un “aidóforos” y mezclar los estilos, traduciendo, por así decirle, a Sócrates en un género literario, junto con la morada de los sátiros y el dios de dentro. Es decir, son los humoristas de la antigüedad.³³²

Con el tiempo, este interés filológico de juventud se va transformando en una asunción de ese estilo iconoclasta que él mismo aplica en su obra³³³, y en una influencia filosófica directa en la que Nietzsche retoma conscientemente en la tarea de la transmutación de los valores morales al modo de los cínicos en la Antigüedad. La expresión “transmutación de los valores” aparece literalmente en el subtítulo de *La*

³³⁰ Niehues-Pröbsting, H. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.461.

³³¹ *El verdadero fundador de la literatura humorística es, empero, Menipo de Gádara, después en Sínope, más tarde discípulo de Metrocles en Tebas.* Nietzsche, F. *La cultura de los griegos en Obras Completas.* (Vol.V). Aguilar. Buenos Aires. 1963. p.322.

³³² Nietzsche, F. *La cultura de los griegos en O.C.* (Vol.V). loc.cit. 1963. p.426.

³³³ *Recurrió a métodos literarios y a formas típicas de los “humoristas de la antigüedad”: polémica, sátira, ironía, parodia. Su preferencia por la forma breve de la anécdota entra también en esta categoría.* Niehues-Pröbsting, H. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración* en *op.cit.* p.461.

voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de los valores, cuyo prefacio va encabezado por un aforismo en el que se alude directamente al cinismo.

*Las grandes cosas exigen que no se hable de ellas o que se hable de ellas con grandeza: con grandeza quiere decir con cinismo y con inocencia.*³³⁴

También aparece en 1888 en una carta al historiador de la literatura danesa George Brandes. En esta misiva la transmutación de los valores se relaciona con la actividad del alquimista pero, en la explicación posterior de convertir en valioso aquello que los hombres han despreciado, es probable encontrar una alusión velada a la actitud de los cínicos.

*Estas semanas las he empleado en “transmutar valores”. Usted entiende este tropo ¿no es verdad? En el fondo, el alquimista es el hombre más meritorio que existe; quiero decir, aquel que de lo mínimo y despreciable hace algo valioso e incluso oro. Éste es el único que enriquece, los otros no hacen más que cambiar. Mi cometido es muy curioso esta vez: me he preguntado qué es lo que la humanidad más ha odiado, temido, despreciado...y de ello precisamente he hecho mi oro.*³³⁵

El cinismo también había convertido en virtud algunos aspectos denostados por la opinión común, como la pertenencia de la naturaleza humana al reino animal, con la satisfacción pública de sus necesidades naturales, y la valoración positiva del cuerpo derivadas de aquella. Si el alquimista perseguía una transmutación cualitativa de la materia, el cinismo aspira a una mejora cualitativa de su propia naturaleza humana que desemboque en la virtud y en la felicidad.

Inocencia, sinceridad e ingenuidad son virtudes con las que Nietzsche frecuentemente calificaba al cínico, quien al aceptar sin tapujos su naturaleza animal estaba preparado para una existencia en la que la alegría y el goce de vivir tenían cabida. En la segunda *Consideración intempestiva*, en la que el filósofo alemán examina *La utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, comienza subrayando precisamente la felicidad del animal frente a la humana, al carecer aquel de sentido histórico y al gozar únicamente de la presencia de lo inmediato, de la auténtica pulsión vital. Seguidamente se incluye el modo de vida del cínico:

*Si lo que nos ata a la vida es la felicidad, la necesidad apremiante de goces, ningún filósofo tiene más razón que el cínico, pues la felicidad de la bestia es la prueba viva de los derechos del cínico.*³³⁶

Si el estoico Apolodoro afirmaba que *el cinismo es un camino abreviado hacia la virtud*³³⁷, Nietzsche considera que es un atajo hacia la felicidad. La dicha del animal, como la del niño, se caracteriza por la libre satisfacción de sus impulsos, la vivencia del instante y el pleno apego a la vida.

La simpatía de Nietzsche por el cinismo se vio motivada por su potencialidad crítica y burlesca frente a lo más sagrado, y porque, pese a su carácter plebeyo, hacía

³³⁴ Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, en *O.C.* (Vol. IV). loc.cit. 1967. p.15.

³³⁵ Nietzsche, F. *Correspondencia*. 281. carta a George Brandes, en *O.C.* (Vol.V).loc.cit. p.641.

³³⁶ Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas* en *O.C.* (Vol. I). loc.cit. p.55.

³³⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VII, 121.

gala de cierta excelencia en su forma de vida. Con su ascetismo firmemente asentado en el cuerpo (frente a la negación de éste en el cristianismo) y en la satisfacción de necesidades con total impudor, ofrecía además un ejemplo de autosuperación y un acercamiento al superhombre fácilmente imitable por el hombre común. En un pasaje de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche contrapone la figura del hombre de élite, encerrado en su torre de marfil y sin contacto alguno con el resto de los hombres, con la postura filantrópica del cinismo que exhibe su virtud en el fragor de la vida urbana para servir como ejemplo y aleccionar a sus semejantes. El filósofo, en cuanto que el objeto de su conocimiento es el ser humano, no puede prescindir del contacto con los demás hombres.

*Pero si el filósofo tiene suerte, como suele suceder a todo favorito del conocimiento, encontrará auxiliares que abreviarán y aligerarán su tarea; me refiero a los que son llamados cínicos, a los que reconocen simplemente en sí mismos la bestia, la vulgaridad, la “regla”, y que, además, poseen aún bastante espíritu para ser lanzados por una especie de agujón a hablar, “ante testigos”, de ellos mismos y de sus semejantes. A veces se exhiben en sus libros como en su propio pesebre. El cinismo es la única forma bajo la cual las almas bajas rozan lo que se llama sinceridad. Y el hombre superior debe aguzar los oídos ante todos los matices del cinismo, y considerarse dichoso siempre que a sus oídos lleguen las bufonadas sin pudor o los extravíos científicos del sátiro.*³³⁸

En este pasaje en el que se incide en la necesidad, para el hombre ilustrado, de atender la voz desvergonzada del cínico con el fin de progresar en el conocimiento del ser humano, se puede encontrar un paralelismo con el diálogo de *El sobrino de Rameau* de Diderot. Allí el optimismo de la Ilustración se diluye ante la lección de realismo que el cínico desvergonzado y sincero ofrece de los peligros de un conocimiento que destruya toda inocencia. Pero, como contrapartida, el cínico también puede enseñar al hombre excelente el placer que puede experimentar escandalizando a sus semejantes. Placer que no debía serle desconocido al propio Nietzsche ni a su admirado Schopenhauer, con quien establece esta conexión con el cinismo en *La genealogía de la moral*.

*Como para los cínicos de la antigüedad, su ira era su consuelo, su recreo, su gratificación, su remedio contra la repulsión, su felicidad.*³³⁹

Nietzsche dedica su obra más cercana a la Ilustración, *Humano, demasiado humano*, a los espíritus libres (teniendo en mente a Voltaire), a los que califica en el segundo epígrafe del prefacio como *camaradas corporales y tangibles*³⁴⁰, atributos que casan a la perfección con el cinismo. En el prefacio a la segunda parte, Nietzsche describe el precario estado de salud en el que la redactó y reconoce cómo la aplicación práctica de algunos de los principios del cinismo le ayudó a superar el pesimismo, sustituyéndolo por un optimismo gozoso.

Esto dio lugar a un largo vagabundaje, compuesto de investigaciones, a una repugnancia de toda clase de sedentarismo, contra todo dogmatismo, contra toda clase de afirmaciones y afirmaciones graves; del mismo modo, puse en práctica una especie

³³⁸ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, en O.C. (Vol.III). loc.cit. 1965. p.477.

³³⁹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Alianza. Madrid. 2005. p.138.

³⁴⁰ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* en O.C. (Vol.I). loc.cit. 1966. p.254.

*de dietética y una disciplina que daban todas las posibles facilidades al espíritu para correr a lo lejos, para volar alto y, ante todo, para volar siempre. De hecho esto era un mínimo de vida, una abstención de toda concupiscencia grosera, una independencia respecto de toda clase de desgracias exteriores, con la altivez de “poder” vivir en medio de estas desgracias; un poco de cinismo quizá, algo del famoso “tonel”.*³⁴¹

Además de este reconocimiento terapéutico de la filosofía cínica en *Humano, demasiado humano*, aparece un motivo cínico de crucial relevancia para el pensamiento nietzschiano: la búsqueda de Diógenes de un hombre con el candil encendido a plena luz del día. La anécdota aparece aquí como un motivo ilustrado en la que el personaje de Diógenes es utilizado para tratar de arrojar luz con su linterna sobre la filosofía de las luces, y para llamar la atención sobre la necesidad de un enfoque correcto por parte del humanismo ilustrado.

*El Diógenes moderno. - Antes de buscar al hombre es preciso haber encontrado la linterna. ¿Será necesariamente la linterna del cínico?*³⁴²

Pero la anécdota de la linterna ocupa un lugar más destacado en un pasaje de *La gaya ciencia*, conocido comúnmente como *La parábola del loco*, que sirve para ilustrar la mayor de las transvaloraciones morales efectuadas por Nietzsche: la muerte de Dios. En este caso el loco (inspirado en la figura de Diógenes) no busca al hombre con su linterna, sino desesperadamente a Dios, cuya muerte se anuncia.

*¿No habéis oído hablar de ese hombre loco que en pleno día encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: “Busco a Dios, busco a Dios”?... El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir”, les gritó. “Nosotros le hemos matado, vosotros y yo!”.*³⁴³

Aquí la linterna es nuevamente un símbolo de la Ilustración y señala la problemática que ya Diderot había apuntado en *El sobrino de Rameau*: el hecho de que el pensamiento ilustrado no sólo destruía nuestros prejuicios, sino también nuestra inocencia, y que el peligro del saber puede conducir a la locura. La muerte de Dios, esto es, su desaparición del horizonte mental de los hombres, supone también la de todos los principios metafísicos, morales y epistémicos hasta entonces vigentes. Las iglesias son catalogadas como “las tumbas de Dios”³⁴⁴ y el loco decide, finalmente, destruir hasta su propia linterna consciente de la inutilidad de su esfuerzo. Pero en el fondo de este episodio subyace una afirmación y una elevación de lo humano, que entronca directamente la anécdota originaria de la búsqueda del hombre por parte de Diógenes y con el esfuerzo humano de autosuperación hacia el superhombre en la doctrina nietzscheana. Una vez muerto Dios, y pese al vacío inicial que deja su ausencia, a la postre el hombre resulta ser más de lo que era.³⁴⁵

³⁴¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, en *O.C.* (Vol.I). loc.cit. 1966. p.468.

³⁴² Nietzsche, F. *op.cit.* p.567

³⁴³ Nietzsche, F. *El gay saber en Obras Completas* (Vol.III). loc.cit. 1965. p.108.

³⁴⁴ *Se cuenta, además, de este loco que penetró un día en diferentes iglesias y entonó un “requiem eternam Deo”. Expulsado e interrogado, no cesó de responder siempre lo mismo: “De qué sirven las iglesias, si no son las tumbas y los monumentos de Dios?”.* Nietzsche, F. *El gay saber en O.C.* (Vol.III). p.109.

³⁴⁵ *¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos a parecer dignos de los dioses?. No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una*

Uno de los peligros de la muerte de Dios era un vacío axiológico que condujese al nihilismo, y la superación de éste debía ejecutarse mediante la creación de nuevos valores, una vez invalidados los antiguos, que afirmasen y ensalzasen el valor de esta vida. En este sentido el cinismo fue para Nietzsche una filosofía apegada a la vida (por su conciencia de pertenencia a lo animal), tal y como se desprende de uno de sus primeros escritos sobre *La cultura de los griegos*, referido a diferentes formas de morir. En él se hace eco de una anécdota recogida por Diógenes Laercio según la cual Antístenes, aquejado de terribles dolores, suplicaba que alguien le librara de ellos; Diógenes le ofreció un puñal y Antístenes respondió: “*De los dolores, dije, pero no de la vida*”.³⁴⁶ El comentario de Nietzsche al respecto es altamente significativo:

*Una sentencia de gran profundidad: con un puñal uno no puede librarse del instinto vital, y éste es la verdadera enfermedad. Es evidente que los cínicos estiman más la vida que los otros filósofos. “El camino más corto hacia la felicidad” equivale a “placer por la vida en sí misma” y total desinterés respecto de los demás bienes.*³⁴⁷

En la atracción de Nietzsche por el cinismo intervinieron, como hemos visto, varios aspectos: desde su parodia de los géneros retóricos particulares, que también practicó con su particular estilo metafórico y aforístico, hasta su intención de transmutar los valores morales en curso, así como su esfuerzo de autosuperación y apego a la vida que Nietzsche practicó también, ocasionalmente, como medio de superación del pesimismo y el hastío. Por todo ello, en las postrimerías de su producción literaria no dudó en reconocer tal deuda, y en la revisión de su obra que llevó a cabo en *Ecce Homo* declaró, hablando de sus libros, que:

*En realidad, no existe especie alguna de libros más altiva y al mismo tiempo más refinada: en toda su extensión alcanzan la altura mayor que se puede alcanzar en la tierra: el cinismo.*³⁴⁸

historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia. Nietzsche, F. *El gay saber* en *O.C.* (Vol.III). p.109.

³⁴⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 18.

³⁴⁷ Nietzsche, F. *La cultura de los griegos*, en *O.C.* (Vol.V). loc.cit. p.375.

³⁴⁸ Nietzsche, F. *Ecce Homo*, en *O.C.* (Vol.IV). loc.cit. p.681.

3.6. EL CINISMO NEGATIVO DE CIORAN.

Si ha habido una figura filosófica en el siglo XX que recuerde a los antiguos cínicos ha sido, sin duda, la de Émil Michel Cioran (1911-1995). Es difícil encuadrar a este pensador ecléctico y heterodoxo, cuyas principales influencias son tan variadas que incluyen el budismo, el gnosticismo, los grandes místicos, la filosofía helenística, los moralistas franceses, Nietzsche, y una admiración sin límites por Dostoievski y Bach. Si hubiera que clasificarle con una etiqueta, quizá la que mejor le cuadrara sería la de un escéptico moderno y, aunque no pueda hablarse propiamente en él de cinismo, iremos exponiendo algunas similitudes entre la vida y la obra de este rumano con los cínicos de la Antigüedad.

Nacido en Rumanía, emigró a París en 1937, donde residió hasta su muerte, para hacer una tesis doctoral que nunca llegó a comenzar. Cambió el estudio por un viaje en bicicleta a lo largo de toda Francia que le ayudó a curar su insomnio, enfermedad que en gran parte explica la obsesiva negatividad de su pensamiento. En 1947 abandonó la lengua rumana para escribir únicamente en francés, adoptando además el estatuto de apátrida. Si para él la única patria existente era la lengua, también decidió abandonar la suya.³⁴⁹ Vemos aquí una primera semejanza con Diógenes: el exilio desde una región periférica a la capital cultural de Occidente, enfatizando su desarraigo como condición de libertad.

*Soy un apátrida metafísico, algo así como aquellos estoicos de fines del Imperio romano, que se “sentían ciudadanos del mundo”, lo que es una forma de decir que no eran ciudadanos de ninguna parte.*³⁵⁰

Sus medios de vida y su actividad en la capital francesa casan bien con la vida de un cínico moderno. Desocupado toda su vida y alojado en una buhardilla de renta baja en un hotel del Barrio Latino, vivió con pocos medios, nutriéndose de becas y de los escasos beneficios de sus publicaciones. Su actividad se redujo a la lectura y a cultivar la conversación y la amistad de literatos consagrados, como Beckett, o de viandantes, campesinos o vagabundos. También para él, como para los antiguos, el ágora era el espacio filosófico por antonomasia.

*Como el antiguo cínico, Cioran menospreciaba los valores de la sociedad burguesa (y descreía de las utopías), no buscaba el ascenso ni el medro, ni siquiera la fama o el dinero, se burlaba de los sistemas filosóficos en boga y de todas las ideologías; en fin, practicaba mucho más discretamente que el escandaloso Diógenes, un cinismo amable, divertido y discreto. Más estilo intelectual cínico, un trópos kynikós, que un bíos kynikós, una vida de cínico.*³⁵¹

En efecto, quienes le conocieron subrayan de él su ingente cultura literaria, y su amabilidad y calidez humana, lejos del carácter hirsuto de Diógenes. Precisamente estas cualidades personales parecen contrastar con la reiterativa negatividad de su pensamiento, siempre rondando las fronteras del nihilismo.

³⁴⁹ *No se habita un país, se habita una lengua. Una patria es eso y nada más.* Cioran, E.M. *Ese maldito yo*. Tusquets. Barcelona. 2002. p.28.

³⁵⁰ Cioran, E.M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 1996. p.25.

³⁵¹ García Gual, C. *Cioran entrevistado o Diógenes en París*. En *Claves de Razón Práctica*, Nº 60. Madrid. 1996. p.63.

La cosmología y la antropología de Cioran son completamente negativas. Podría decirse que el aspecto central de su filosofía es el horror hacia la historia y la asunción de la condición trágica del hombre al insertarse en ella. Pese a practicar un furibundo anticristianismo, toma como modelo de explicación antropológica el mito de la expulsión del paraíso del Génesis.

*El paraíso es la ausencia del hombre. Mientras más conscientes somos, menos excusamos el gesto de Adán: rodeado de animales, ¿qué más podía desear?*³⁵²

Fue el ansia de conocimiento lo que desgajó al ser humano de su condición animal, incluyéndolo en el tiempo y, con ello, condenándolo a la tragedia. Toda la historia ha sido una huida hacia delante en la que todas las empresas humanas están abocadas al fracaso, ya que no pueden restañar la fractura original que nos separó de la inocencia animal y nos instaló en la autoconciencia y la certeza de la muerte, es decir, en el tiempo.

*Si todo lo que se ha concebido y emprendido desde Adán es sospechoso o peligroso o inútil, ¿qué hacer? ¿Desolidarizarse de la especie? Sería olvidar que nunca se es tan hombre como cuando duele serlo. Y cuando ese pesar se apodera de uno, no hay modo de eludirlo: se vuelve tan inevitable y tan gravoso como el aire...*³⁵³

Existe cierta concomitancia entre esta nostalgia de un pasado prehumano en Cioran y la visión cínica de la felicidad del animal frente a la desdicha humana, sobre todo en lo relativo a la necesidad de reducir el deseo. Pero conviene matizar que para el cinismo la pertenencia humana al reino animal le sirve para eliminar necesidades y deseos superfluos con el fin de vivir conforme a la naturaleza humana, despojada de falsos ornatos y cimentada en la racionalidad. Cioran, sin embargo, añora un estado prehumano, instintivo e irracional, en el que la felicidad se deriva precisamente de la falta de conciencia. El rumano, en su negatividad, va aún más allá y considera más perfecto al ser que no sólo carece de conciencia, sino también de sensación; el modelo no es ya el animal, sino la planta o el mineral, de acuerdo con la visión búdica de la aniquilación del “yo” y del dolor, y de la salvación en el vacío.

*Todo lo que de una u otra manera nos afecta es virtualmente sufrimiento, ¿aceptaremos entonces la superioridad del mineral sobre la del ser vivo? En ese caso, el único recurso sería reintegrarnos lo antes posible a la imperturbabilidad de los elementos. Debería ser posible.*³⁵⁴

Esta nostalgia de lo inerte se refleja en algunos de los significativos títulos de la obra de Cioran como en *Del inconveniente de haber nacido*. Tal regresión sólo es posible mediante la aniquilación de la propia vida: Cioran a lo largo de su obra defiende el suicidio como única idea que hace soportable la existencia y como único acto de plena libertad. Pensar en el suicidio hace soportable la vida ya que en cualquier

³⁵² Cioran, E.M. *La caída en el tiempo*. Laia. Barcelona. 1988. p.93.

³⁵³ Cioran, E.M. *op.cit.* p.32.

³⁵⁴ Cioran, E.M. *op.cit.* p.108.

momento podemos acabar con esta farsa. Precisamente Cioran insiste en que pensar tanto en ello le llevó a no suicidarse.³⁵⁵

Sin negar los excesos de esta posición reaccionaria ante la historia y la condición humana hay algunos aspectos contextuales que pueden explicarla parcialmente. Por una parte, la experiencia histórica que vivió Cioran en su juventud fue particularmente trágica: el padecimiento de las dos Guerras Mundiales sin duda debió influirle en esa visión calamitosa de la historia; el fatalismo histórico también es explicable desde su procedencia geográfica en Rumanía, pues los países del Este de Europa, tradicionalmente han sido juguetes de las ambiciones de otras grandes potencias como Rusia, Alemania o el Imperio Austrohúngaro. Algo que ha llevado a estos pueblos a sentirse no como sujetos del desarrollo histórico, sino como víctimas de éste. Recuérdese que otro de los grandes intelectuales rumanos del siglo, Mircea Eliade, refleja el mismo horror a la historia en *El mito del eterno retorno*. Por otra parte, la experiencia del insomnio marcó decisivamente el talante pesimista de su pensamiento, escrito mayoritariamente en esas noches de vigilia en soledad en las que el tiempo no avanzaba.

El estilo de Cioran, marcadamente fragmentario, refleja los pensamientos de esas noches blancas. Su estilo aforístico, deudor en parte del de Nietzsche, rehúye la coherencia del sistema filosófico, que al igual que la historia es un proyecto, y se atiene únicamente a la experiencia fragmentaria a la que no le importa contradecirse con la siguiente. Cioran prescinde de todo desarrollo y en su economía verbal quedan simplemente las conclusiones de sus pensamientos, que le permiten despotricar lacónica y lapidariamente contra el hombre y la historia con un humor caústico que en ocasiones recuerda al de Diógenes.

*Modelos de estilo: el juramento, el telegrama y el epitafio.*³⁵⁶

La aversión hacia todo proyecto histórico, unida a la consideración de que cualquier tentativa humana está abocada al fracaso, le hace desconfiar de toda utopía. El género utópico para él sólo tiene valor literario y es un ejemplo de la ingenuidad y del empecinamiento humano. Sin embargo, se complace en aquella irrealizable, como la de Swift, que se asienta también en una antropología misantrópica.

Para concebir una verdadera utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad, hasta de tontería, que, demasiado aparente, termina por exasperar al lector. Las únicas utopías legibles son las falsas, las que escritas por juego, diversión o misantropía, prefiguran o

³⁵⁵ *El del suicidio es un pensamiento que ayuda a vivir. Esa es mi teoría... He dicho que sin la idea de suicidio me habría matado desde siempre. ¿Qué quería decir? Que la vida es soportable tan sólo con la idea de que podemos abandonarla cuando queramos. Depende de nuestra voluntad. Ese pensamiento, en lugar de ser desvitalizador, deprimente, es un pensamiento exaltante. En el fondo nos vemos arrojados a este universo sin saber por qué. No hay razón alguna para que estemos aquí. Pero la idea de que podemos triunfar sobre la vida, de que la tenemos en nuestras manos, de que podemos abandonar el espectáculo cuando queramos, es una idea exaltante... No, he exagerado, mi pensamiento no es matarse, sino tener la idea de matarse... Sin el suicidio la vida sería, en mi opinión, verdaderamente insoportable. No necesitamos matarnos. Necesitamos saber que podemos matarnos. Esa idea es exaltante. Te permite soportarlo todo. Es una de las mayores ventajas que se le han brindado al hombre. No es complicado. Yo no abogo por el suicidio, sino por la utilidad de esa idea.* Cioran, *Conversaciones*. loc.cit. pp.73-74.

³⁵⁶ Cioran, E.M. *Silogismos de la amargura*. Tusquets. Barcelona. 1997. p.17.

*evocan los Viajes de Gulliver, biblia del hombre desengañado, quintaesencia de visiones no quiméricas, utopía sin esperanza. Merced a sus sarcasmos, Swift desestupidizó un género hasta casi anularlo.*³⁵⁷

En efecto, tanto a Swift como a Cioran les basta el examen histórico y la observación de las distopías de sus respectivas épocas para desconfiar de toda tentativa de redención humana. El hombre es descrito en ambos autores como un loco dispuesto a las mayores atrocidades en defensa de sus ideologías, al que se contraponen la serenidad animal. Cioran considera los dos tipos de sociedades de su tiempo, el capitalismo y el comunismo, como dos utopías intolerables por la injusticia y la desigualdad en el primer caso, y por la destrucción de la libertad y del individuo en el segundo.³⁵⁸

Frente al furor de toda idea avivada y encarnada en proyecto, causa de algunas de las grandes atrocidades de la historia, Cioran contraponen la actitud desengañada del escéptico o del sabio helenístico, quien, lejos de buscar prosélitos, predica únicamente en su nombre y vela por el cumplimiento práctico de sus principios en un sentido individual.

*Recapitulad la historia de las ideas, de los gestos, de las actitudes: comprobaréis que el futuro fue siempre cómplice de las turbas. Nadie predica en nombre de Marco Aurelio: como no se dirigía más que a sí mismo, no tuvo ni discípulos ni sectarios.*³⁵⁹

Para Cioran la filosofía helenística ofrece un modelo de sabiduría cuya pérdida, tras el triunfo del cristianismo, significó la ruina de Occidente. Alejados de todo fanatismo, estos filósofos supieron establecer un pensamiento cuyo valor se medía por la posibilidad de ser practicado. La filosofía helenística tuvo siempre en cuenta los límites humanos y supo formular con una aguda psicología una vía hacia la felicidad que, aunque privativa por la reducción del deseo, era posible. La modernidad, por el contrario, destaca por su desmesura y por una huida adelante a la que Cioran culpa de gran parte de nuestros males.

*Estamos tan intoxicados con la civilización, nuestra droga, que nuestro apego a ella presenta todos los síntomas de una adicción, mezcla de éxtasis y de odio. Tal como van las cosas, no hay duda de que acabará con nosotros, y ya no podremos renunciar a ella, o liberarnos, hoy menos que nunca. ¿Quién vendrá en nuestra ayuda? ¿Un Antístenes, un Epicuro, un Crisipo que ya encontraban demasiado complicadas las costumbres antiguas? ¿Qué pensarían de las nuestras, y quién de ellos, transportado a nuestras metrópolis, tendría suficiente temple como para conservar su serenidad? Más sanos y más equilibrados en todos los aspectos, los antiguos podrían haber prescindido de una sabiduría que, no obstante, elaboraron: lo que nos descalifica para siempre es que a nosotros ni nos importa ni tenemos la capacidad para elaborar una.*³⁶⁰

El olvido de los límites y la creencia en la panacea del progreso han cristalizado en nuestros días en el pecado capital para los griegos, la *hybris*, soberbia que nos ha hecho olvidar nuestra condición. Lo más grave no es haber perdido esas cualidades

³⁵⁷ Cioran, E.M. *Historia y Utopía*. Tusquets. Barcelona. 1988. p.121.

³⁵⁸ Cioran, E.M. *op.cit.* pp.27-28.

³⁵⁹ Cioran, E.M. *Adiós a la filosofía y otros textos*. Altaya. Madrid. 1998. p.85.

³⁶⁰ Cioran, E.M. *La caída en el tiempo*. loc.cit. p.39-40.

sapienciales de contención, sino también cualquier tipo de interés hacia ellas, desbocándonos, como individuos y como civilización, en el engreimiento y en la ostentación con el más nimio éxito, y olvidando los precios a pagar como consecuencia de éste. Cioran frecuentó la filosofía helenística y de forma ecléctica trató de asimilar aspectos de cada una de sus cuatro grandes escuelas: la inanidad de toda idea del escepticismo, el hedonismo frugal del epicureísmo, la contención estoica, y la sinceridad descarnada del cinismo. De todas ellas admiró su unión indisoluble entre teoría y práctica, cualidad que la filosofía moderna ha extraviado.

*Sin pretender buscar modelos, creo que sólo los griegos fueron verdaderos filósofos, los que vivieron su filosofía. Por eso he admirado siempre a Diógenes y a los cínicos en general. Esa unidad desapareció posteriormente.*³⁶¹

Además, considera que la proliferación de este tipo de sabidurías lúcidas y desengañadas se produce en períodos decadentes y en sociedades desgastadas en las que penetra el pensamiento de los inmigrantes, necesitados de adaptarse a la situación de marginalidad en las que les ha tocado vivir. En este punto es posible establecer un paralelismo entre la situación de metecos de los primeros cínicos, que les llevó a ejercer una crítica integral de la cultura ateniense, y la demoledora acusación contra Occidente de un rumano instalado en París.

*Antístenes, el fundador de la escuela cínica (de la que el estoicismo es la versión mejorada o desnaturalizada, según se quiera), nació en Atenas, de madre tracia. Es evidente que en estas doctrinas hay algo no-griego, un estilo de pensamiento y de vida que procede de otros horizontes. Es una tentación mantener que todo lo que deja atónito o desentona en una civilización avanzada es producto de recién llegados, de inmigrantes, de marginales ávidos de deslumbrar..., de un hampa refinada.*³⁶²

La admiración de Cioran por Diógenes procede de la valoración del cínico como epítome de sinceridad y máximo conocedor de la condición humana, merced a una lúcida psicología. Para Cioran, Diógenes ha mostrado sin ningún miramiento el verdadero rostro del hombre y esto le ha costado su marginación histórica en las filas de los filósofos.

*Nadie fue más franco; acaso límite de sinceridad y lucidez al mismo tiempo que ejemplo de lo que podríamos llegar a ser si la educación y la hipocresía no refrenasen nuestros deseos y nuestros gestos... Que el mayor conocedor de los humanos haya sido motejado de perro prueba que en ninguna época el hombre ha tenido el valor de aceptar su verdadera imagen y que siempre ha reprobado las verdades sin miramientos. Diógenes ha suprimido en él la fachenda.*³⁶³

Así pues, el desprestigio de los cínicos procede de la incapacidad humana para aceptar la verdad sobre sí mismo. Esta verdad sería que el hombre es también un animal, pero un animal descarriado que ha decidido separarse de los demás y aventurarse en la acción y la historia, viendo como todos sus afanes se malogran. Puesto que la característica diferencial humana es el conocimiento y la autoconciencia, los cínicos llegaron más lejos que nadie en esta empresa. Pero, como sugería Diderot, el

³⁶¹ Cioran, E.M. *Conversaciones*. loc.cit. p.199.

³⁶² Cioran, E.M. *Desgarradura*. Tusquets. Barcelona. 2004. p.142.

³⁶³ Cioran, E.M. *Adiós a la filosofía*. loc.cit. p.107-109.

conocimiento nos separa de la inocencia prístina y exige un elevado precio que nos desarraiga y separa de nuestros semejantes, tal como le sucedió a Diógenes.

*¿Fue Diógenes el hombre más sincero? Eso parece, desde el momento en que no perdonó a nadie ni a nada; su sinceridad fue casi enfermiza, pues no tuvo miedo de las consecuencias del conocimiento. Consecuencias que son el cinismo mismo.*³⁶⁴

Incapaces de aceptar nuestra verdadera imagen, hemos castigado al portador del espejo tildándole de animal o de inhumano. Pero, como advierte Cioran, los cínicos no son meramente animales u hombres prehistóricos puesto que han llevado más lejos que nadie el autoconocimiento propio de los humanos. Tampoco son superhombres, como alguna vez pudo haberlos visto Nietzsche. Son, más bien, hombres posthistóricos que, una vez comprendida la imposibilidad de retornar a la naturaleza y la tragedia resultante, han renunciado a la acción y se han desgajado del tiempo y de la historia.

*Los cínicos no son ni “super” ni “subhombres”, sino “posthombres”. Se llega a entenderlos e incluso a amarlos cuando del tormento de nuestro vacío se escapa una confesión dirigida a nosotros mismos o a nadie: he sido hombre y ahora ya no lo soy.*³⁶⁵

De este modo, Cioran resalta el desprecio cínico por el ser humano frente a algunas cualidades más constructivas. Conviene recordar que en el cinismo sí que existía un proyecto, la transformación personal de los propios hábitos para la consecución de la felicidad, y que su presencia en la capital ateniense respondía al intento filantrópico de aleccionar a sus semejantes para que corrigiesen sus errores y sus vicios. Tal vez reconocer este contacto moralizante de los cínicos con sus coetáneos le llevara a Cioran a añorar, más bien, un aislamiento como el practicado por Epicuro, por el que también profesó una gran admiración.

*De todos los clásicos, es quizás Epicuro quien mejor ha sabido despreciar a la muchedumbre. Otro motivo más para celebrarlo. ¡Qué idea la mía de haber admirado tanto a un payaso como Diógenes! Lo que yo debería haber frecuentado es el jardín del sabio y no el ágora, ni menos aún el tonel.*³⁶⁶

Pero, pese a las continuas declaraciones de misantropía que jalonan su obra y que tanto recuerdan a las de Swift, a Cioran le pudo su verdadera naturaleza a lo largo de su vida. Sus invectivas contra el ser humano contrastan con un carácter compasivo y amable, y con un gusto por la conversación y un sagaz sentido del humor que imposibilitaron su retiro, frecuentando a diario el ágora parisina y el contacto con sus semejantes.

*Todo el mundo me exaspera. Pero me gusta reír. Y no puedo reír sólo.*³⁶⁷

Hasta el pensamiento más cercano al nihilismo reconoce la necesidad de esa peculiaridad humana que Rabelais supo definir en la risa. A Cioran, como a Diógenes, le satisfizo participar como espectador del gran teatro del mundo y reírse del ridículo de ser hombre, paradójico privilegio de lucidez reservado a nuestra especie.

³⁶⁴ Cioran, E.M. *El ocaso del pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 1995. p.134.

³⁶⁵ Cioran, E.M. *op.cit.* pp.180-181.

³⁶⁶ Cioran, E.M. *Ese maldito yo*. loc.cit. pp.42-43.

³⁶⁷ Cioran, E.M. *op.cit.* p.134.

*Reír es la única excusa de la vida... Es la ventaja de los hombres sobre los animales. Reír es una manifestación nihilista.*³⁶⁸

Sin embargo, la risa de Cioran en el siglo XX ya no es la carcajada jocosa de Rabelais, sino el último escape vital frente al escepticismo y al desencanto. Y aquí es inevitable reconocer un síntoma inequívoco del desgaste vital de nuestra civilización.

³⁶⁸ Cioran, E.M. *Conversaciones*. loc.cit. p.107.

3.7. CINISMO Y QUINISMO EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA* DE SLOTERDIJK.

La crítica de la Ilustración basada en el cinismo rebrota en 1983 cuando, con motivo del segundo centenario de la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, el filósofo alemán Peter Sloterdijk (1947) sacó a la luz su *Crítica de la razón cínica*, una obra decisiva e imprescindible a la hora de interpretar la naturaleza del cinismo moderno y su relación con el antiguo. Sloterdijk continúa con el ejercicio de crítica de la Ilustración efectuado por Horkheimer y Adorno y utiliza, precisamente, el cinismo como herramienta crítica.

El primer aspecto a destacar en esta obra es la distinción entre dos conceptos resultantes de la disociación entre los diferentes significados del término “cinismo”, que ha dado como resultado la aparición en lengua alemana de dos voces, la de *Zynismus* y *Kynismus* (con K de *Kúon*, es decir, de perro)³⁶⁹. En castellano esta distinción no existe y el término cinismo es plurívoco, sirviendo para designar tanto la escuela filosófica de la Grecia antigua como una actitud desvergonzada y carente de principios éticos; o, en un uso más reciente y coloquial, aquella otra actitud en la que hay una manifiesta e hipócrita falta de correspondencia entre lo que se predica teórica y públicamente y lo que se realiza en la práctica y en privado. Castellanzando la distinción alemana entre *Zynismus* y *Kynismus* me referiré a estos términos con el nombre utilizado por el traductor de Sloterdijk: *cinismo* y *quinismo*.

Sloterdijk, lejos de circunscribir el vocablo quinismo a la antigua escuela filosófica y el de cinismo a una actitud inmoralista general, hace trascender a ambos términos de su contexto histórico concreto para presentarlos como dos posturas combatientes entre sí a lo largo de la historia, aunque con un punto en común: el desprecio por cualquier forma de idealismo. Así, el cinismo ha actuado a lo largo de la historia como enmascaramiento de una verdad que se admite en privado, pero que se falsea en público, mientras que el quinismo (cuyo precursor sería el cinismo griego de Diógenes y compañía) desenmascara en público la verdad que el cinismo ha falseado en privado. El ámbito propio del cinismo sería, pues, la estancia cerrada, aquella en la que se puede decir la verdad a salvo de la escucha de terceros, para después vestirla con otros ropajes; mientras que el espacio por excelencia del quinismo sería la calle, el ágora, el espacio sin dueño, público y abierto a la discusión donde se puede despojar a las ideas de los falsos ornamentos del cinismo y presentarla, una vez desenmascarada, como “verdad desnuda”. Aunque existe entre cinismo y quinismo un nexo en común: una actitud realista contraria ante todo tipo de idealismo.

*En realidad se enfrentan un realismo esquizoide y un realismo antiesquizoide. El primero se manifiesta grave, el segundo insolente. El primero asume la responsabilidad de lo que nadie se puede responsabilizar; el segundo entra irresponsablemente a favor de aquello de lo que uno se puede hacer responsable. El primero pretende, dice, asegurar la supervivencia; el segundo quisiera poner a salvo de los retoños del realismo de poder el hecho de que la vida es digna de ser vivida.*³⁷⁰

³⁶⁹ En alemán cabe (desde mediados del siglo XIX) la distinción entre *Kynismus* y *Zynismus*, término este que denomina el cinismo en general, mientras que la primera palabra indica el “cinismo” histórico, el de la secta que introdujo el nombre en los manuales de filosofía. García Gual, C. *La secta del perro*. pp.11-12.

³⁷⁰ Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. p.148.

Así, el cinismo es propio de las élites dirigentes y poderosas, mientras que el quinismo lo es de grupos de contrapoder o contraculturales. Una vez más las figuras antitéticas de Alejandro y Diógenes pueden ilustrarnos. Mientras que el cosmopolitismo de Alejandro manifiesta solemne la igualdad de los hombres con el objetivo encubierto de gobernarlos a todos, Diógenes demuestra la igualdad humana tuteándole insolentemente en la cara al mismísimo Alejandro y reprochándole su soberbia. Alejandro trata de responsabilizarse de la vida de todos los hombres, Diógenes únicamente de la suya propia. Pero para ninguno de los dos el cosmopolitismo es un desiderátum idealista: para el emperador es un medio de expansión de su poder, mientras que para el filósofo es un hecho natural.

*La polémica gira siempre en torno al correcto registro de la verdad como verdad “desnuda”. Pues el pensar cínico sólo puede aparecer allí donde han sido posibles dos puntos de vista de las cosas, uno oficial, otro no oficial; uno cubierto y otro desnudo.*³⁷¹

El quinismo actúa en la forma de un desenmascaramiento, de tal modo que está íntimamente ligado a la capacidad de decir la verdad sin miedo, a aquello que los cínicos (quínicos) griegos denominaban *parresía* y que no dudaban en proclamar como lo más hermoso del mundo. Así, podemos deducir fácilmente que no hay nada más alejado del quinismo que el significado que damos actual y coloquialmente al término cinismo, en el sentido de hipocresía o falta de correspondencia entre lo predicado y lo ejecutado. Esta es una etiqueta que se corresponde con la moderna acepción de cinismo (contrapuesto al quinismo según la disyuntiva de Sloterdijk), y en modo absoluto con el cinismo antiguo que velaba como uno de los principios fundamentales de su ética por una concordancia total entre teoría y praxis. Por otra parte, en el capítulo dedicado a la *parresía* vimos cómo ésta era una actitud que no sólo respondía a la voluntad de decir la verdad, sino que también implicaba un riesgo ya que existía una asimetría entre la posición de poder de aquel que decía la verdad y la de aquel que la escuchaba. En este sentido, la oposición entre cinismo y quinismo se basa también en un antagonismo en la posición de poder.

*Y cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente; cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, “continúan” obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo.*³⁷²

Un breve ejemplo clarificará la situación: cuando un dirigente apela a razones idealistas como la libertad o la democracia para justificar la invasión o la destrucción de un país no cree en esas justificaciones públicas, que son meros pretextos; y es en su gabinete privado donde, con sus allegados, ventila con naturalidad las causas económicas o geopolíticas que conducen a la guerra. En este conocimiento real, consciente y exclusivamente privado de las causas de una acción, y en su falseamiento público e idealizado es donde se concreta el concepto moderno de cinismo del que habla Sloterdijk. Por su parte, le corresponde al quinismo reestablecer la verdad pública y destruir el idealismo creado interesadamente para mostrar la verdad desnuda.

³⁷¹ Sloterdijk, P. *op.cit.* p. 328.

³⁷² Sloterdijk, P. *op.cit.* p.177.

Sloterdijk habla de seis cinismos cardinales, seis puntos temáticos donde cultural e históricamente cinismo y quinismo se han enfrentado: militar, estatal, sexual, médico, religioso y del saber. En cada uno de estos seis ámbitos el quinismo desenmascarador saca a relucir sus armas: humor, sátira, pantomima y burla, en un ejercicio de ilustración plebeya que muestra la verdad libre de cualquier tipo de virtud idealista, consciente y falsamente difundida (heroísmo, patriotismo, castidad, inmortalidad, etc.). No es nada extraña, y se puede verificar con facilidad, la cantidad de chistes existentes sobre cada uno de estos seis temas. Así, el quinismo es:

*Existencia en la resistencia, en la carcajada, en la oposición, en la apelación a toda la naturaleza y a la vida entera; empieza como “individualismo” plebeyo, pantomímico, desgarrado, preparado para la lucha.*³⁷³

Pero más allá de la confrontación histórica entre estas actitudes contrapuestas, Sloterdijk se detiene también en el análisis del cinismo moderno como actitud dominante en las sociedades contemporáneas, examinando sus diferencias con el cinismo antiguo. El filósofo alemán resume en dos expresiones la esencia del cinismo moderno como *falsa conciencia ilustrada* y como *cinismo universal y difuso*. Examinaremos el significado de ambas.

El cinismo moderno como *falsa conciencia ilustrada* es un fenómeno que deriva del fracaso, o del éxito tan solo parcial, de la Ilustración. Este es un asunto al que nos hemos referido con anterioridad al comentar la visión del cinismo en *El sobrino de Rameau* de Diderot. En este diálogo se llegaba a la conclusión de que la Ilustración, al eliminar los prejuicios destruía también la inocencia. El resultado era que el conocimiento ilustrado nos hacía menos ingenuos, pero igualmente infelices.

*El cinismo es la falsa conciencia ilustrada; la conciencia infeliz en forma modernizada. El aserto es, a este respecto, un aserto intuitivo que comienza con una paradoja: expresa un malestar que el mundo moderno ve impregnado de locas bromas culturales, de falsas esperanzas y el correspondiente desengaño de las mismas, del progreso de lo loco y de la paralización de la razón, de la profunda grieta que atraviesa las modernas conciencias y que para siempre parece separar unos tiempos de otros, lo razonable de lo real, lo que se sabe de lo que se hace.*³⁷⁴

Los éxitos incompletos de la Ilustración han generado un “malestar en la cultura”, ya nadie es tan ingenuo para creer que un simple aumento en el conocimiento conducirá inevitablemente al progreso y a la emancipación humana. La historia del siglo XX con sus guerras y destrucciones masivas ha socavado definitivamente el optimismo decimonónico.³⁷⁵ Este desencanto ha terminado por erosionar otro de los impulsos iniciales de la Ilustración: la llamada de Kant al atrevimiento en el saber que, como ya apuntamos, transmitía cierto eco del atrevimiento parresiástico al hacer libre y público el uso de la razón.

³⁷³ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.328.

³⁷⁴ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.327.

³⁷⁵ *Si antaño la Ilustración –en todos los sentidos de la palabra– producía una disminución de los temores gracias al aumento del saber, hoy día se ha alcanzado un punto en el que la Ilustración desemboca en aquello que ella había venido a evitar: el aumento de la angustia. Lo terrorífico que debía ser evitado surge de nuevo y surge del interior del remedio.* Sloterdijk. *op.cit.* p.482.

“Sapere aude! ¡Ten la valentía de valerte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración”: así fue como Immanuel Kant formuló en su célebre ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, de 1784, el lema de la ciencia de la razón neosubjetiva, aún segura de sí misma...El saber por sí mismo, al que Kant había apelado, se apoyaba en la calidad vital de una valentía a la que es ajena la moderna desesperación frente a las circunstancias.³⁷⁶

Hoy el conocimiento puede contribuir a la emancipación, pero ni mucho menos lo hace necesariamente como se nos anunciaba. El cinismo moderno es un pensamiento metaliustrado que ha abandonado cualquier tentativa de ingenuidad optimista, y es en este punto donde podemos hablar de un *cinismo universal y difuso*.³⁷⁷ En un sentido que en casi nada recuerda ya al primitivo, este cinismo moderno consiste en el hecho de que casi todo el mundo se presenta a sí mismo como una persona que no tolera que le tomen por tonta o por ingenua. Como afirma Peter Green, comentando la posición desde la que comentamos hoy la filosofía helenística, *el idealismo no es aún una palabra sucia, pero sí un mal chiste*.³⁷⁸

El conocimiento no ha hecho a los hombres más felices ni más libres, como pretendía la Ilustración, o lo suficientemente autónomos para ejercer una crítica cultural a través de las antiguas armas cónicas. En el cinismo moderno la carcajada se ha tornado mueca, una sonrisa brevemente esbozada y desencantada. El cínico moderno ya no se ríe abiertamente del mundo, lo único intolerable es que se rían de él, porque él no es ingenuo ni tonto. Este cinismo es universal porque el ciudadano en masa ha pasado a formar parte de esta nueva clase de “enteraos” y difuso porque su centro está en todas partes aunque no pueda localizarse en ninguna.

*El moderno cínico de masas pierde su mordacidad individual y se ahorra el riesgo de la exposición pública. Hace ya largo tiempo que renunció a exponerse como un tipo original a la atención y a la burla de los demás...De una manera instintiva no entiende su manera de ser con el malvado, sino con una participación en un modo de ver colectivo y moderado por el realismo. Tal es, en general, la forma más extendida, entre gentes ilustradas, de comprobar que ellos no son los tontos. Incluso en ello parece existir algo sano, cosa a cuyo favor está la voluntad de autoconservación. Se trata de personas que tienen claro que los tiempos de la ingenuidad han pasado.*³⁷⁹

En efecto, si una de las características del cinismo antiguo era su voluntad de provocación pública, al cinismo moderno lo define precisamente su renuncia a ésta. En ambos hay un desdén hacia el idealismo y hacia la ingenuidad, pero en los tiempos de los medios de comunicación de masas escandalizar parece algo del todo imposible. Hemos visto prácticamente de todo en un continuo aluvión de imágenes entremezcladas, lo cual ha conducido a la indiferencia hacia cada una de éstas por su brevedad,

³⁷⁶ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.761.

³⁷⁷ *El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber que hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración. El cinismo moderno se presenta como aquel estado de la conciencia que sigue a las ideologías naïf y a su ilustración.* Sloterdijk, P. *op.cit.* p.37.

³⁷⁸ Green, P. (Ed.). *Hellenistic history and culture*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California. 1993. p.4.

³⁷⁹ Sloterdijk, P. *op.cit.* pp.39-40.

reiteración o insignificancia dentro del conjunto.³⁸⁰ Si la ética surge de la indignación hacia la realidad, el cínico antiguo sabía convertir esa indignación en burla hacia la locura social de su tiempo, mientras que el cínico moderno se resigna a la indiferencia frente a la plétora de motivos esquizoides adyacentes, renunciando con ello a la ética autónoma y consciente que cimentaba el cinismo griego. Con la posibilidad del escándalo prácticamente descartada en el clima nihilista posmoderno, el cinismo individualista y provocativo de Diógenes no pasaría hoy de una nueva excentricidad *friki* que acabaría engullida por la abundancia de rarezas y de acontecimientos. Sloterdijk relata así una hipotética presencia de Diógenes en el siglo XX:

*Estar preparado para todo es lo que había enseñado; pero lo que él tiene que ver ahora es más de lo que pueda soportar. Él ya había considerado a los atenienses bastante chiflados; sin embargo, renuncia a cualquier intento de clasificación de lo que ahora encuentra. Stalingrado, Auschwitz, Hiroshima: echa de menos las guerras médicas. Por miedo a las instituciones psiquiátricas, Diógenes renuncia también a andar por las calles con la linterna a la luz del día. Tampoco sabría como dirigirse a esas gentes con palabras, una vez que la pantomima filosófica fracasa; ha observado que ellas están adiestradas en comprender lo más complicado, no lo sencillo; se ha dado cuenta de que lo perverso les parece normal.*³⁸¹

Quizá esta figura resignada de Diógenes en el siglo XX la represente mejor que nadie el cinismo pesimista y negativo de Cioran, cuyas provocaciones acaban por diluirse en la insustancial sucesión de acontecimientos de la sociedad posmoderna. En la lucha histórica entre quinismo y cinismo, que Sloterdijk postula, parece haber triunfado sin ambages el “cinismo universal y difuso” dentro de una situación de pensamiento unidimensional, presentada por algunos como el “fin de la historia”. Pese a este triunfo actual Sloterdijk no renuncia al combate histórico y presenta al quinismo como alternativa a la indiferencia dominante.

*A partir de ahora se hace palpable de una manera sencilla el sentido de la insolencia. Desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que se dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en “formas de vida”, el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres (“desvergonzadas”) para decir la verdad.*³⁸²

De este modo, en el tiempo del triunfo del “cinismo universal y difuso” la desvergüenza parresiástica quínica es más necesaria que nunca, puesto que ningún momento como el actual es más propicio al desenmascaramiento, pese a la dificultad de un escándalo efectivo. Sloterdijk, fiel a su formación en la Teoría Crítica, presenta la dicotomía entre cinismo y quinismo paralela a la contraposición de Horkheimer, entre razón instrumental (aquella que antepone cualquier medio para alcanzar cualquier fin) y

³⁸⁰ *Entretanto, consideramos normal encontrar en las revistas –casi como en un antiguo teatro del mundo– todas las regiones íntimamente yuxtapuestas, informes sobre muertes masivas en el Tercer Mundo entre anuncios de vinos espumosos, reportajes sobre catástrofes ecológicas junto al salón de la más reciente producción automovilística. Nuestras cabezas están entrenadas para perspectivar una escala enciclopédicamente amplia de indiferencias, una indiferencia respecto a cada uno de los temas que no surge de sí mismo, sino de su ordenación en el río informativo de los medios.* Sloterdijk, P. *op.cit.* p. 453.

³⁸¹ Sloterdijk, P. *op.cit.* p. 303.

³⁸² Sloterdijk, P. *op.cit.* p. 177.

razón emancipadora. Al fin y al cabo el quinismo sería un regreso a esa razón emancipadora, que en el caso del cinismo griego busca la libertad, la autonomía personal y la felicidad como fines, pero por medios virtuosos, ya que la virtud es a la vez medio y fin. Sloterdijk ilustra bien la cuestión en la problemática ecológica, pues el cinismo moderno ha antepuesto cualquier medio para alcanzar sus fines:

Allí donde Diógenes exteriorizaba el “deseo” con el “no me quites el sol”, los adeptos del cinismo moderno aspiran incluso a “un lugar en el sol”; no tienen ninguna otra intención más que la de pelearse cínicamente –en el sentido de abierta consideración- por los bienes de la felicidad que Diógenes hubiera rechazado. Y el que a ellos les parezca literalmente correcto todo medio, incluso el asesinato de masas, el saqueo de la tierra, la desertización de la tierra y el mar, la aniquilación de la fauna, muestra que por lo que respecta a lo instrumental, efectivamente, se han dirigido al más allá del bien y del mal. Sin embargo, ¿dónde ha quedado el impulso quínico? Si ya el cinismo ha sido un aspecto inevitable del realismo moderno, ¿por qué no abarca este realismo también los fines? El cinismo de los medios que caracteriza nuestra razón instrumental (Horkheimer) sólo se puede seguir compensando por medio de una vuelta al quinismo de los fines.³⁸³

Así pues, la preponderancia del “cinismo universal y difuso” en nuestros días no es algo necesario ni inevitable. Restaurar el quinismo, supone en definitiva hacer prevalecer unos valores no instrumentales que precedan a la acción. Tal vez la gravedad de la crisis ecológica posibilite un regreso del quinismo que, poniendo en primer plano las cuestiones de la pertenencia humana a la naturaleza y las dimensiones cosmopolitas de la crisis, rehabiliten la voluntad crítica para desenmascarar los intereses creados que subyacen bajo la problemática ecológica. Retomaremos el tema del quinismo y el cinismo en ecología en la quinta y sexta parte de este trabajo.

³⁸³ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.301.

3.8. RECOPIACIÓN DE TENDENCIAS EN LA RECEPCIÓN DEL CINISMO.

La recepción de la filosofía cínica, desde el Renacimiento hasta nuestros días, ha venido marcada fundamentalmente por la utilización del humor como instrumento de crítica y de denuncia de irracionalidades y aberraciones sociales de diversa índole. Pero no siempre el valor heurístico de la risa o la apelación a la naturaleza ha llevado a la propuesta de modelos constructivos, sino que también ha conducido a posiciones escépticas, misantrópicas o nihilistas. Hagamos una sucinta síntesis de las diferentes líneas maestras en la recepción del cinismo ya examinada.

a) El optimismo renacentista.

La rehabilitación del cinismo a lo largo del Renacimiento se debe principalmente a la influencia literaria de Luciano de Samosata. La gran aportación del legado literario de la sátira lucianesca consistirá en un posicionamiento excéntrico, desde el cual es posible ejercer una crítica integral del presente. Este procedimiento fue inaugurado por Erasmo, quien utiliza la sabia locura riéndose de los desmanes humanos como lo hiciera Diógenes (“Sócrates enloquecido”); y Tomás Moro, quien, tras criticar duramente la distopía de la sociedad inglesa de su época, expone a través de otro sabio-loco (Rafael Hitlodeo) la contrapartida de una sociedad perfecta, observada en su viaje a Utopía. La influencia cínica está más presente en Erasmo, concretamente en *Los silenos de Alcibiades*, donde al tratar de rescatar figuras clásicas compatibles con el espíritu cristiano no duda en señalar las de Antístenes y Diógenes. Por el contrario, el modelo de Moro, si bien utiliza también la sátira lucianesca del viaje fantástico y la figura del sabio-loco, conlleva una influencia mayor de la *República* de Platón y de algunos aspectos epicúreos. El influjo cínico está aún más marcado en las novelas de Rabelais, cimentadas en la risa y en la valoración positiva del cuerpo, que le sirven para elevar lo bajo, degradando lo elevado; lo cual puede interpretarse como una forma de “invalidación de la moneda en curso”. La utopía rabelesiana no se muestra, como en Moro, mediante un viaje fantástico, sino a través de una inversión carnavalesca de la realidad social que transmuta la escasez en gigantismo y superabundancia, y que culmina con el precepto de la abadía de Thélème “haz lo que te venga en gana”, tan acorde con la inversión de valores propia del carnaval. Podemos concluir afirmando que la recepción cínica en el Renacimiento se caracteriza por una crítica jocosa en la que la risa es todavía un medio constructivo para la transformación social.

b) El pesimismo barroco.

Esta visión optimista sobre el poder del humor será socavada en el Barroco. En esta época, el más fiel retrato del modo de vida cínico es la figura del pícaro, quien efectúa su crítica social desde el más crudo realismo. A diferencia del punto de vista excéntrico que sirve como atalaya al pensador renacentista, el pícaro, mediante la narración autobiográfica, no se sitúa fuera sino en el mismo centro de la sociedad que describe, exponiendo sin pudor también sus propios desmanes. Sin embargo, junto a este hiperrealismo, la influencia de la sátira fantástica inspirada en Luciano sigue teniendo un desarrollo importante. Ejemplos de ello son *El coloquio de los perros*, novela a caballo entre el realismo crítico picaresco y la novela fantástica, ya que son dos perros (inspirados en Diógenes y Menipo) quienes efectúan la crítica; y más claramente los viajes a la luna y al sol de Cyrano de Bergerac, recuperando genuinamente el punto de vista excéntrico de la sátira y de los modelos renacentistas. El relato de viajes

fantásticos con intención satírica culmina en las postrimerías del Barroco con *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift. La obra consiste, como es sabido, en un constante cambio de referencia que permite al autor poner en duda la excelencia de la naturaleza humana y someterla a una de las más severas burlas de las que ha sido objeto a lo largo de la historia. El libro cuarto, en el que se narra el viaje al país de los “caballos inteligentes”, está especialmente vinculado con el cinismo al contraponer la existencia pacífica y fácil de los caballos con la locura, la mentira y la guerra predominantes en la sociedad británica. Al regreso al hogar, tras este viaje, el protagonista rehúye toda presencia humana. El constructivo modelo satírico y optimista del Renacimiento, culmina al final del Barroco con una declaración de misantropía.

c) Variantes ilustradas.

La policromía en la asimilación de los ideales cínicos se incrementa durante la Ilustración. Por una parte, la figura de Diógenes (sobre todo en la obra de Wieland) es percibida como un libertador racionalista frente a los falsos prejuicios que encaja bien con los valores ilustrados, y que recuerda a la recepción positiva de la figura del cínico en Erasmo. Por otra parte, la utilización del cinismo en la Ilustración servirá de base para dos tendencias de pensamiento que seguirán vigentes a lo largo del siglo XIX. En primer lugar, se dirige hacia una apelación a la naturaleza, basada en una concepción positiva de la naturaleza humana que iría degenerando con el progreso civilizatorio. En segunda instancia, surge una invención del cinismo como filosofía metailustrada que alerta sobre la contrapartida y los peligros del conocimiento que, destruyendo prejuicios, puede conducir a la desilusión y al inmoralismo, es decir, al cinismo en el sentido moderno de la palabra.

d) Siglos XVIII y XIX: la línea naturalista.

La primera línea es inaugurada por Rousseau, quien examina el bondadoso estado natural de la humanidad en *El contrato social*, y analiza las causas de la desigualdad humana, contrapuesta a la igualdad de su naturaleza, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Su tesis central, al igual que Moro, es que la situación natural de equidad y vigor, propia del salvaje, degenera en la jerarquización y explotación de las sociedades civilizadas, fruto de la ambición nacida con la propiedad privada. Pero mientras Moro sitúa su paraíso sin propiedad en una isla imaginaria, Rousseau lo hace en un hipotético estado natural humano. Rousseau, como Diógenes con la linterna, busca en vano al hombre en su condición original. Esta oposición de Rousseau frente a la razón civilizada y el progreso, que reitera en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, le valdrá al ginebrino el calificativo peyorativo de cínico por parte de sus contemporáneos.

La contraposición entre una vida natural justa y equitativa y las desigualdades de las sociedades civilizadas es desarrollada por diversos representantes del pensamiento libertario. Thoreau experimenta el proyecto de vida autárquica en la naturaleza en la laguna de Walden, y la redacción de esta experiencia nos muestra puntos coincidentes con el cinismo, como la búsqueda de autonomía y una correcta evaluación de las propias necesidades basada en el conocimiento de una amplia tradición sapiencial. Al igual que Rousseau, contrapone este modo de vida sencillo con la explotación humana propia de las sociedades civilizadas y dirige el blanco de sus críticas a la esclavitud y los proyectos expansionistas del Estado, lo cual le lleva a la desobediencia civil y a la

objeción fiscal como modo de protesta. La diferencia es que mientras Rousseau dirige su mirada hacia un hipotético estado natural pasado, Thoreau se atreve con la experiencia de una vida en la naturaleza y muestra un firme compromiso activista con los problemas políticos y segregacionistas de su tiempo, hasta el punto de convertirse en fuente de inspiración para movimientos de resistencia civil no violenta en el siglo XX.

Este activismo comprometido fue determinante en la vida y obra de Kropotkin, quien rescató la apelación a la naturaleza en un nuevo sentido, dotándola de un talante más científico. Basándose en el evolucionismo darwiniano, se opone a la visión de Huxley que presentaba la moral como una invención humana para atenuar la lucha por la existencia. Kropotkin defiende que la cooperación es un factor evolutivo tan significativo como la competencia y que la moralidad humana no es algo contrapuesto a la naturaleza, sino una derivación de los aspectos cooperativos que evolutivamente han resultado ser beneficiosos. Apoyándose en este presupuesto naturalista, el anarquista ruso propone potenciar estas cualidades naturales para fortalecer el apoyo comunitario en las sociedades industriales, aboliendo la propiedad privada, suprimiendo el Estado y organizando la sociedad en comunidades cooperativas en la que la redistribución de la riqueza se efectuaría partiendo de un análisis de las necesidades del individuo. Como hemos apuntado, Kropotkin declaró que el modelo de la Antigüedad que más se acercaba al anarquismo era la *República* de Zenón, escrita bajo el influjo cínico. En contraposición a Rousseau y Thoreau, pese a que los tres subrayen la importancia de una vida conforme a la naturaleza y defiendan la preeminencia del individuo frente al Estado, hay que señalar que Kropotkin parte de un análisis científico y empírico de la evolución que choca radicalmente con la teoría del contrato social de Rousseau y su visión idealizada de la naturaleza, ya que la sociabilidad es anterior a la humanidad. Sobre la base científica de la sociabilidad natural humana Kropotkin no retrata la utopía sin propiedad privada en una isla imaginaria como Moro, o en un pasado hipotético como Rousseau, sino que cree que puede ser instaurada en su propio tiempo.

e) Siglos XVIII y XIX: la línea metailustrada.

Diderot abre otra veta en la que utiliza el cinismo como filosofía ilustrada que se interroga sobre los peligros de la Ilustración. Lo hace en *El sobrino de Rameau*, obra que por su forma dialogada puede considerarse el primer precedente de una “dialéctica de la Ilustración”. Con *El sobrino de Rameau*, Diderot inaugura no sólo la primera crítica ilustrada hacia la Ilustración, sino también la concepción moderna de cinismo, ejemplificada en un personaje amoral que sinceramente y sin pudor expone sus bajezas y sus vicios. Las promesas emancipadoras del conocimiento presentan aquí su otra cara, la pérdida de inocencia y el desencanto. Como diría Goya, *los sueños de la razón producen monstruos*. Rameau parece ejemplificar aquí al cínico contemporáneo, que ya no es como en Wieland un modelo del destructor de prejuicios, sino una víctima de su ausencia que sólo conserva del antiguo cinismo la franqueza. Sin embargo, el diálogo concluye con una puerta abierta a la esperanza, ya que Diderot presenta a Diógenes como un modelo de virtud que Rameau puede imitar superando su nihilismo moral.

Nietzsche seguirá explorando esta veta metailustrada, pero su acercamiento al cinismo es multiforme. Parte de un interés filológico de juventud centrado en la renovación y satirización de los géneros literarios clásicos efectuada por el cinismo. Posteriormente, el propio Nietzsche adopta estas formas paródicas y aforísticas en su propio estilo, y en su crítica de la cultura occidental recoge el guante cínico de una

transmutación de los valores. Si el objeto de la filosofía es el conocimiento del ser humano, el hombre culto ha de escuchar a quien le conoce profundamente y este antropólogo privilegiado es el cínico. En esta declaración resulta inevitable recordar el diálogo entre Diderot y Rameau. Pero como sucedía en esta obra, el conocimiento ilustrado presenta el peligro del nihilismo ejemplificado en Nietzsche en la *parábola del loco*, inspirada en Diógenes, que conduce a la muerte de Dios. Sin embargo, Nietzsche encuentra también en el cinismo una filosofía vitalista, alegre en el placer de la provocación y que de algún modo representa, por su esfuerzo en el ideal de automejora, una versión plebeya del superhombre; cualidades que la capacitan para una “invalidación moral de la moneda en curso” que supere el nihilismo. El propio Nietzsche declaró seguir preceptos de la ética cínica en momentos de fragilidad de salud y de desánimo, y en la revisión final de su obra, en *Ecce Homo*, proclamó el cinismo, visto como el amor a la vida puesto al servicio de una transmutación moral, como la virtud suprema de sus libros.

f) Siglo XX: Entre el nihilismo y la esperanza.

Quizá el pensador que mejor ha representado el talante vital cínico en el siglo XX sea Cioran. En el rumano encontramos un cinismo radicalmente nihilista, consecuencia en parte de la calamitosa época que le tocó vivir (las dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría) y de la personalidad del autor marcada por el insomnio. Su vida en algunos aspectos recuerda a la de Diógenes por su exilio a la capital cultural de Occidente, su estatuto voluntario de apátrida y su pensamiento provocativo y fragmentario. Si en Nietzsche el nihilismo era una etapa intermedia que debía ser superada en aras a una nueva creación de valores, en Cioran no hay salida posible frente a él. Su cosmología y su antropología son absolutamente negativas y considera una calamidad el salto del animal al hombre. Para él la historia muestra que cualquier tentativa humana está abocada al fracaso y, en un sentido mucho más exagerado que Rousseau, considera que el pensamiento atenta contra la vida. La misantropía de Cioran es comparable a la de Swift. El único consuelo que le queda al ser humano es su capacidad intrínseca para la risa, como también afirmaba Rabelais, pero la carcajada jovial y festiva del francés se traduce en el rumano en el más profundo escepticismo. Como Diógenes, es un espectador distanciado de las locuras de los hombres que le sirven de pasatiempo, pero ha abandonado cualquier intención didáctica o edificante que pudiera tener el antiguo cinismo. De los cínicos, como del resto de las escuelas helenísticas, valora su profundo conocimiento de la naturaleza humana, lamentando la desaparición de su legado, y la consiguiente decadencia de la civilización occidental.

Entrada la posmodernidad, Peter Sloterdijk publica la *Crítica de la razón cínica*, en la que examina el fenómeno moderno del cinismo y su relación con el antiguo. Completa así la línea metailustrada iniciada por Diderot y define el cinismo moderno como *falsa conciencia ilustrada*, conocedora de las insuficiencias de la Ilustración. En su manifestación posmoderna esta conciencia se manifiesta en un *cinismo universal y difuso*; una manifestación generalizada de la razón instrumental propia del egoísmo posmoderno en la que cada cual vela, sin mayor preocupación moral, únicamente por el interés propio. A la hora de relacionar el antiguo cinismo con el moderno, con las cualidades antagónicas de ambos, Sloterdijk recurre a los conceptos de *quinismo* y de *cinismo* como dos actitudes coincidentes en repudiar todo tipo de idealismo. La contraposición entre ambos conceptos reside en que el cinismo, propio de las élites de poder, utiliza el idealismo para sus propios intereses privados, mientras que el quinismo,

armado de humor, desenmascara públicamente esos intereses. Con estos dos conceptos continúa la “dialéctica de la ilustración” en la lucha entre la razón instrumental cínica y la razón emancipadora quínica. Para Sloterdijk nuestra época, adormecida en el conformismo del *cinismo universal y difuso*, necesita la rehabilitación del quimismo mediante nuevas formas de crítica frente a la proliferación ubicua y sin precedentes del cinismo de poder.

Precisamente, este recorrido histórico ha pretendido recuperar la memoria de algunos de estos quínicos para sacudirnos la indiferencia. La actual crisis ecológica es un terreno abonado para la crítica de todas aquellas estructuras de poder que la causan y la perpetúan. A lo largo de la segunda parte de la obra haremos gala de un quimismo medioambiental que parta, como el cinismo antiguo, de la constatación de la pertenencia humana a la naturaleza, continúe sentando las bases necesarias para una invalidación de la moneda en curso y concluya desenmascarando los falsos intereses del nuevo cinismo ecológico.

SEGUNDA PARTE: APLICACIÓN ECOCRÍTICA DEL INSTRUMENTAL CÍNICO.

4. ANIMALIDAD Y HUMANIDAD.

*Creo que podría pensarlo y vivir durante un tiempo con los animales...
Son tan plácidos y reservados,
a veces me paro y me paso medio día contemplándolos.
No sudan ni se quejan de su situación,
no se quedan despiertos en la oscuridad y lloran por sus pecados, no me hastían con
discusiones sobre sus deberes para con Dios,
ni uno sólo está insatisfecho...ni uno sólo está obsesionado con la manía de tener cosas,
ni uno sólo se arrodilla ante otro ni ante los de su linaje que vivieron hace miles de
años.*
Walt Whitman. *Canto a mí mismo.*

4.1. LA POSICIÓN DEL ANIMAL EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO.

En el capítulo 2.2. “*Vivir conforme a la naturaleza: autarquía y anaideia*”, examinamos la consideración de pertenencia que los cínicos tenían respecto del mundo animal, y la imitación que efectuaban de este reino natural en su ética. Recapitulando, vimos cómo la consigna de “vivir conforme a la naturaleza”, común a las principales escuelas éticas helenísticas, adquiría en el cinismo una literalidad mayor en base al objetivo final de la autarquía, que se ejecutaba por medio de la *anaideia* o desvergüenza. El propio calificativo despectivo de cínicos (perros) respondía a esta imitación del comportamiento animal.

Conscientes de que la *eudaimonía* (felicidad o vida floreciente) pasaba por un examen de los propios deseos y por una adecuación de las necesidades a lo que nos prescribe la naturaleza, los cínicos pusieron como ejemplo de felicidad a los animales, que eran capaces de satisfacer sus necesidades naturales sin desear nada más allá de ellas, en contraposición con el ser humano atormentado siempre por el ansia de unos deseos inducidos culturalmente que acababan abocándolo a la desdicha. Por ello, en un agudo ejercicio silogístico, invertían la tradicional jerarquía animal-hombre-dios en otra nueva: hombre-animal-dios, en base al criterio de que los dioses carecían de necesidades, y que aquellos más semejantes a los dioses serían precisamente los seres que menos adoleciesen de su demanda; en este caso los animales, urgidos solamente por las naturales, frente a la plétora de artificios con la que ha que lidiar el deseo humano.

En cuanto a la forma de satisfacción de las necesidades naturales, de la cual proviene el mote epónimo de la escuela, consideraban que debido a su origen natural, no había nada vergonzoso en satisfacerlas en público. De ahí que si no había nada de malo en comer o tener relaciones sexuales en privado, siguiendo la llamada natural e ignorando las convenciones sociales, tampoco tenía nada de malo o vergonzoso hacerlo públicamente.

Igualmente advertimos que esta imitación de lo animal en el cinismo estaba lejos de una mera regresión a lo salvaje, ya que sus modelos eran animales familiares, urbanos y comunes junto a la presencia humana, tales como los perros o el ratón que dio ejemplo a Diógenes sobre cómo buscarse una morada. Así, los cínicos son conscientes de la pertenencia del ser humano al mundo animal, pero también inciden en el peculiar destino filosófico de la especie humana, al ejecutar sus acciones animales (alimentación, excreción y sexo) en el ágora, el lugar de discusión filosófica por excelencia, para también ilustrar a los demás mediante sus argumentaciones. Siguiendo la analogía médica el terapeuta había de estar presente en el lugar con más enfermos, en este caso, el centro de la ciudad donde las gentes seguían las convenciones sociales en lugar de su propia naturaleza. La diferencia es que el resto de los filósofos argumentaban casi exclusivamente a través de la palabra. Los cínicos echaban mano de una argumentación somática tan animal, por la ejecución de las necesidades naturales más básicas, como humana por su componente representativo y teatral. De este modo, la actuación animal, situada en el centro de discusión ciudadana, se convierte también en un motivo filosófico sobre el que polemizar.

Tan pronto como el quínico tope con alguien que le quiera reprochar que él no es un animal, entonces Diógenes sacará su miembro debajo de la toga y replicará: ¿Cómo, no es esto animal?. Y, además, ¿qué tienes tú en contra de los animales? Siempre que se acerque alguien que quiera quitarle al hombre la idea de su fundamento animal, el quínico tendrá que demostrar cuán corto es el camino de la mano al miembro. ¿No fue precisamente gracias a su andar erguido como el hombre llegó a la situación en la que sus manos se encuentran exactamente a la altura de sus genitales? ¿No es el hombre -hablando de una manera antropológica- el animal masturbador por excelencia? ¿No precede su conciencia de autarquía, al revés de como generalmente se sospecha, de la consecuencia, arriba mencionada, de su andar erguido? En todo caso, a los cuadrúpedos se les ha ahorrado esta complicación anatómico-filosófica. De hecho, la masturbación acompaña a nuestra civilización como un “problema” en parte íntimamente filosófico, en parte moral. Éste significa en lo libidinoso lo que la autorreflexión en lo espiritual.³⁸⁴

Esta es, a grandes rasgos, la posición cínica respecto al mundo animal, en el que el ser humano queda incluido en función de su naturaleza corpórea, que es también válida para la argumentación filosófica. Pero veamos cual fue la posición relativa del animal respecto al ser humano en otras escuelas filosóficas, para así calibrar mejor en qué consiste la originalidad cínica, y qué aspectos del cinismo tienen similitudes con otras escuelas del pensamiento antiguo.

De entrada hay que señalar que la práctica totalidad del pensamiento antiguo, salvo raras excepciones, subrayó la preeminencia humana respecto al animal en la jerarquía natural. Sin embargo, podemos distinguir dos grandes tendencias en la valoración de la naturaleza humana respecto al resto del mundo natural. La primera de ellas sería el monismo, que vendría a defender que todos los seres naturales, incluido el humano, tienen un mismo origen. La superioridad humana, en este caso, sería una diferencia de grado y no de esencia respecto al resto de la naturaleza. La segunda postura, la dualista, afirmaría que la naturaleza humana o, más exactamente su alma,

³⁸⁴ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.379.

tendría un origen distinto al del resto de los seres, de modo que la peculiaridad humana sería una diferencia de esencia respecto al mundo natural.

*Las teorías dualistas, por su parte, afirman de entrada que la naturaleza del hombre y la del animal son opuestas. Pero no lo hacen para permitir que los dos reinos cohabiten pacíficamente. También decretan de entrada que el género humano es superior y que las especies naturales están a su servicio.*³⁸⁵

a) Filosofía presocrática:

En el pensamiento griego la postura dominante es monista, que se manifiesta ya en la búsqueda presocrática de un *arjé* o sustancia primera de la que provendría el conjunto de la diversidad natural. Como es sabido, esta primera sustancia podía ser material como el agua en el caso de Tales, o el aire en el caso de Anaxímenes, o inmaterial como el *ápeiron* de Anaximandro; este filósofo es el primero en establecer una ley natural a la que están sujetos todos los seres, volviendo a la indeterminación de lo *ápeiron* “según la disposición del tiempo”³⁸⁶. Curiosamente Anaximandro es el primer pensador en formular una teoría evolucionista tras encontrar fósiles de conchas marinas en zonas terrestres, postulando que el ser humano debió ser en un pasado remoto semejante a un pez.³⁸⁷

Otro *arjé* inmaterial es el número, propuesto por la escuela pitagórica, que plantea una compleja relación entre el ser humano y los animales mediante la doctrina de la metempsicosis, según la cual el alma humana, inmortal, se reencarnaría en otros seres en función de sus actos en vida. De ahí que los miembros de la secta pitagórica se abstuviesen de comer carne. Conviene recordar que la noción de alma en el pensamiento griego es totalmente diferente a la cristiana, y designaba un principio vital común a todo ser vivo.³⁸⁸ Pero a pesar del origen común en el número, y de la existencia de alma en los animales, existía una diferencia de grado entre el alma humana y la del resto de los seres.

*El alma del hombre se divide en tres partes: inteligencia, razón y ánimo (noùs, phrénés, thymós). La inteligencia y el ánimo existen en los animales también, pero la razón sólo en el ser humano.*³⁸⁹

El monismo está presente también en las doctrinas pluralistas de Anaxágoras, quien afirmaba que el principio de cada ser (*spermata*) estaba presente en el resto; y en el atomismo materialista de Leucipo y Demócrito, en el que el alma se reducía a un compuesto material de densidad atómica menor a la del cuerpo. Demócrito, según el testimonio de Montaigne, expone además cómo diversas técnicas y artes humanas derivan de la imitación de actividades animales.

...Lo que pensaba y probaba Demócrito, que la mayoría de las artes las hemos aprendido de los animales: de la araña a tejer y a coser, de la golondrina a construir,

³⁸⁵ Le Bras-Chopard, A. *El zoo de los filósofos*. Taurus. Madrid. 2003. p.11.

³⁸⁶ Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid.1987. p.164.

³⁸⁷ *Los animales nacen de lo húmedo evaporado por el sol. El hombre fue, en un principio, semejante a otro animal, a saber, el pez.* Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Op.cit.* p.209.

³⁸⁸ Precisamente el término latino *anima* ha dado lugar a la palabra animal.

³⁸⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VIII, 30.

*del cisne y del ruiseñor la música, y de muchos animales, por imitación a practicar la medicina.*³⁹⁰

La filosofía presocrática se había ocupado principalmente de una investigación científica (aunque especulativa) acerca de la naturaleza, tratando de explicar su pluralidad y diversidad a partir de uno o varios principios inmutables. El problema de la naturaleza se estancará en el siglo V a.C. por la variedad de interpretaciones pluralistas que no podían ser verificadas mediante ninguna evidencia empírica. El centro de gravedad de la filosofía pasó a las cuestiones humanas, y Platón, en su cosmología, introduce el dualismo que tanta fortuna tendrá con la eclosión del cristianismo.

b) Platón.

Platón se decanta, como es sabido, por un dualismo cosmológico entre el mundo inteligible y el mundo sensible: a este mundo quedan desterrados todos los seres corpóreos mientras que sólo el alma humana tendrá acceso al conocimiento de las Ideas. En el *Timeo* Platón expone su edificio cosmológico afirmando que el Demiurgo creó el alma del hombre y el alma del mundo, mientras que la naturaleza corpórea sería ejecutada por otros hacedores; de este modo, el resto de los seres naturales serían “hijos de un dios menor”.³⁹¹ Pero ésta no es sólo una diferencia de grado, sino también de esencia, ya que en su división tripartita del alma (racional, irascible y concupiscible) sólo la parte exclusivamente humana, la racional, es inmortal y puede aspirar al conocimiento del mundo inteligible, inalcanzable para todo ser que no se haya despojado de su pesada corporeidad. Por otra parte la asunción platónica de la doctrina pitagórica de la metempsicosis refleja una jerarquización del mundo natural, paralela a una gradación moral, cuya continuidad es sólo aparente. La ruptura humana respecto al resto del reino animal no puede ser más radical ya que, como hemos apuntado, el alma humana procede del Demiurgo, mientras que la mujer y los animales provienen de los diferentes grados de corrupción moral de los hombres reencarnados en bestias.

La narración del origen de las especies, incluida en el Timeo, se halla en completo acuerdo con esta teoría general de Platón. Según dicha historia, el hombre, situado en la cabeza de la escala zoológica, es engendrado por los dioses; las demás especies tienen su origen en él y se desarrollan por un proceso de corrupción y degeneración. En primer lugar, algunos hombres –los cobardes y los villanos degeneran en mujeres, y aquellos que carecen de inteligencia degeneran paulatinamente en animales inferiores. Los pájaros –sostiene Platón- provienen de la transformación de individuos inofensivos pero demasiado calmos, que confían excesivamente en sus sentidos, “los animales terrestres proceden de hombres ajenos a

³⁹⁰ Montaigne, M. *Apología de Raimundo Sabunde*, en *Ensayos (Vol.II)*. Cátedra. 1998. p.165.

³⁹¹ Así se deduce de la orden que el demiurgo da a las divinidades menores para crear a los seres vivos, una vez creada el alma por él: *Y en lo que respecta a aquella parte de esos seres que ha de llevar el mismo nombre que los inmortales, por lo que respecta a esa parte de ellos que se llama divina y que gobierna en aquellos de entre ellos que querrán siempre seguiros y seguir la justicia, yo mismo prepararé su forma y os daré la semilla y el comienzo de ella. Por lo demás, uniendo a esta parte inmortal una parte mortal, haced vivientes, hacedlos nacer, dadles alimento, hacedlos crecer, y cuando perezcan, dadles de nuevo acogida junto a vosotros.* Platón. *Timeo. 40c-41d* en *Obras completas*. Aguilar. Madrid. 1986. p.1141.

*la filosofía” y los peces, incluidos los moluscos, son el producto degenerado de los más tontos, estúpidos e indignos de los hombres.*³⁹²

También el acceso a la técnica y a la política está fundamentado en el *Protágoras* de Platón en un origen distinto de lo humano respecto a lo animal, en la necesidad de sociabilidad una vez que Epimeteo, en el mito, repartió los dones necesarios entre los animales, olvidándose del hombre, al que la necesidad lleva a la sociabilidad y la política. Reitero que el dualismo platónico (entre mundo sensible y mundo inteligible o, en sentido antropológico, entre cuerpo y alma) será una idea dominante, avalada por el cristianismo, hasta la eclosión del darwinismo que restaurará el monismo, afirmando que la diferencia entre el animal y el ser humano es tan solo gradual, y no esencial.

En la filosofía presocrática y platónica se había intentado dar con una cosmología que explicase la diversidad natural y el orden del mundo, pero no había existido una reflexión filosófica sobre el animal que sí encontraremos en el siglo IV a.C. en dos vertientes. La primera de ellas es la filosofía aristotélica, que dotará de base empírica el estudio de los animales, inaugurando la zoología como ciencia. Por otra parte, en las escuelas éticas helenísticas basadas en el precepto de “vivir conforme a la naturaleza” encontraremos constantes comparaciones entre la naturaleza humana y la animal, pero no hallaremos en ellas una fuente de inspiración ética en lo animal tan literal como en el cinismo.

c) Aristóteles.

Aristóteles reconvierte el concepto de Idea platónico en Esencia para el estudio de la naturaleza: Mediante este concepto emprende lo que podríamos considerar la primera gran taxonomía científica de la historia, en la que la esencia sería equiparable a lo que hoy denominamos como especie. Aristóteles regresa a una posición monista y no duda en incluir al ser humano dentro del reino animal, tal y como advierte al tratar las partes del cuerpo partiendo del animal más conocido, el humano.

*En primer lugar debemos constatar las partes del hombre, pues exactamente como todas y cada una de las personas valoran las distintas monedas por relación al objeto más familiar a uno mismo, justo así sucede en los demás campos. Y el hombre es a la fuerza de entre los animales el más familiar a nosotros.*³⁹³

La naturaleza forma una escala continua en la que el hombre se sitúa en la cúspide, pero no por una diferencia esencial. Prueba de la gradación natural es la consideración de que la naturaleza del mono está situada en un lugar intermedio entre la del hombre y la de los cuadrúpedos³⁹⁴, así como la aplicación de la psicología comparada en la que se advierte que, al igual que existen semejanzas entre los órganos de los animales y del hombre, también se dan similitudes en aspectos relacionados con la conducta humana.

³⁹² Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 1981. p.50. La fuente de Platón en *Timeo*, 91d-92d es demasiado extensa para ser citada, por ello he optado por este resumen de Popper.

³⁹³ Aristóteles. *Historia de los animales*. I, 6. 491a. Akal. Madrid. 1990. p.64.

³⁹⁴ *Entre los animales, los hay que tienen una naturaleza a caballo entre la del hombre y la de los cuadrúpedos, como, por ejemplo, los monos, los cebos y los mandriles.* Aristóteles. *Historia de los animales*. II, 8. 502a.

*En efecto, en la inmensa mayoría incluso de los demás animales hay vestigios de los modos que adopta el alma humana, modos que en los hombres presentan, naturalmente unas variaciones más marcadas. En efecto, docilidad y ferocidad, suavidad e irritabilidad, valentía y cobardía, miedo y osadía, apasionamientos y malicia, y algo de la intuición forjada en el acto discursivo, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana, igual que decíamos que las había entre los órganos. Pues unos animales se diferencian del hombre por simple cuestión de grado en la mayor o menor posesión que el hombre de ciertas cualidades.*³⁹⁵

Si Platón efectuaba una división tripartita del alma en base a su localización, subrayando la inmortalidad del alma racional (exclusiva del hombre), Aristóteles niega la inmortalidad del alma a causa de su inexorable unión hilemórfica con el cuerpo, y establece una clasificación en base a la función de cada tipo de alma (vegetativa, sensitiva y racional), incluyendo el nivel superior las funciones de los niveles inferiores.

Sin embargo, la agudeza taxonómica de Aristóteles y la inclusión del hombre en el reino animal contrastan con la exclusión de la mujer y de los esclavos de la condición humana, error imperdonable máxime cuando él, por no haber nacido en Atenas, carecía de derechos de ciudadanía. Las consecuencias de este grave desatino se dejarían notar a lo largo de los siglos.

En definitiva, pese a que tanto Aristóteles como el cinismo tienen plena certeza de la condición animal del ser humano, la diferencia es que Aristóteles tiene un interés científico en la observación de los animales, mientras que el cinismo, y en especial Diógenes trata de extraer modelos éticos de conducta tomados del comportamiento animal. Por otra parte, la postura de Aristóteles de segregar a mujeres y esclavos de la plena humanidad contrasta con la posición inclusiva del cinismo en la que, más allá de las diferencias de género o procedencia, existe una naturaleza humana común, tal y como puede colegirse del concepto de cosmopolitismo que trata de superar la dicotomía entre lo griego y lo bárbaro.

d) Helenismo.

En las escuelas éticas helenísticas el precepto de “vivir conforme a la naturaleza” lleva a una profunda indagación acerca de cuál es la naturaleza humana, cuestión que, por contraste, conduce al estudio de los aspectos que nos unen y nos separan con el resto de los seres animados. En este caso no se trata de una investigación científica, sino de la búsqueda de inspiración ética como sucede en el cinismo o en el escepticismo, la justificación de una epistemología en el epicureísmo, o la argumentación de la peculiaridad humana en el estoicismo.

Como hemos visto, el animal se convierte en un modelo de inspiración ética en la filosofía cínica. Esto no era una novedad absoluta en la cultura griega, ya que al comienzo del siglo V a.C. encontramos el precedente del fabulista Esopo. Sin embargo, en la fábula el animal adquiere un valor simbólico y aparece en una versión marcadamente antropomórfica. Esopo en sus narraciones trata de aleccionar moralmente al lector, mediante estos estereotipos simbólicos, en la importancia de la adquisición de

³⁹⁵ Aristóteles. *Historia de los animales*. VIII, 1.

cualidades como la astucia o la cautela en las duras condiciones de la Grecia preclásica. El cinismo, por el contrario, va más allá de la fábula y toma ejemplo de lo animal en una forma literal, tendiendo más a la animalización de lo humano que a llevar lo animal a formas antropomórficas. Pero el modelo animal sirve también como adaptación a un medio social hostil mediante la limitación de las necesidades apelando a lo natural. Sin embargo, demasiada literalidad en la imitación de lo animal puede llevar a una evasión de la condición humana de fatales consecuencias, como sucede en la versión de la muerte de Diógenes, que narra como éste falleció al intentar comer un pulpo vivo despreciando la cocción de los alimentos.

La imitación de la conducta animal también juega su papel, aunque en menor medida que en el cinismo, en el escepticismo. Esta escuela abogaba por la total suspensión de juicio (*epoché*) al pensar que era imposible dilucidar la verdad o falsedad de cualquier proposición. Pero pese a suspender los juicios de valor, hay que seguir viviendo y actuando, y es aquí donde entra en escena el modelo animal, ya que los animales actúan según sus instintos vitales sin tener que emitir o valorar juicio alguno.

*Así pues, los animales que tienen phantásiai pero no memoria ni creencia se limitarán a moverse en el momento en que las cosas les impresionen; pero no pueden tener opiniones generales de ningún tipo, ni siquiera opiniones éticas... Los animales que actúan sobre esta base tienen múltiples causas de acción. Lo que no tienen son razones para la acción, es decir, opiniones que profesen como correctas. Así, dice el escéptico, es como los humanos pueden moverse y actuar sin creencias.*³⁹⁶

Por su parte, la filosofía epicúrea vincula la naturaleza humana a la animal en base a facultad sensitiva común a ambas, que servirá para justificar la epistemología empirista de la escuela. Para Epicuro y sus seguidores todo conocimiento comienza en la percepción, y partiendo de ésta es como fundamentan su ética basada en el principio común, también a los animales, de evitar el dolor y buscar el placer.

*Y aporta (Epicuro) como prueba de que el fin natural es el placer que los animales apenas nacen están contentos con él y rechazan el dolor, de manera espontánea y sin razonamiento. Por experiencia natural pues, evitamos el dolor.*³⁹⁷

En la filosofía epicúrea encontramos, además, un paralelismo con el cinismo en la alteración de la tradicional jerarquía de los seres. Habíamos visto cómo los cínicos situaban a los animales más cerca de los dioses que los humanos en base a su menor demanda de necesidades, tomando como referencia absoluta la autosuficiencia de los dioses. Epicuro admitía la existencia de seres divinos, pero liberada del antropomorfismo tradicional, y los imaginaba felices en su autosuficiencia y ajenos a los asuntos humanos. Según esta visión de los dioses como seres autosuficientes, Nussbaum interpreta cierta similitud entre los dioses y los animales en la obra de Lucrecio (*ca. 98-ca.55 a.C.*), mediante un argumento similar al sostenido por Diógenes.

Lucrecio sigue esta tradición mostrando también que las bestias y los dioses guardan entre ellos cierta sorprendente semejanza. Unas y otros son, a su manera, autosuficientes; ni unas ni otros necesitan virtudes sociales o políticas. Los dioses de Epicuro, al ser más radicalmente autosuficientes que los dioses del mito, parecen más

³⁹⁶ Nussbaum, M. *op.cit.* p.365.

³⁹⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* X, 137.

*radicalmente asociales. Carecen de todo sentido de responsabilidad, al parecer frente a otros que no sean ellos mismos, y es probable que incluso entre ellos; ciertamente carecen de compasión por nuestros sufrimientos. En eso se parecen a las bestias; y su amable suavidad no es tan diferente de la dureza de éstas, dada la diferencia de su entorno.*³⁹⁸

Lucrecio presenta al ser humano como un miembro más de la comunidad natural, al modo de lo que hoy consideraríamos un “humanismo de pertenencia” a la naturaleza, como puede colegirse fácilmente desde el principio de su poema en su célebre invocación a Venus, en la que la diosa del amor preside el funcionamiento de toda la naturaleza, incluida la humana.³⁹⁹ La idea de un parentesco entre todos los seres naturales es recurrente en la obra del poeta latino.

*En fin, todos somos oriundos de semilla celeste; todos lo tenemos a él como padre común del que, cuando la nutricia madre tierra ha recibido líquidas gotas de agua, preñada pare radiantes cosechas y árboles fértiles y a la raza humana, pare todas las especies de fieras, procurándoles los sustentos con los que todos alimentan sus cuerpos y pasan dulce vida y propagan prole; por ello con razón ha obtenido el nombre de madre.*⁴⁰⁰

La posición estoica respecto al animal es más conflictiva. Para el estoicismo la naturaleza en su conjunto está regida por una razón inteligente y providente llamada *Logos*. El ser humano, en cuanto ser racional, participaría de esta Razón Universal, y esta participación sería lo que diferencia cualitativamente a la humanidad del resto de las especies. En gran parte de los escritos estoicos se da esta contraposición entre el ser humano y el resto de la naturaleza (aunque se incluya lo humano dentro de lo natural) por el motivo de que, mientras ésta es guiada por el *Logos* universal, el ser humano es capaz de guiarse a sí mismo por su *logos* particular; argumento que influirá poderosamente en la filosofía kantiana.

*La actitud central que guía toda la terapia estoica es su respeto por la dignidad de la razón en todos los seres humanos. El estoicismo establece una clara distinción entre los humanos y los animales. (En efecto, cabría ver la actitud hasta cierto punto desdeñosa de los estoicos hacia los animales y su falta de interés por buscar signos de racionalidad en otras especies como el lado negativo de su profundo respeto hacia la racionalidad humana). La razón, se asegura, señala a los humanos como seres incomparablemente superiores y dignos de un respeto y autorrespeto sin límites.*⁴⁰¹

Sin embargo, encontramos una notable excepción a este parecer en el estoicismo tardío, que nos lleva a recordar algunos planteamientos cínicos. Me refiero al caso de Claudio Eliano, un historiador seguidor de un estoicismo popular que, a comienzos del siglo III, escribió una *Historia de los animales* redactada con intención moralizante que contrasta con la rigurosidad científica de la de Aristóteles. El propósito de Eliano es, por una parte, mostrar cómo, según el ideario estoico, el *Logos* providente es capaz de guiar

³⁹⁸ Nussbaum, M. *op.cit.* p.322.

³⁹⁹ En este caso, encontramos tanto de “divino” en nuestra propia naturaleza como en la de los animales; es decir, una “divinidad” naturalizada e inmanente, una Venus identificada con el instinto sexual natural. Nussbaum, M. *op.cit.* p.209.

⁴⁰⁰ Lucrecio. *La naturaleza de las cosas*. II, 991-999. Alianza. Madrid. 2003. p.137.

⁴⁰¹ Nussbaum, M. *op.cit.* p.405.

la conducta de los seres irracionales. Pero, por otro lado, introduce constantes comparaciones entre la conducta humana y la animal, en las que generalmente sale ganando la segunda, señalando que los animales pueden ser capaces de acciones y sentimientos más elevados que los de los seres humanos.

*Uno de los propósitos es inculcar al lector la idea de que los animales son para el hombre modelos de virtudes morales y que otras criaturas cumplen mejor que los humanos el ideal estoico de “vivir conforme a la naturaleza”.*⁴⁰²

Esta postura nos recuerda inevitablemente al cinismo, y no es de extrañar, como advertimos en el capítulo final de la segunda parte, que en el tardío Imperio Romano este estoicismo popular se hallase mezclado con elementos cínicos, ya que el cinismo se había convertido en un auténtico movimiento de masas en esta época.

Recapitulando, hemos visto cómo el cinismo fue más lejos que ninguna otra escuela filosófica de la antigüedad en la valoración de lo animal; pero también cómo este tema de reflexión no era algo aislado dentro de la tradición cultural griega, y era común especialmente en la época helenística. Siguiendo la tradición monista del pensamiento presocrático, los cínicos incluyeron al ser humano dentro de la naturaleza acentuando su animalidad. Esta inclusión de lo humano en lo animal se dio también en Aristóteles, si bien con fines científicos y no moralizantes, como sucedió en el cinismo que trató de extrapolar a la ética conductas procedentes de lo que hoy llamaríamos etología. Vimos también cómo existía un precedente en esta actitud moralizante de origen animal en la fábula esópica, con la diferencia de que la fauna de Esopo era estereotipada y simbólica, mientras que los ejemplos animales que tomó el cinismo eran completamente reales.

Por último, analizamos la comparación entre lo humano y lo animal en las otras tres grandes escuelas helenísticas (escepticismo, epicureísmo y estoicismo) de acuerdo con la pregunta común acerca de cuál era la naturaleza humana. En el escepticismo y en el epicureísmo la apelación a lo animal sirve para justificar la ausencia en un caso, y la presencia en el otro, de una epistemología, pudiéndose derivar cierta ejemplaridad ética animal en los escépticos, tal como sucedía con los cínicos. La gran semejanza entre epicureísmo y cinismo se produce al comparar la naturaleza autosuficiente de los animales con la de los dioses. Finalmente, el estoicismo (pese a su procedencia cínica) difiere profundamente de éste al establecer una diferencia radical entre los animales y los humanos en base a la posesión de razón de éstos últimos. Observamos, no obstante, la excepción a este planteamiento en el estoicismo tardío de Claudio Eliano, quien contraponía el orden de la conducta animal frente a las locuras de los hombres, tal como sucedía también con el epicúreo Lucrecio, en otro punto en común con el cinismo.

La obra de Eliano, en el tardío Imperio, refleja una incipiente tendencia hacia el antropomorfismo de la fábula, utilizando al animal en un sentido simbólico que se acentuará y se consolidará en los bestiarios de la Edad Media cristiana, época en la que se abandona el monismo natural griego y triunfa un dualismo ontológico en el que el ser humano queda radicalmente separado del resto de la naturaleza, al ser el único poseedor de alma. Tal falla no se restañará hasta el siglo XIX con la obra de Darwin.

⁴⁰² Díaz-Regañón, J.M^º. Introducción a Claudio Eliano. *Historia de los animales*. Gredos. Madrid. 1984. p.41.

4.2. EL ABISMO ONTOLÓGICO Y SUS EXCEPCIONES EN LA EDAD MEDIA Y LA EDAD MODERNA.

La idea del hombre se expresa en la historia europea en la diferencia de éste con el animal. La irracionalidad del animal demuestra la dignidad del hombre. Esta oposición ha sido defendida con tal insistencia y unanimidad por todos los precursores del pensamiento burgués –los antiguos judíos, los estoicos y los padres de la Iglesia-, y luego a lo largo de la Edad Media y la Edad Moderna, que es ya, como pocas otras ideas, parte constitutiva del fundamento de la antropología occidental.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*.⁴⁰³

Hemos analizado en el anterior apartado la posición predominantemente monista del pensamiento griego en su estudio de la naturaleza, para después apreciar en el Helenismo la inclusión de lo humano en lo animal en tres de sus escuelas: cinismo, escepticismo y epicureísmo. El contrapunto a esta inclusión, como vimos, lo representaban los estoicos quienes, en base a la posesión humana de *logos*, establecían una barrera infranqueable entre el ser humano y el animal.

En este capítulo trataremos de esbozar un olvido de milenio y medio del ser humano respecto a su condición animal, resaltando algunas de las excepciones que discreparon respecto a esta posición dominante. Obviamente, este rastreo histórico no pretende ser sistemático ni exhaustivo, sino únicamente servir de puente entre las visiones inclusivas de la naturaleza humana en lo animal del Helenismo, y la corroboración científica de esta intuición en los siglos XIX y XX, que se tratará en el siguiente epígrafe. Intentaremos mostrar que la norma general se vio acompañada de escasas y notables excepciones, algo que será bastante útil tanto para comprender el impacto revolucionario del darwinismo, como para tratar la cuestión de cuáles son las cualidades específicas humanas enfocadas desde una perspectiva post-darwiniana.

a) Pensamiento medieval.

La separación radical entre el ser humano y los animales será la dominadora hasta el siglo XIX pues, con el triunfo del cristianismo, el hombre pierde la perspectiva de su pertenencia al reino animal. Las razones son principalmente dos: en primer lugar el mismo argumento estoico de la posesión de racionalidad; en segundo, la posesión de alma sólo en el ser humano. Así el hombre, única criatura creada a imagen y semejanza de Dios, pasa a tener un destino sobrenatural y reniega de su origen natural para convertirse en el único ser que aspira a un reino totalmente nuevo: el reino de la gracia. La novedad judeocristiana apuntala este dualismo ontológico sirviéndose de la cristianización de parte del legado platónico y estoico. Desde este momento, el ser humano será definido por oposición al animal y viceversa.

Si en el pensamiento grecolatino el alma (o el *anima*) había designado un principio vital inherente a toda forma de vida, con el triunfo de la cosmovisión judeocristiana pasa a ser algo exclusivamente humano, en función del destino sobrenatural de éste y de su prometida inmortalidad. Es así como se abre un abismo

⁴⁰³ Akal. Madrid. 2007. p.265.

ontológico insalvable entre el hombre y el resto de los seres, y el *anima* le es definitivamente arrebatada al animal. Esta radical fractura se acentúa con el mandato divino según el cual el mundo natural está al servicio del ser humano, quien ejerce el papel de administrador de Dios sobre la Tierra.⁴⁰⁴

Establecida la falla infranqueable entre un ser humano dotado de razón y alma (en la que se desprecia el cuerpo como execrable reminiscencia animal) y los animales dotados únicamente de cuerpo e instinto, en el Medioevo la figura del animal quedó básicamente reducida a un papel simbólico en los bestiaros, en ocasiones en formas monstruosas. Como ocurría en las fábulas de la Antigüedad, los animales pasaron a ejemplificar estereotipos de vicios o virtudes humanas, con la novedad medieval de la representación del diablo en diversas encarnaciones animales, o la asimilación simbólica de un animal con Cristo en base a un determinado comportamiento.⁴⁰⁵

Pese a todo, en la figura fundacional del cristianismo encontramos la exhortación a imitar el modo de conducta animal y vegetal de una forma muy similar al que practicaban los antiguos cínicos. Del mismo modo que Diógenes, siguiendo el ejemplo migratorio de las aves, se ufanaba de tener una residencia de invierno y otra de verano que no tenían nada que envidiar a las del rey de Persia, Jesús hace palidecer los oropeles de la corte salomónica ante la belleza de una flor y contrapone la preocupación por la subsistencia a la autosuficiencia de las aves.⁴⁰⁶

*Dijo a sus discípulos: “Por esto os digo: no os preocupéis de comer, ni de vuestro cuerpo por lo que habéis de vestir, porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen despensa ni granero, y Dios los alimenta; ¿cuánto más valéis vosotros más que un ave?... Mirad los lirios como crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos”.*⁴⁰⁷

Pero, sin duda, la más conocida estima del cristianismo por los animales proviene de Francisco de Asís (1182-1226) quien, en su *Cántico del Hermano Sol*, predica la hermandad de todas las criaturas (tanto animadas como inanimadas) y las exhorta a venerar a Dios.⁴⁰⁸ A esta actitud de completo respeto hacia el mundo natural la

⁴⁰⁴ Y Dios los bendijo diciendo: “Creced y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra”. Génesis. 1, 28.

⁴⁰⁵ Por ejemplo, el pelícano fue asimilado a Jesucristo por su costumbre de proteger a sus crías del peligro escondiéndolas en la enorme bolsa de su pico, en una metáfora de la protección de los creyentes por parte de Cristo.

⁴⁰⁶ Sloterdijk interpreta este pasaje, común a Diógenes y a Jesús, como una crítica a la dominación social mediante el trabajo, contraponiéndola a la fácil satisfacción de las necesidades de los animales y los vegetales: *Diógenes y Jesús están de acuerdo en la ironía frente al trabajo social, que va más allá de la medida necesaria y sólo sirve a una mera ampliación del poder. Lo que a Jesús le enseñan los pájaros, esto lo hacía para Diógenes un ratón; éste fue su modelo de conformidad.* Sloterdijk, P. *op.cit.* p.256.

⁴⁰⁷ Evangelio según Lucas, XII, 22-27.

⁴⁰⁸ *Llamó a todas las criaturas con el nombre de hermano; se preocupaba por los gusanos con un excesivo amor; en invierno tenía miel y el mejor vino dispuesto para las abejas; cuando encontraba gran abundancia de flores quería predicarles e “invitarlas” a alabar al Señor, lo mismo que si estuvieran dotadas de razón. Igualmente a trigales y viñedos, a piedras y a bosques, a todas las bellezas del campo, a las manantiales de agua, a las verduras de los jardines, a la tierra y al fuego, al aire y al viento quería exhortar, con la más sincera pureza, al amor y al libre servicio de Dios.* Glacken, C. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII.* Ediciones del Serbal. Barcelona. 1996. p.219.

tradicción añadió un ornato “milagrero” que alcanza su cenit con la relación contractual que San Francisco alcanza con un lobo, el famoso “hermano lobo”, al que el santo salva de ser matado por el pueblo y le proporciona alimento a cambio de la promesa del animal de que no dañará a más hombres ni a más bestias. Estas imágenes cristianas de idílica convivencia entre los monjes y los animales parecían destinadas a reconstruir en el imaginario popular una imagen edénica en los bosques aledaños a los enclaves monásticos.⁴⁰⁹

Existen ciertas semejanzas entre la figura de Francisco de Asís y el cinismo, especialmente con el personaje de Crates. Si atendemos a la hagiografía del santo, éste se despojó de todas sus riquezas, criticando el lujo y el poder eclesiásticos, para vivir con sencillez siguiendo el ejemplo vital de su maestro Jesús, análogamente a la acción de renuncia de Crates tras conocer a Diógenes.

Pero aún recuerda más la estudiada imprudencia de los cínicos, como se ponía de manifiesto en sus sermones en la antigüedad, el estilo que complacía a las masas y que cultivaban los predicadores callejeros franciscanos, a los que el propio san Francisco calificó una vez de “bufones de Dios”.⁴¹⁰

Sin embargo, pese a sus aparentes coincidencias, la actitud cínica y la franciscana respecto al animal presentan notables diferencias. Como ya apuntamos, los cínicos trataban de extraer ejemplos de autosuficiencia de los animales, esto es, pretendían naturalizar la vida humana despojándola de artificios culturales innecesarios. Con un propósito similar, los franciscanos ejecutan un tratamiento de lo animal radicalmente diferente al tratar de cristianizar a las bestias y al resto de los seres como si de personas humanas se tratasen. En la predicación franciscana encontramos un desmesurado antropocentrismo teológico, como revela el pacto con el “hermano lobo” que el cinismo nunca aceptaría. La divisa cínica de “vivir conforme a la naturaleza” significa que cada ser o cada especie debe seguir la suya propia, por ello trataban de naturalizar al ser humano al considerar que se había hipertrofiado de necesidades superfluas, pero a un cínico no se le ocurriría exhortar a los animales a adorar a Dios o prohibir a un carnívoro que cazase, ya que son preceptos, precisamente, contra natura.

Los siglos finales de la Edad Media experimentan un renovado interés por el estudio de la naturaleza a medida que se rehabilita bajo el cedazo cristiano la filosofía de Aristóteles, principalmente a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Es posible afirmar que en este momento el Libro de las Sagradas Escrituras se podía complementar con la lectura del Libro de la Naturaleza, que daría también testimonio de la grandeza y la omnipotencia divina. En la última de sus célebres cinco vías para

⁴⁰⁹ *Abundan las leyendas concernientes a la amistad de monjes con bestias salvajes, incluidos el ciervo y el lobo. En la vida de San Secuano los lobos trabajan para ayudar en la limpieza de bosques y en la construcción. Desde luego, la amistad con los animales formaba parte de la tradición cristiana; animales e insectos fueron puestos a menudo, según hemos visto, como ejemplos de conducta. San Antonio Abad tenía su centauro; San Marcos y San Jerónimo sus leones; Santa Eufemia su león y su oso; San Roque su perro; San Clemente Romano su cordero, etc... Los autores antiguos (que recogen ejemplos de la doma y la devoción de animales salvajes) “afirman sin excepción que aquel imperio sobrenatural de los viejos monjes sobre la creación animal se explica por la primitiva inocencia que habían recuperado aquellos héroes de la penitencia y la pureza, y que les devolvía al nivel de Adán y Eva en el Paraíso”. Glacken, C. *op.cit.* p.298.*

⁴¹⁰ Kinney, D. *Herederos del perro: la personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista*. En Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. *op.cit.* p.401.

demostrar la existencia de Dios, Tomás de Aquino expone un razonamiento similar al utilizado por el estoico Claudio Eliano: el hecho observable de que se dé un orden en la conducta de los seres irracionales le sirve para llegar a la conclusión final de la existencia de una Inteligencia Ordenadora (Dios). Pero Santo Tomás dista de intentar extraer ejemplos morales del mundo animal como hiciera Eliano, y ahonda en el abismo ontológico entre el animal y el hombre al atribuir únicamente alma a éste y asignarle un destino inmortal, en el que el hilemorfismo de Aristóteles se licua en el dogma cristiano de la inmortalidad del alma.

La exégesis del Libro de la Naturaleza como medio para establecer una teología natural y apreciar al animal, bordeando la herejía, iba a darse en la obra de Raimundo de Sabunde, teólogo español docente en la Universidad de Toulouse a comienzos del siglo XV, admirador de Ramón Llull, y autor de una *Teología natural* o *Libro de las criaturas*. Para Sabunde:

*Una criatura es una letra escrita por la mano de Dios, y muchas criaturas, igual que muchas letras, componen un libro. Pero el libro de la naturaleza es superior al libro de la escritura: no puede ser falsificado, destruido ni mal interpretado; no inducirá a herejías, y los herejes no pueden malentenderlo.*⁴¹¹

b) Pensamiento moderno.

Michel de Montaigne (1533-1592), sin duda uno de los principales rehabilitadores de la filosofía helenística, recuperará a finales del Renacimiento la figura de este teólogo en la *Apología de Raimundo Sabunde*. Fiel al estilo de sus *Ensayos*, Montaigne no se limita a exponer la teología natural de Sabunde, sino que combina ésta con el comentario de otros autores grecolatinos, con importante presencia epicúrea y cínica, en un ensayo que se ha convertido en una de las más célebres defensas del animal a lo largo de la historia. Montaigne ataca los presupuestos medievales y renacentistas de la diferente esencia humana respecto al resto de la naturaleza y, a la manera de un cínico o un escéptico antiguo, pone en duda la superioridad humana respecto al resto de los seres.

*El hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas, y al mismo tiempo la más orgullosa... Es por la vanidad de esa misma imaginación por lo que se iguala a Dios, se atribuye cualidades divinas, se elige a sí mismo y se separa de la multitud de las demás criaturas, divide las raciones para los animales, sus congéneres y compañeros y les reparte la porción de facultades y de fuerzas que a él le parece. ¿Cómo conoce, mediante el esfuerzo de su inteligencia, los movimientos y secretos de los animales? ¿De qué comparación entre ellos y nosotros deduce la necesidad que les atribuye?*⁴¹²

Montaigne afirma que la superioridad humana sobre el animal es un prejuicio antropocéntrico indemostrable empíricamente, debido a la ausencia de comunicación entre las diferentes especies, y que contradice la evidencia de nuestra pertenencia a la naturaleza. Además adopta una posición relativista aduciendo que nuestra inteligencia puede ser inferior a algún sentido sensorial desconocido en algunas especies del que carezcan los humanos.

⁴¹¹ Glacken, C. *op.cit.* p.239.

⁴¹² Montaigne, M. *Apología de Raimundo Sabunde*, en *Ensayos (Vol.II)*. Cátedra. Madrid. 1998. p.150.

Montaigne dedica varias páginas a mostrar algunos ejemplos de inteligencia animal como, por ejemplo, la organización social de las abejas, la fabricación de tela por las arañas o la construcción de nidos a cargo de golondrinas y otros pájaros. Añade también el razonamiento, común al cinismo, de que mientras la naturaleza otorga estas habilidades a los animales, nosotros tenemos que procurarnos las nuestras con grandes afanes. De este modo, como sucedía en el cinismo, la jerarquía animal-hombre se invertiría:

*Con lo que, sin darnos cuenta, les concedemos gran ventaja sobre nosotros, considerando que la naturaleza, por maternal dulzura, les acompaña y lleva de la mano en todos los actos y ocasiones favorables de sus vidas; y que a nosotros nos abandona al azar y a la fortuna forzándonos a buscar con habilidad las cosas necesarias para nuestra conservación; y al mismo tiempo nos niega los medios para poder llegar, por medio de la educación y el esfuerzo de la mente, a la industria natural de los animales; de forma que la estupidez del bruto supera con gran ventaja todo cuanto puede nuestra divina inteligencia.*⁴¹³

Esta superioridad, en eficiencia vital, de la condición animal respecto a la humana se refleja también en la ausencia de preocupaciones, envidias y vanos deseos que asolan al ser humano. Precisamente, el elenco de males que enumera Montaigne coincide con aquellos que querían eliminar los cínicos mediante la terapia de la naturalización y la imitación humana de la autosuficiencia animal.

*Mas volviendo a lo nuestro, tenemos por nuestra parte la inconstancia, la indecisión, la incertidumbre, el dolor, la superstición, la inquietud del porvenir, incluso después de la vida, la ambición, la avaricia, la envidia, los celos, los apetitos desenfrenados, locos e indomables, la guerra, la mentira, la deslealtad, el desprecio y la curiosidad. Ciertamente, hemos pagado incomprensiblemente caro ese hermoso raciocinio del que nos jactamos y esa capacidad de juzgar y conocer, si los hemos comprado al precio de ese infinito número de pasiones de las que sin cesar somos presa.*⁴¹⁴

Otro motivo de posible influencia cínica que encontramos en la *Apología* es la apelación al pudor humano al satisfacer sus necesidades en contraposición con la desvergüenza y naturalidad con la que las bestias las satisfacen, lo cual nos recuerda la conducta cínica de copular, masturbarse o defecar públicamente.

*Digamos, por lo demás, que somos el único animal cuyo defecto ofende a nuestros propios compañeros, y los únicos que hemos de ocultarnos de nuestra especie para nuestros actos naturales.*⁴¹⁵

En definitiva, Montaigne en la *Apología de Raimundo Sabunde* conjuga su cristianismo con su ecléctico gusto por la filosofía helenística, para poner en duda la supuesta superioridad humana y su escisión respecto a la naturaleza con argumentos similares a los del cinismo, como la contraposición de la felicidad y facilidad de la vida animal frente al artificio y los afanes de la vida humana.

⁴¹³ Montaigne, M. *op.cit.* p.154.

⁴¹⁴ Montaigne, M. *op.cit.* pp.191-192.

⁴¹⁵ Montaigne, M. *op.cit.* p.189.

Pero la voz de Montaigne es la excepción y no la regla en la modernidad. Hasta mediados del siglo XIX perdurará la radical oposición entre hombre y animal continuando los criterios de distinción medievales: la posesión de alma y de racionalidad. El pensamiento renacentista había ejemplificado esta fractura postulando la inexistencia de una naturaleza humana en la *Oratio* que Pico Della Mirandola ponía en boca de Dios, situándolo en una posición indeterminada entre el animal y la divinidad.⁴¹⁶

La brecha se abre aún más con el gran fundador de la filosofía moderna, Descartes, quien distingue absolutamente entre sustancia pensante y sustancia extensa, siendo el hombre el único ser natural dotado de la primera. Todo aquel ser carente de sustancia pensante queda equiparado a mera materia. Aquí no hay gradaciones de ningún tipo: no se tiene en cuenta la cualidad vital, ni el factor sensitivo y, por su incapacidad de pensar, el animal se ve equiparado al nivel del resto de seres corpóreos inertes en el célebre concepto del animal-máquina expuesto en el *Discurso del Método*.⁴¹⁷

Uno de los puntos flacos de la filosofía cartesiana fue el de conciliar los efectos de la sensación en la reflexión como, por ejemplo, la influencia del dolor físico en el estado de ánimo o en la capacidad cognitiva. Descartes trata de solucionarlo con la teoría poco convincente de la comunicación de ambas sustancias en la glándula pineal del cerebro. Pero esta radical distinción entre sustancia pensante (alma y razón) y sustancia extensa (cuerpo) o, en definitiva, la distinción esencial entre hombre y animal, le acarrearán importantes críticas. Las más destacadas en su tiempo fueron la de Hobbes quien le reprocha que no demuestre que el cuerpo no puede pensar, y las de Pierre Gassendi, pensador materialista que trató de rehabilitar el atomismo epicúreo. Gassendi responde a Descartes afirmando la analogía orgánica entre el animal (también poseedor de cerebro) y el hombre, defendiendo que la diferencia entre ambos es de grado y no de esencia, y concediendo a los animales la posesión de lenguaje que Descartes les negaba:

*Decís que no razonan. Pero aunque sus razonamientos no sean tan perfectos ni abarquen tantas cosas como los de los hombres, ello es que sin embargo razonan, y no parece que haya diferencias sino en cuanto al más y al menos. Decís que no hablan: pero aunque no profieran palabras humanas (ya que no son hombres), sin embargo profieren las suyas propias, y las usan como nosotros usamos las nuestras.*⁴¹⁸

⁴¹⁶No te hice ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo has de forjarte la forma que para ti prefieras, pues eres árbitro de tu honor, su modulador y diseñador. Tu decisión puede rebajarte a igualar a los brutos o levantarte hasta las cosas divinas. Pico Della Mirandola. *Oratio*, 1. Citado por García-Borrón, J.C. *Historia de la Filosofía (Vol.II)*. Edad Media, Renacimiento y Barroco. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1998. p.679.

⁴¹⁷ *Es asimismo cosa muy notable que, aunque hay muchos animales que revelan más industria que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que no manifiestan ninguna en muchas otras, de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino prueba más bien que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos en un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia.* Descartes, R. *Discurso del método*. Alianza. Madrid. 1979. p.114.

⁴¹⁸ Citado por Riechmann, J. *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la catarata. Madrid. 2005. p.259.

David Hume (1711-1776) seguirá ahondando en esta línea crítica con la fractura metafísica cartesiana. Desde su posición empirista, según la cual todo conocimiento procede de una impresión sensitiva, Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, con un argumento casi exacto al que utilizaba Epicuro, recurre al ejemplo animal para fundamentar su epistemología. Dado que la premisa de ésta se sitúa en la sensibilidad, se afirma también la existencia de conocimiento en los animales, con los que compartimos la capacidad de recibir impresiones sensoriales.

*Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres... Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor. Por consiguiente, cuando vemos en millones de casos que otras criaturas ejecutan acciones similares y las dirigen a fines similares, todos nuestros principios de razón y probabilidad nos llevan con fuerza invencible a creer en la existencia de una causa similar.*⁴¹⁹

Hume, en su intento de dar con una explicación empírica y natural de la condición humana y de su modo de conocimiento, va más allá de la analogía orgánica que demuestra nuestra común pertenencia a la naturaleza, y la extiende al funcionamiento de la mente en los animales, que seguiría las mismas pautas de actuación que los hombres a la hora de establecer relaciones de causalidad:

*Podemos extraer la conclusión de que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de igual modo sobre animales que sobre seres humanos.*⁴²⁰

Incluso, yendo un poco más lejos, atribuye a los animales, en el ámbito de los sentimientos, capacidades tan humanas como voluntad, orgullo, humildad, amor u odio; cuya única diferencia sería de grado respecto a los experimentados por los humanos. Sugiere, finalmente, la existencia en el animal de una misma moralidad, menos desarrollada, que podría considerarse como una defensa pionera de los derechos de los animales en la filosofía occidental.⁴²¹

*De acuerdo entonces con este sistema, todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad –es decir, todo animal- tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón puede servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o la alabanza... Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y, por consiguiente, deberían ser susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones.*⁴²²

⁴¹⁹ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora nacional. Madrid. 1981. p.305.

⁴²⁰ Hume, D. *op.cit.* p.508.

⁴²¹ La investigación de Hume pese a tratar, en algunos pasajes, a los animales desde una perspectiva excesivamente antropocéntrica, pone las bases de la psicología comparada. Trataremos en el apartado 4.3 la cuestión de la moralidad animal desde una perspectiva científica actual al comentar la obra del etólogo Frans de Waal.

⁴²² Hume, D. *op.cit.* pp.687-688.

La cuestión de nuestro parentesco con los animales, fundamentada por Hume a través de la sensibilidad, encontraría continuidad en la filosofía británica décadas más tarde en Jeremy Bentham, uno de los referentes indiscutibles de los actuales defensores de los derechos de los animales,⁴²³ quien desplazaba la cuestión de los derechos a partir de la capacidad de sufrimiento, y no de la capacidad de razonamiento.

*Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?*⁴²⁴

El pensamiento ilustrado en general admite la pertenencia del hombre a la naturaleza, pero salvaguarda su posición en la cúspide de su jerarquía merced a su facultad racional, como defiende Diderot tratando el término “animal” en *La Enciclopedia*. El materialismo de Helvetius y D’Holbach expresará la idea de una continuidad en el mundo físico. D’Holbach además, en *El sistema de la naturaleza*, anticipa en cierto modo la idea del evolucionismo. Este materialismo sensualista llevará, al igual que en Hume, a George Le Roy a defender la facultad de memoria y de juicio de los animales en su definición de “instinto” en *La Enciclopedia*. Sin embargo, el mismo autor al definir el término “hombre” subraya la diferencia infinita entre éste y los animales en base a su capacidad para el conocimiento del bien y del mal, a pesar del objetivo de bienestar común a todas las criaturas basado en una naturaleza sensitiva compartida. Esta misma distinción es la que lleva a Kant a la dicotomía entre la naturaleza fenoménica del ser humano (sujeta como el resto de los seres al conjunto de las leyes naturales) y la exclusividad del ser humano en función de su capacidad racional y moral, que hacen de él un sujeto portador de dignidad en el reino de fines de la moralidad, contrapuesto al reino de medios de la naturaleza.

Como analizamos en el apartado 3.3, el máximo valedor de la vida animal en la Ilustración fue Jean Jacques Rousseau, quien de un modo similar a los cínicos había preconizado la sencillez y la facilidad de la vida animal, frente a la degeneración y desigualdad de la vida humana al desarrollarse la sociedad. Vimos como en la descripción del hipotético estado natural humano describía al hombre como un animal más, diferenciándole del resto por una cuestión de grado y no de esencia:

*Todo animal tiene ideas puesto que tiene sentidos, combina incluso esas ideas hasta cierto punto, y el hombre sólo difiere a este respecto de la bestia por la cantidad.*⁴²⁵

Pero pese a esta declaración, la diferencia de grado se diluye inmediatamente después en una diferencia de esencia, puesto que señala que la peculiaridad humana va acompañada de dos características fundamentales: la libertad como capacidad de elección frente a los mandatos del instinto, y la perfectibilidad. A éstas habría que añadir el temor a la muerte, una diferencia que esgrimirán más tarde los existencialistas en su radical oposición entre el animal y el hombre.

⁴²³ Abordaremos la polémica cuestión de los derechos de los animales en el apartado 4.5.

⁴²⁴ Citado por Riechmann, J. *Todos los animales somos hermanos*. p.268.

⁴²⁵ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en *op.cit.* p.219.

*No es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma.*⁴²⁶

De tal manera que también Rousseau comparte ideas metafísicas al atribuir exclusivamente al ser humano un alma espiritual. Además Rousseau cae en el error de considerar que tanto el modo de vida de los animales como el hipotético estado del hombre natural estaban caracterizados por la ausencia casi total de sociabilidad,⁴²⁷ punto de vista que será totalmente desmentido por las investigaciones etológicas del siglo XX.

Más allá de la filosofía, el siglo XVIII dio también dos de los más eminentes naturalistas de todos los tiempos: Karl von Linneo y Geroge-Louis Leclerc, conde de Buffon. Linneo establece el vigente sistema taxonómico de especies, aunque partiendo de presupuestos fijistas. En esta clasificación del mundo natural incluye al ser humano, al que otorga su actual nombre científico *Homo sapiens*, subrayando en el epíteto específico la peculiaridad humana de la razón o la sabiduría respecto al resto del reino animal. Además Linneo acuña el término “primate” para afirmar, dentro de su concepción jerárquica natural, la primacía de los monos sin cola (chimpancés, gorilas y orangutanes) sobre los monos con cola, por su mayor parecido con los humanos. Pero la relación entre los primates y los humanos se queda en una cuestión de semejanza en la morfología externa, y no de parentesco como sucederá con Darwin. Por otra parte, al igual que le sucedía a Aristóteles, tanto Linneo como Buffon serán incapaces de llegar a la unidad de la especie humana y extraviarán sus agudezas taxonómicas y su concepción jerárquica de la naturaleza clasificando al género humano en diferentes razas con el hombre blanco en la cúspide.

Recapitulando, desde el triunfo del cristianismo hasta la revolución darwiniana la concepción dominante fue la del hombre separado del animal por un abismo ontológico basado en su posesión de alma (extirpada al resto de los seres vivos), que le otorgaba un destino sobrenatural, o a la posesión de razón. Pese a esta visión dominante hubo pensadores marginales que, al igual que los cínicos, trataron de incidir no sólo en nuestras diferencias, sino también en nuestras semejanzas. Dentro del cristianismo medieval Francisco de Asís trató de incluir en el reino de la gracia al resto de las criaturas en un antropomorfismo teológico exagerado que condujo más a la desnaturalización de los animales que a la naturalización de la vida humana, que era el objetivo de los antiguos cínicos. Otra tendencia en el Medioevo fue la de acceder a Dios leyendo no sólo la escritura revelada sino el Libro de la Naturaleza, procedimiento en el que descollaron Ramón Llull y Raimundo de Sabunde. De este último, Montaigne escribió una apología en el siglo XVI en la que sí escuchamos con claridad ecos de la valoración cínica de la vida animal, tales como la fácil satisfacción de sus necesidades naturales, y la falta de prejuicios, pudor y vicios superfluos; de tal forma que Montaigne, como Diógenes, ataca la vanidad humana contraponiéndola a la sencillez vital y a la eficiencia entre medios y fines que exhiben los animales.

⁴²⁶ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en *op.cit.* p.219-220.

⁴²⁷ *¿Y hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente hombres que, sin tener ni domicilio fijo ni necesidad alguna uno de otro, quizá se encontraran apenas dos veces en su vida sin conocerse ni hablarse?.* Rousseau, J.J. *loc.cit.* pp.223-224.

La modernidad renacentista (Pico), barroca (Descartes) e ilustrada (Kant) apuntaló la doctrina del abismo ontológico en base a las dos cualidades antes citadas (libertad, alma y razón). El avance del empirismo y el materialismo a través de Gassendi, Hume, Bentham, Helvetius o D´Holbach trató la diferencia humana como una cuestión de grado y no de esencia, utilizando una posición sensualista en la adquisición del conocimiento que recuerda en algunos aspectos a las tesis de Epicuro, aunque manteniendo la primacía del hombre en la jerarquía natural. Un caso especialmente particular en la Ilustración es el de Rousseau, quien a la manera de los cínicos defendió la sencillez y la igualdad pacífica del hipotético estado natural humano, frente a la degeneración de la vida humana marcada por su evolución social. Sin embargo, vimos cómo también el contradictorio Rousseau acababa cediendo a argumentos metafísicos atribuyendo espiritualidad exclusivamente al hombre, en base a su potencial perfectibilidad y su capacidad de elección.

Finalmente, el naturalismo ilustrado es incapaz de dar el salto hacia la continuidad natural y, pese a que se cataloga al hombre como una especie natural, se incide igualmente en su superioridad (*sapiens*) atribuyendo al primate únicamente semejanzas morfológicas o cualidades imitativas y no parentesco con los humanos, quienes a su vez quedaban jerarquizados entre sí lejos de llegarse al ideal cosmopolita cínico.

Será Darwin quien revolucione la visión que el ser humano tenía de sí asestando un duro golpe a su vanidad y demostrándole que es una especie natural más, emparentada con el resto de formas de vida, fruto de una evolución ciega dirigida en gran parte por el azar.⁴²⁸ A partir de este momento no habrá evidencia alguna de la pertenencia del hombre al reino de la gracia, pero sí de su pertenencia, junto con el resto de los seres, a la comunidad ecológica.

⁴²⁸ La constatación científica de la intuición cínica de que el ser humano es un animal más no es la única intuición helenística constatada por la ciencia del siglo XIX, Ernst Rutherford constatará la realidad de la visión atomista del mundo defendida por Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio.

4.3. LA DIFUMINACIÓN DEL ABISMO ONTOLÓGICO: DARWINISMO Y ETOLOGÍA.

*El alce de cascos afilados del norte, el gato en el umbral de la casa,
el paro, el perrito de la pradera,
la camada de la cerda que gruñe cuando le tiran de las tetas,
la pollada de la pava, y la pava misma con las alas medio abiertas,
veo en ellos y en mí mismo la misma ley.*

Walt Whitman. *Canto a mí mismo*.

En 1859 Charles Darwin (1809-1882) publicó *El origen de las especies*. El descubrimiento al unísono de la evolución por selección natural, por parte de Darwin y Wallace, acababa con la visión fijista y teleológica de la naturaleza, defendida por la iglesia y por Aristóteles, y fundaba la biología moderna. Pero la mayor revolución estaba aún por llegar. Doce años después, al publicar *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Darwin iba a asestar un golpe mortal al orgullo humano, echando por tierra la doctrina del abismo ontológico existente entre la naturaleza animal y la humana. Si la revolución copernicana había desplazado del centro a la periferia la posición del ser humano en el universo, la revolución darwiniana ponía de manifiesto que, lejos de la procedencia de origen sobrenatural que se atribuía, el ser humano compartía parentesco y procedía de otras formas biológicas, siendo una especie más dentro del grupo de los primates. Las principales pruebas para llegar a esta conclusión procedieron de la comparación de la estructura corporal humana y de la evolución del desarrollo embrionario, común a otros mamíferos.

La principal conclusión a que aquí hemos llegado, y que hoy en día mantienen muchos naturalistas muy autorizados, es que el hombre descende de un tipo de organización inferior. Las bases sobre las que descansa esta conclusión son inquebrantables, pues la estrecha semejanza entre el hombre y los animales inferiores, durante el período embrionario, así como innumerables puntos de su estructura y constitución, unas veces de suma importancia, otras de menor cuantía –los rudimentos que el hombre conserva y las anormales regresiones a que se halla sujeto– hechos son sobre los que no es posible discutir.⁴²⁹

De este modo, quedaba constatado definitivamente que la diferencia entre el animal y el hombre en lo físico era una diferencia de grado y no de esencia, pero la teoría evolutiva además implicaba una serie de conclusiones tan difíciles de acatar como el hecho de que el hombre procediese de otra especie de primate. Una de ellas fue la demostración de que la evolución no seguía ninguna intencionalidad y que, por lo tanto, no existía ningún plan en la naturaleza que condujese deliberadamente a la aparición del hombre como culminación del proceso evolutivo. En este sentido, el significado propio de evolución sería el de cambio, y no el de mejora con un fin determinado, con lo que queda eliminada cualquier idea teleológica en biología.⁴³⁰

⁴²⁹ Darwin, C. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. EDAF. Madrid. 1984. p.509-510.

⁴³⁰ Según Darwin la evolución no tiene ningún propósito, no sigue ningún diseño preconcebido, es simplemente oportunista, no se dirige hacia ningún ideal de perfección. O mejor dicho, todas las especies (incluida la nuestra) son igualmente perfectas, cada una de ellas maravillosamente adaptada a sus hábitos de vida por obra de la selección natural. En otras palabras, a diferencia de la selección artificial

*El hombre se halla sujeto a numerosas, insensibles y variadas modificaciones, producidas por las mismas causas generales, sujetas y transmitidas según las mismas leyes, con que idénticos fenómenos tienen lugar en los animales inferiores.*⁴³¹

Es precisamente este matiz el que más se le atraganta al cristianismo, como prueba que el evolucionismo fue aceptado tempranamente por el paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin (aunque no por el grueso de la iglesia), pero sin llegar a aceptar el hecho de que la evolución no tuviera ninguna finalidad.

La genealogía que Darwin establece de la especie humana se aproxima extraordinariamente a la establecida en la actualidad. Además de coincidir con Linneo en la inclusión del ser humano dentro del reino animal (frente a otras voces partidarias de crear un reino en exclusiva para la especie humana), Darwin tampoco cree que el diferencial humano llegue hasta el punto de incluirle por separado en un orden aparte paralelo a los primates, como defendía Owen. Sus peculiaridades ni siquiera merecen un suborden o una familia en exclusiva, sino que dentro del suborden de los simios el ser humano se incluye dentro de la familia de los catarrinos, y dentro de ésta en la subfamilia de los antropomorfos, en la que Darwin sitúa a nuestro antepasado extinguido. Hoy sabemos, además, que la especie humana es la única superviviente entre otras agrupadas bajo el género *Homo*.

Tal es, a grandes rasgos, la genealogía natural de la especie humana, cuya corroboración vino a desmentir la arquitectura metafísica con la que nos habíamos revestido, y a incluir plenamente lo humano en la pertenencia dentro de lo animal, tal y como habían afirmado los antiguos cínicos. Con la idea de una evolución que seguía únicamente los criterios de azar y de adaptación, quedaba también desmantelada la idea de una jerarquía intencionada del orden natural. La continuidad biológica en el plano físico, entre el animal y el hombre quedaba demostrada, pero la revolución darwiniana iba a llegar todavía un poco más lejos.

Una vez demostrada la pertenencia humana al reino animal, es decir, su inclusión en la naturaleza, la ciencia iba a dar un paso más demostrando que el ser humano no era el único animal poseedor de cultura. De ello iba a encargarse la etología, la disciplina científica encargada del estudio del comportamiento animal, fundada en los años cuarenta por Konrad Lorenz, Niko Tinbergen y Max von Frish. La etología, en reacción al conductismo, postulaba la presencia en todas las especies de unos esquemas innatos que canalizaban el aprendizaje, sin negar la existencia de éste. La diferenciación entre la información transmitida por vía genética y la transmitida por medio de la experiencia individual, marcaba la frontera entre los conceptos de naturaleza y cultura.⁴³² Otro rasgo distintivo se basa en los destinatarios de cada forma de transmisión, así:

que el agricultor o ganadero realiza con un fin determinado, la selección natural no tiene objetivos. Aunque en el lenguaje habitual (también en el político y comercial), evolución significa cambio a mejor, en términos darwinistas evolución sólo significa cambio, a secas. Arsuaga, J.L., y Martínez, I. La especie elegida. Temas de hoy. Madrid. 2006.p.37.

⁴³¹ Darwin, C. *El origen del hombre*. loc.cit. p.146.

⁴³² *Los animales disponemos de dos sistemas para procesar la información: el genoma y el cerebro. El genoma procesa la información lentamente, pero es muy fiable como mecanismo de transmisión y almacenamiento. El cerebro procesa la información de un modo mucho más rápido, aunque es más proclive a fallos en la transmisión. Ambos se diferencian sobre todo por su tempo tan distinto. Allí donde*

*La información genética se transmite solo verticalmente (de padres a hijos), mientras que la cultural se transmite también de otras maneras, horizontal (entre hermanos o amigos) u oblicuamente (a miembros de la generación siguiente que no son los propios hijos). Las unidades de información genética son los genes; las de información cultural son los memes.*⁴³³

Un caso paradigmático que llamó la atención sobre la presencia de cultura en animales no humanos fue el de una hembra de macaco llamada *Imo*, que habitaba en la isla de Koshima en Japón, a la que se le ocurrió lavar batatas en el agua del mar, descubriendo que saladas estaban más sabrosas. Este descubrimiento individual fue transmitiéndose entre la comunidad, hasta comprobarse, años después, que la pauta se había extendido. Curiosamente, los individuos más reacios a la innovación, como suele suceder en el ser humano, fueron los miembros más longevos del grupo.

Hoy sabemos, pues, que el ser humano es un animal y que no es el único poseedor de cultura, con lo que las tradicionales compartimentaciones entre naturaleza y cultura han quedado obsoletas y desplazadas por nuevos criterios. Nuestro gran cerebro, orgullo de la especie, también ha dado razones para acercarnos un poco más de lo que creíamos al resto de los animales, ya que neurobiólogos como MacLean constatan la estratificación filogenética del cerebro humano, formado por un paleocéfalo de origen reptiliano, un mesocéfalo común a los mamíferos y un neocórtex hipertrofiado que constituye la singularidad humana, frente al menor volumen en otros primates.

Una vez demostrada la inclusión de lo humano en lo animal, la posesión de cultura de otras especies, y el origen filogenético de nuestro cerebro, cabe dar una vuelta de tuerca más y preguntarnos sobre el origen de la sociabilidad y la moralidad humana. Es evidente que no somos los únicos animales sociales, y pese a que Aristóteles nos retrató con tal definición, él mismo advirtió la presencia de sociabilidad en otras especies como las hormigas y las abejas. Pero, ¿somos la única especie animal dotada de moralidad? El propio Darwin, en *El origen del hombre*, deja la puerta abierta a esta posibilidad, de acuerdo con la idea del imprevisible desarrollo ulterior de la evolución:

*La proposición siguiente me parece en alto grado probable, a saber: todo animal, cualquiera que sea su naturaleza, si está dotado de instintos sociales bien definidos, incluyendo entre éstos las afecciones paternas y filiales, inevitablemente llegaría a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales llegasen o se aproximasen al desarrollo a que aquéllas han llegado en el hombre.*⁴³⁴

Darwin, de un modo similar a Hume, hace recapitulación de las facultades presentes en los mamíferos superiores atribuyéndoles, entre otras: memoria, asociación

los cambios del entorno son lentos y a muy largo plazo, el genoma es el procesador más eficiente. Pero cuando los cambios son rápidos y a corto plazo, el genoma no da abasto para habérselas con ellos directamente. En algunos linajes, los genes han resuelto el problema "inventando" el cerebro. Los cerebros registran los cambios al instante, procesan la información con rapidez y la transmiten de cerebro a cerebro, creando así la red informacional en que consiste la cultura. La cultura es información transmitida entre cerebros, es decir, información transmitida por aprendizaje social. Mosterín, J. *La naturaleza humana*. Espasa Calpe. Gran Austral. Madrid. 2006. p.229.

⁴³³ Mosterín, J. *La naturaleza humana*. loc.cit. p.240.

⁴³⁴ Darwin, C. *El origen del hombre*. loc.cit. p.101.

de ideas, imaginación, algo de razón, e incluso algunas pasiones que habitualmente consideramos exclusivamente humanas. Pensando que, que de modo análogo a como sucedía en el plano físico, en el plano mental la diferencia sería también sólo cuestión de grado.

*Creemos haber demostrado que el hombre y los animales superiores, en especial los primates, tienen algunos pocos instintos comunes al uno y a los otros. Todos poseen los mismos sentidos, las mismas intuiciones y sufren las mismas sensaciones; sienten idénticas pasiones, afecciones y emociones, aunque sean tan complejas como la celotipia, la sospecha, la emulación, la gratitud y la magnanimidad; usan de dolos, son vengativos y temen el ridículo; gustan del juego y la broma y sienten admiración y curiosidad; al mismo tiempo manifiestan poseer las mismas facultades de imitación, atención, deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón, aunque en distintos grados.*⁴³⁵

En cuanto al comportamiento social, tanto en el animal como en el hombre, Darwin afirma que la sociabilidad de ambos pasa por casi los mismos grados de desarrollo, basados en el placer experimentado por la compañía de otros congéneres y por la búsqueda del bien de la comunidad, beneficiosa también para cada uno de los miembros del grupo. En este sentido cabría hablar en la selección natural, no sólo de una competencia entre los individuos, sino también de una competencia intergrupala que favorecería la cooperación dentro del grupo. Llegados a este punto, Darwin sitúa el origen de la moralidad humana en los instintos sociales de nuestros antepasados animales favorecidos por selección natural.

*El desarrollo de las facultades morales es problema de mayor interés: su fundamento descansa en los instintos sociales, comprendiendo en este término los lazos de familia... Los animales dotados de instintos sociales sienten deleite en mutua compañía, se previenen unos a otros del peligro y se ayudan y defienden de muchas maneras. Estos instintos no se extienden a todos los individuos de la misma especie, sino solamente a los de la misma tribu o comunidad. Como son en alto grado beneficiosos para la especie, es probable que se hayan adquirido por la selección natural.*⁴³⁶

La existencia de un patrón cooperativo, complementario a la lucha por la existencia, había sido defendida, como vimos en el apartado 3.4., por Piotr Kropotkin, quien siguiendo esta línea marcada por Darwin apreció que la sociabilidad humana tenía su origen en la animal, y que ésta había sido favorecida por selección natural. En el caso de Kropotkin vimos que tomaba la sociabilidad animal como un ejemplo que explicaba ciertas conductas de cooperación humanas, y que de un modo similar al practicado por los cínicos, podía servir de ejemplo para la moralidad humana.

En una línea de razonamiento parecida a la de Kropotkin hay que situar la obra de Frans de Waal, uno de los más eminentes etólogos contemporáneos, quien en sus presupuestos ideológicos comparte, al menos, tres puntos en común con el anarquista ruso. En primer lugar comparte el argumento darwiniano de que la moralidad humana tiene su origen en la sociabilidad animal. En segundo lugar, sus tesis principales son una reacción contra la posición de Thomas Huxley, cimentada en la contraposición entre la

⁴³⁵ Darwin, C. *op.cit.* p.84.

⁴³⁶ Darwin, C. *op.cit.* p.513.

competencia salvaje que en la naturaleza se da en la lucha por la existencia, y la invención artificial de la moralidad por parte del hombre, que calmaría esta batalla natural de todos contra todos. Por último, tanto Kropotkin como Frans de Waal, critican la falsedad de los presupuestos defendidos por los teóricos del contrato social, quienes consideran que la sociabilidad y la moralidad nacen a través de un pacto que pone fin a un estado humano natural, salvaje y antisocial. Los defensores de tal postura ignorarían la existencia de sociabilidad en los humanos primitivos, en los primates, y aún en otras especies animales.⁴³⁷

En obras como *Bien natural o Primates y filósofos*, De Waal comienza con una crítica a Huxley acusándole de traicionar sus principios darwinistas con la “teoría de la capa”. El objeto de la crítica de De Waal es una conferencia que Thomas Huxley dictó en 1893 en Oxford bajo el título de *Evolución y ética* en la que presentaba la moralidad humana como un hecho completamente antinatural y opuesto a la lucha por la existencia imperante en la naturaleza. Huxley utilizaba la metáfora del ser humano como un jardinero que debía extirpar las malas hierbas (instintos animales) de su jardín (naturaleza). La moralidad aparecería así como una fina capa que reviste nuestra brutal naturaleza y lucha contra nuestros instintos.

*Al considerar la naturaleza cruel e indiferente, describió la moralidad como la espada forjada por el Homo sapiens para derribar el dragón de su pasado animal. Incluso si las leyes del mundo físico –el proceso cósmico- son inalterables, es posible suavizar y modificar su impacto en la existencia humana. “El progreso ético de la sociedad no depende de imitar el proceso cósmico, menos aún de huir de él, sino de combatirlo”. En su visión de la moral como antítesis de la naturaleza humana, Huxley extrajo hábilmente el problema de su ámbito de origen: la biología.*⁴³⁸

La oposición de Huxley entre naturaleza y moralidad vino a apoyar el *Homo homini lupus* de Hobbes visión que, tras el biólogo inglés, alcanzó eco debido al darwinismo social de Spencer, los escritos de Freud y, casi un siglo más tarde, en la tesis del *Gen egoísta* de Richard Dawkins, quien privilegió la imagen de lucha en la naturaleza no sólo a nivel de los organismos, sino al nivel de los genes, olvidando el aspecto cooperativo de la selección natural a nivel grupal. Podemos encontrar dos tendencias enfrentadas acerca del origen de la moral: por una parte, la llamada “teoría de la capa” que expresaría el pensamiento de Hobbes, Spencer, Huxley, Freud y Dawkins; y por otra, la de la continuidad entre la sociabilidad animal y la moralidad humana defendida por Darwin, Kropotkin, De Waal y Margulis.⁴³⁹

⁴³⁷ La crítica de Kropotkin va dirigida tanto al pesimismo de Hobbes y Huxley, como al optimismo de Rousseau. En el caso de De Waal, hay que añadir además de éstos, la refutación de los argumentos de Freud sobre el origen de la cultura, y la teoría neocontractualista de John Rawls, si bien acepta el valor heurístico de esta última teoría como medio para alcanzar una sociedad humana más justa. En el punto de mira también estarían las teorías del darwinismo social, preconizadas por Herbert Spencer, quien creía que la competencia entre los individuos humanos era la única vía social humana.

⁴³⁸ De Waal, F. *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Herder. Barcelona. 1996. pp.9-10.

⁴³⁹ *Pero la gran aportación de Lynn Margulis es introducir la simbiogénesis como factor evolutivo de fondo, lo que significa que la cooperación también ha generado eso que llamamos biosfera, en mayor medida incluso que la competencia en La vida global. (En la Eco-bio-tecno-noos-fera) en Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Vol.40. 2007. p.63.*

Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una invención cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se hicieron morales por elección: la segunda corriente, por el contrario, considera que la moralidad es prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales. Según esta última, ni la moralidad nos pertenece en exclusiva, ni es una decisión consciente adoptada en un momento temporal concreto: es el producto de la evolución social.⁴⁴⁰

La argumentación de De Waal se nutre, por una parte, de las observaciones de Darwin y del pensamiento etológico posterior, que atestiguan que la vida en grupo tiene grandes ventajas como la mayor facilidad en el hallazgo de alimento y, sobre todo, una mayor eficacia en la defensa contra depredadores y enemigos naturales; por otra parte, bebe del emotivismo moral de Hume. De Waal confiesa que su pensamiento sigue la línea del empirista inglés de tratar de naturalizar la explicación de la condición humana, y de tender un puente de continuidad entre nuestras percepciones y comportamientos, y las del resto de mamíferos. Partiendo de un análisis de la percepción y de las emociones animales, De Waal explica la sociabilidad animal, que tendría como punto de partida el contagio emocional, es decir, la percepción automática y directa, por ejemplo, de la situación de dolor de un semejante. Esta percepción instantánea sería la antesala de otra cualidad perceptiva, la empatía, que haría posible situarse, en cierta medida, en el lugar del otro. Estas dos cualidades darían lugar a comportamientos sociales constatados sobradamente en los primates, como el llamado “altruismo recíproco”, consistente (empleando términos humanos) en hacer un favor a otro individuo sabiendo que ese mismo individuo en el futuro es capaz de devolverlo. Esta conducta, plenamente social, requiere ya de facultades cognitivas desarrolladas como empatía, cálculo y análisis de la situación, una memoria desarrollada y, sobre todo, esperanza de reciprocidad. Es decir, motivaciones cognitivas que van más allá de la mera percepción emotiva inmediata.⁴⁴¹

Pero la sociabilidad de los primates se ve también estimulada por un hecho harto familiar en los humanos, el reconocimiento o la reprobación del resto de la comunidad. A este aspecto De Waal se refiere como “reciprocidad indirecta”, concepto que explica cómo se puede prestar ayuda a un individuo que no pueda devolver el favor. En este caso seguramente no pueda existir la reciprocidad, pero el reconocimiento del resto del grupo estimula el auxilio.

Tanto Darwin como de Waal insisten en que estas conductas sociales, que requieren ciertas nociones de justicia, suelen ser de tipo endógeno. Se aplican sólo a los miembros del grupo o de la comunidad, pero no tienen sólo una base genética, puesto que está demostrado el intercambio de genes entre diferentes comunidades de chimpancés. Por otra parte, el etólogo holandés observa, en el caso de la moralidad humana, que ésta ha tenido también un carácter de cumplimiento endógeno a lo largo de

⁴⁴⁰ De Waal, F. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós. Barcelona. 2007. p.30.

⁴⁴¹ *Por otro lado el altruismo recíproco cuesta algo antes de procurar beneficios y posee las siguientes características:*

- 1. Los actos que se intercambian, si bien benefician al recipiente, suponen un esfuerzo para el autor.*
- 2. Entre el momento que se da y el que se recibe transcurre un intervalo de tiempo.*
- 3. Dar está supeditado a recibir.*

De Waal, F. *Bien natural*. loc.cit. p.37.

casi toda la historia, excluyendo del ámbito moral a los foráneos a la comunidad, ya que la Declaración de los Derechos del Humanos es un hecho históricamente reciente. Ello no es óbice para que excepcionalmente en animales no humanos se produzcan casos de ayuda a miembros de otros individuos pertenecientes a otros grupos, o incluso a distintas especies.⁴⁴²

Frans de Waal no es un ingenuo que afirme que los animales no humanos son agentes morales como nosotros, sino que, en base a su larga experiencia observando primates, está convencido de que las raíces de la moralidad humana están ancladas en las aptitudes sociales favorecidas por selección natural en muchas especies de mamíferos. Esta raíz de la sociabilidad natural se habría perfeccionado luego con unas peculiaridades exclusivamente humanas.

*En general, el desarrollo moral humano se traslada de lo social a lo personal, de una preocupación por la posición que ocupa en el grupo a una conciencia autónoma.*⁴⁴³

De Waal tampoco muestra una posición ingenua, de la que existe una amplia literatura, que retrate un cuadro idílico del mundo animal sin violencia. En este sentido, la constatación de conductas violentas en los primates es algo que también liga su sociabilidad con la nuestra, ya que el comportamiento social responde, en gran medida, al intento de aplacar y de solucionar los conflictos intragrupalos. Un formidable ejemplo de esta perspectiva nada ingenua lo tenemos en su obra *La política de los chimpancés*⁴⁴⁴. Utilizando una comparación del autor, algunas de las estrategias de acceso y de conservación del poder entre nuestros parientes más cercanos que se relatan en esta obra, son de tal complejidad que bien pudieran parecer extraídas del pensamiento político de Maquiavelo.

Por jugar con el título de otra de las obras de De Waal, hay que reconocer que obviamente no todos los primates son filósofos, pero todos los filósofos son primates, así como el hecho de que no toda forma de sociabilidad es moral, pero no hay moral sin sociabilidad. Sin embargo, si sus explicaciones están en lo cierto, es reconfortante saber que cuando actuamos moralmente estamos potenciando algo inherente a nuestra naturaleza, y no luchando contra ella.

*Nuestros sistemas morales refuerzan algo que es en sí parte de nuestra herencia: no están transformando radicalmente el comportamiento humano: sencillamente, potencian capacidades preexistentes.*⁴⁴⁵

En definitiva, la revolución darwiniana y el posterior desarrollo de la etología vinieron a constatar, tras largos siglos de olvido, la afirmación cínica de que el ser humano pertenecía al reino animal. Este humanismo de pertenencia es una de las principales reivindicaciones del ecologismo frente a la racionalidad instrumental, típica

⁴⁴² De Waal refiere el caso de un chimpancé ayudando a volar a un pájaro herido, lo cual refleja sus altas capacidades empáticas. No hace mucho leí la noticia de que dos ballenas desorientadas y varadas en una playa de Nueva Zelanda, a las que no se había conseguido devolver al mar por medios humanos, regresaron a las aguas tras comunicarse con un delfín que las guió en su ruta hacia el interior del océano. Ver diario *La vanguardia* del 12 de marzo de 2008.

⁴⁴³ De Waal, F. *Bien natural*. loc.cit. p.20.

⁴⁴⁴ Ver De Waal, F. *La política de los chimpancés*. Alianza. Madrid. 1993.

⁴⁴⁵ De Waal, F. *Primates y filósofos*. loc.cit. p.224.

del humanismo de dominancia de nuestra civilización. Por otra parte, la investigación etológica defiende con argumentos muy potentes que nuestra moralidad procede de la sociabilidad natural, hecho que difiere, en el fondo y en la intención, de la propuesta cínica de adaptar la conducta humana a ciertos comportamientos animales. Los cínicos se limitaban, de un modo individualista, a imitar la sencillez animal en la satisfacción de necesidades y su adaptabilidad a circunstancias adversas; mientras que los etólogos pretenden demostrar científicamente el origen natural de nuestra moralidad y las ventajas evolutivas de su desarrollo. Pero este hecho no hace sino constatar la crítica del cinismo acerca de que muchos aspectos culturales, como el consumo desahogado de recursos superfluos o la destrucción del medio, derivados de un inmoral y desmesurado afán de acumulación, son aberrantes por naturaleza.

A lo largo del último siglo y medio se ha ido estrechando cada vez más el abismo entre el animal y el hombre. En una revolucionaria invalidación de las creencias tradicionales la comprensión de lo humano se ha ido alejando de lo teológico, para apoyarse cada vez más en lo etológico. Darwin constató que somos animales y que procedemos de otras formas animales anteriores a nosotros. Como resume Desmond Morris⁴⁴⁶, prologando *La política de los chimpancés* de De Waal, en los años cincuenta él (Morris) demostró la existencia de un sentido estético rudimentario en los grandes primates, en los sesenta Jane Goodall observó que los chimpancés son capaces de utilizar herramientas para extraer alimento de los termiteros, en los años setenta se logró enseñar a algunos chimpancés, gorilas y bonobos el lenguaje de signos americano, y en los ochenta De Waal nos mostró la complejidad política y las estrategias de poder en una colonia de chimpancés. Más tarde el propio De Waal junto con otros etólogos y paleoantropólogos⁴⁴⁷ ha defendido con firmeza la raíz animal de nuestra moralidad. En el año 2003 se publicó la secuencia completa del genoma humano y dos años después se hizo lo propio con el genoma del chimpancé, demostrándose que compartimos más del 98% de nuestro ADN, la semejanza es tal que muchas voces han pedido la inclusión del chimpancé en el género *Homo*. Pero ese uno y pico por ciento nos diferencia radicalmente, si no por nuestra estructura física sí por nuestra estructura y complejidad cultural. Pese al progresivo acercamiento toca ahora ocuparse de las peculiaridades humanas que más nos diferencian del resto de especies animales porque, a pesar de todo, somos diferentes.

⁴⁴⁶ Ver De Waal, F. *La política de los chimpancés*. loc.cit. pp.14-15.

⁴⁴⁷ Así también Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez: *Es posible que la expansión cerebral esté directamente asociada a un aumento de la complejidad social. En primer lugar, se ha observado que los mamíferos que viven en sociedades complejas (como simios y delfines) tienen cerebros mayores que los mamíferos solitarios de tamaño similar. Aiello y Dunbar han descubierto también que entre las diferentes especies de primates el tamaño relativo del neocórtex respecto al resto del encéfalo está en función directa del tamaño de los grupos sociales que forman esas mismas especies.* Arsuaga, J.L. y Martínez, I. *La especie elegida*. p.275.

4.4. HUMANO, DEMASIADO HUMANO: LOGOS Y VIOLENCIA.

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre.

Sófocles. *Antígona*.

Hasta el momento, hemos incidido en el parentesco humano con el animal que los cínicos defendieron y que la ciencia de los dos últimos siglos ha corroborado. Sin embargo, pese a que los cínicos fueron los primeros filósofos en incidir en este aspecto, no obviaron tampoco las diferencias existentes entre la especie humana y el resto de los animales. Una prueba meridiana de esta aseveración podemos encontrarla en el episodio en el que Platón definió al hombre como un bípedo implume encontrándose con la respuesta de Diógenes, presentándole un gallo desplumado como “el hombre de Platón”.⁴⁴⁸ Obviamente, al gallo le faltaba bastante para ser humano, algo más que las “uñas planas”, tan antropológicamente correctas, que Platón añadió a su definición tras este reproche en la Academia. ¿Dónde estaban la racionalidad, la moralidad o el lenguaje en ese gallo?, podía haber preguntado Diógenes. El cínico, pese a que es consciente de que el ser humano es un animal, y de que en ocasiones admira la sencillez con la que viven otros animales, llegando a imitar su conducta, es plenamente consciente de que, para bien o para mal, somos diferentes al resto. Recuérdese que:

*(Diógenes) decía también que cuando en la vida observaba a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía a los figurones engraidos por su fama o su riqueza, pensaba que nada hay más vacuo que el hombre.*⁴⁴⁹

Vamos a centrarnos en dos grandes diferenciales humanos respecto al resto de los seres naturales: la posesión de *logos* en dos sentidos, como tenencia de un lenguaje articulado y de razonamiento ético; y una peculiaridad menos honrosa, el uso de la violencia sin fines adaptativos.

a) *Logos*.

En cuanto al lenguaje, ya Aristóteles había señalado que la diferencia entre el animal y el hombre residía en que mientras éste posee palabra (*logos*) aquel sólo posee voz (*phoné*).⁴⁵⁰ La palabra sería la condición necesaria para expresar valores que hiciesen posible la vida en comunidad. Anteriormente ya tratamos esta distinción relacionándola con el cinismo, resaltando cómo el “ladrido” de los filósofos-perros era sólo una metáfora que reflejaba una ácida crítica social. Pese a su situación en los márgenes de la comunidad, la postura cínica puede ser antisocial pero no es asocial ya que sin la crítica a las desviaciones culturales su filosofía pierde todo sentido. Vimos cuan importante era para el cinismo la *parresía*, la libertad de palabra para ejercer la crítica y expresar los propios valores. Nada, pues, más humano en los filósofos-perros.

⁴⁴⁸ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 40.

⁴⁴⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 24.

⁴⁵⁰ Ver Aristóteles. *Política*. I, II. 1253a.

En un sentido muy similar a la distinción aristotélica entre palabra y voz, Konrad Lorenz diferenció entre el lenguaje articulado de los humanos frente a los códigos de señales de los animales. Lorenz nos explica en *El anillo del rey Salomón*⁴⁵¹ que mientras las personas nos comunicamos hablando, los animales lo hacen mediante interjecciones⁴⁵². En su obra *El hombre, un animal singular*, Víctor Gómez Pin reproduce una ilustrativa distinción de Emile Benveniste entre el lenguaje humano y el código de señales de la danza de las abejas.⁴⁵³ Las características diferenciadoras del lenguaje humano serían su capacidad para construir con un número finito de sonidos una potencialidad infinita de mensajes y la cualidad simbólica, que permite la referencia más allá de la realidad presente temporal o espacialmente. Utilizando las funciones del lenguaje expuestas por Habermas, podemos afirmar que compartimos con los animales la función expresiva y la apelativa, pero la representativa es exclusivamente humana.

*Pues no hay proyecto de mayor dignidad que el consistente en asentar sobre base racional el singularísimo hecho del lenguaje, es decir: un conjunto limitado de elementos fonéticos que abre la vía a un conjunto potencialmente infinito de elementos de significación; una suerte de filtro que mediatiza toda presencia exterior o interior.*⁴⁵⁴

Hoy sabemos que nuestra capacidad lingüística ha sido posibilitada mediante un factor físico evolutivo, el descenso de la laringe, que aun desarrollando el riesgo de atragantarnos al comer o al beber, ha posibilitado nuestro lenguaje articulado, factor que ha contribuido poderosísimamente a nuestro desarrollo cerebral y, sobre todo, cultural, hasta tal punto que *no resulta exagerado afirmar que el descenso de la laringe ha permitido el ascenso del género humano.*⁴⁵⁵

La ausencia de esta modificación fisiológica es lo que ha impedido al resto de primates no humanos tanto el acceso al lenguaje articulado⁴⁵⁶, como una evolución que condujese a una estructura cultural y social tan compleja como la nuestra. Desde los

⁴⁵¹ El título de esta obra hace referencia a la leyenda que cuenta que el rey Salomón poseía un anillo que le permitía comunicarse con el resto de los animales. Lorenz se jacta de poseer el mismo poder, aprovechando la cualidad de la “impronta” o el “troquelado” que hace que ciertas aves necesiten unos minutos después de nacer para reconocer en sus primogénitos la especie a la que pertenecen. El experimento de Lorenz consistió en estar presente en la eclosión de unos huevos de ganso, y en las primeras horas de vida de los polluelos, de forma que éstos creyeran que Lorenz era su madre. El caso más significativo fue el de la famosa oca *Martina* que ya en edad adulta trataba de aparearse con el barbudo etólogo. Pese al interés científico del experimento y la ilustrativa metáfora del título, Lorenz distingue las diferencias radicales entre el lenguaje humano y el del resto de los animales.

⁴⁵² *Pero los animales no poseen un lenguaje en el verdadero sentido de la palabra. Cada individuo de una especie de animal superior, principalmente en las especies sociables como la grajilla o la oca gris, dispone de manera innata, de un código de señales completo, formado por voces y movimientos expresivos. También es innata la facultad de emitir estas señales y la de “entenderlas” correctamente, es decir, de responder a las mismas de una manera que tiene sentido respecto a la conservación de la especie... Todas las llamadas expresivas de los animales, como el “¡kia!” y el “¡kiuu!” de la grajilla, las voces monosílabas o polisílabas que el ganso emplea para mantener contacto entre los individuos del grupo, todo ello no puede compararse con nuestro lenguaje, y sólo puede parangonarse con las exteriorizaciones constituidas por el bostezo, el fruncir las cejas, el sonreír y otras parecidas, que se expresan de manera inconsciente y no aprendida, y que todos las entienden. De manera que las “palabras” de los distintos “lenguajes” de los animales no son más que interjecciones.* Lorenz, K. *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Labor. Barcelona. 1991. pp.118-119.

⁴⁵³ Ver Gómez Pin, V. *El hombre, un animal singular*. La esfera de los libros. Madrid. 2005. pp.177-185.

⁴⁵⁴ Gómez Pin, V. *op.cit.* p.39.

⁴⁵⁵ Scovel, A. Citado por Gómez Pin, V. *op.cit.* p.208.

⁴⁵⁶ Fisiológicamente sí que es posible en algunas aves como en loros o en varias especies de córvidos, pero únicamente como mera imitación, sin posibilidad de interacción dialógica alguna.

años sesenta se ha experimentado con gorilas, chimpancés y bonobos la comunicación mediante el lenguaje de signos, con resultados muy positivos. Pero a pesar de este hecho, que ha puesto de manifiesto aptitudes lingüísticas antes desconocidas en los primates, la realidad es que siguen siendo ajenos a los problemas de la sintaxis, y ninguno de estos individuos ha podido comunicar nada de sí mismo a ningún humano.

*En definitiva, todos los casos considerados muestran un grado notable de plasticidad conductual, capacidad de comunicación y potencialidad de aprendizaje por parte de estos primates tan inteligentes, pero no hay atisbo de comprensión ni de uso de la sintaxis del lenguaje humano, ni siquiera en su versión de lenguaje de signos para sordomudos. El lenguaje sigue siendo una peculiaridad humana.*⁴⁵⁷

Así *Homo sapiens* es también *Homo loquens* en virtud de una complejidad lingüística que, además de diferenciarse en grado respecto al resto de los lenguajes o códigos de señales animales, permite un salto cualitativo respecto a éstos que posibilita la aceleración de la evolución cultural.

Como es sabido, el término griego *logos* es polisémico y, además de significar “palabra”, en otros contextos puede traducirse como “discurso”, “estudio” o “razón”. Como vimos, para Aristóteles la palabra era un vehículo que posibilitaba la expresión y el intercambio de valores y, por ende la vida en la polis. Es decir, toda moralidad vendría precedida del lenguaje articulado.

En el anterior capítulo hemos examinado las posturas de Darwin, Kropotkin y, sobre todo, De Waal acerca del origen animal de la sociabilidad humana y de la existencia en primates y algunos cetáceos de virtudes “protomorales” como la empatía, o el altruismo recíproco. Decíamos que De Waal era un declarado partidario del emotivismo moral de Hume, pero serán los partidarios del racionalismo moral kantiano quienes afirmen la existencia de moralidad racional, o cuando menos de eticidad, únicamente en el ser humano.⁴⁵⁸

Para Hume y De Waal, la racionalidad no tiene un gran peso *a priori* en la acción, que vendría determinada mayoritariamente por el sentimiento, especialmente en aquellos casos en los que se requiere una respuesta rápida. El argumento racional sólo tendría un peso importante *a posteriori* a la hora de evaluar una acción pretérita. De Waal es un firme defensor del emotivismo como causa de actuación en los primates, en base a factores como la empatía, pero también reconoce la existencia de un cálculo en las acciones, por ejemplo a la hora de esperar con retardo una respuesta recíproca, o de vengarse si ésta no se produce. Puede existir una motivación en la acción del animal, e incluso consciencia de sus propósitos, pero no libertad de elección en éstos, lo cual requeriría un nivel de intencionalidad más profundo sólo al alcance humano.

Desde Darwin a De Waal, pasando por Lorenz, todos los etólogos han subrayado el hecho de que existe una diferencia de actitud hacia los miembros de la misma especie, dependiendo si los congéneres pertenecen al mismo grupo o a otro. Con ello se

⁴⁵⁷ Mosterín, J. *La naturaleza humana*. loc.cit. p.212.

⁴⁵⁸ Pese a que *moral* y *ética* son términos que coloquialmente se utilizan como sinónimos, cabe recordar una matización: *moral* hace referencia a un conjunto de comportamientos o costumbres, mientras que con *ética* nos referimos a una disciplina filosófica que versa sobre la moral. En este sentido, parece poco cuestionable afirmar que los seres humanos somos los únicos animales que poseemos ética.

ha querido subrayar que toda moral tiene un origen endógeno que luego se va ampliando progresivamente a grupos cada vez más amplios; pero sólo en el caso humano ha llegado alcanzar, aunque sea teóricamente, al conjunto de la especie. Este es el sentido del imperativo categórico de Kant que se presenta como una ley que obliga racional e incondicionalmente, en el sentido que hemos de preguntarnos sobre si nuestro comportamiento podría ser universalizable por todos los seres humanos. Parece difícil que ningún animal no humano alcance este grado de reflexividad que no se detiene en la acción puntual, sino que llega a una ley moral universal, lo cual hace posible la libertad y la responsabilidad⁴⁵⁹

A la, cuando menos teórica, expansión de la comunidad moral a toda la especie, hay que añadir un aspecto diferencial indudable del *logos* y de la moralidad humana respecto al resto de los seres: somos la única especie que se ocupa del estudio y las condiciones de vida de otras especies (si bien en la práctica también somos la que más contribuye a reducir la biodiversidad).

*El ser humano –el caso de los animalistas constituye un buen ejemplo-reflexiona no sólo sobre su estatuto, su función y su destino en el marco de la naturaleza, sino sobre el destino, la función y estatuto de las demás especies animales y no animales. ¿Es tal rasgo compartido por alguna otra especie? No hay, desde luego, constancia de tal cosa.*⁴⁶⁰

Incluso una filosofía como la cínica, que propone imitar ciertos aspectos de la conducta animal, se encuentra con la paradoja de que se distancia enormemente en algunos aspectos de él. Ejemplos de ello son la declaración de cosmopolitismo, que conlleva una moral exógena extensiva a toda la especie siguiendo la *physis*; o la libre elección de una vida autárquica que únicamente es alcanzable con entrenamiento, mediante un plan de vida reflexionado filosóficamente, algo inexistente en los animales no humanos. Hasta las mayores obscenidades cínicas se ejecutan con un significado simbólico y filosófico.

b) Violencia.

Una vez demostrada la diferencia en el plano lingüístico y ético, es preciso centrarnos en un aspecto en el que incidieron más los cínicos y que nos da una de las claves de su defensa del modo de vida animal frente al humano. Me refiero a la capacidad humana de violencia y destructividad, con la que ningún otro animal tiene parangón.

En lo que sí hemos conseguido grandes cotas diferenciales es en la crueldad. Por extraña que parezca esta afirmación, como otras muchas, la realidad es que capturar una presa y despedazarla viva en la Naturaleza, por necesario no es cruel. Lo aterrador es que el ser humano pueda superarlo con sus congéneres en actividades que considera justificadas, sin ninguna necesidad; recordemos la Santa Inquisición, con sus empalados, descuartizados..., o las atrocidades de guerras o represiones actuales. Por

⁴⁵⁹ Aunque es cierto que en el hipotético caso de que otra especie inteligente, por ejemplo venida de otro planeta, estudiase empíricamente el comportamiento humano (a la manera de un etólogo) dudo mucho que considerase en la práctica que el ser humano ha ampliado la comunidad moral a toda la especie, pese a lo que digan las leyes y las declaraciones de derechos.

⁴⁶⁰ Gómez Pin, V. *op.cit.* p.144.

*tanto, puede establecerse una notable diferencia a favor de la Naturaleza en las causas: en la Naturaleza la razón es la supervivencia; para el hombre es suficiente una simple divergencia de opiniones y creencias.*⁴⁶¹

La inocencia animal frente a la crueldad humana es un tópico de la filosofía cínica que también podemos encontrar en escritores y pensadores como Swift y Cioran. Mucho del comportamiento animal que Diógenes utiliza para escandalizar a sus contemporáneos sigue la lógica de que él sólo está satisfaciendo sus necesidades naturales, mientras otros, algunos de los que se escandalizan de la naturalidad de los actos cínicos, roban, engañan o matan sin ningún tipo de escrúpulos sólo para satisfacer deseos el afán de riqueza o de poder. De un modo cínicamente rabelesiano, Sloterdijk reproduce la dicotomía cínica entre inocencia animal enfrentada a la crueldad humana, en una contraposición entre el culo como representante de la bondad natural del cuerpo, frente a la cabeza como urdidora de las taimadas ambiciones de la razón instrumental.⁴⁶²

El alto nivel destructivo alcanzado por nuestra especie, y tan cruelmente ejecutado a lo largo del último siglo, ha llevado a importantes pesquisas de investigación acerca del origen de la agresividad y la destructividad humanas. Sobre esta investigación surgió un importante debate en los años sesenta y setenta entre el etólogo Konrad Lorenz y el filósofo y psicólogo Erich Fromm.

Lorenz publicó en 1963 *Sobre la agresión: el pretendido mal*, obra en la que analizaba el fenómeno de la agresividad, tanto en los animales como en el ser humano, para tratar de dilucidar cual es su origen y su función. Por agresión Lorenz entiende el enfrentamiento entre miembros de una misma especie. En su ensayo analiza diversos casos de agresión en el mundo animal, desde los peces de los arrecifes de coral de Florida hasta las ratas, para concluir afirmando que la agresividad tiene un fin adaptativo, que es el de repartir en el espacio las poblaciones de individuos con el mínimo derroche de recursos.

*El peligro de que en una parte del biotopo disponible se instale una población demasiado densa, que agote todos los recursos alimenticios y padezca hambre mientras otra parte se queda sin utilizar, se elimina del modo más sencillo si los animales de una misma especie sienten aversión unos por otros.*⁴⁶³

Esto explicaría la agresividad intraespecífica en especies con costumbres solitarias, así como el hecho de que los casos especialmente violentos se den mucho más en condiciones de cautividad, donde las posibilidades de huida son más difíciles que en libertad. Por el contrario, en las especies con tendencias más sociales la organización jerárquica permitiría eludir el enfrentamiento entre miembros de un mismo

⁴⁶¹ Gómez Gutiérrez, J.M. *La Naturaleza como modelo de conducta. ¿Puede la Naturaleza enseñar al hombre cómo debe comportarse?* En García Gómez-Heras, J. M^a. (Coordinador). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos. Madrid. 1997. p.102.

⁴⁶² *Jugando, el culo vence todas las fronteras, a diferencia de la cabeza, para la que las fronteras y las posesiones significan mucho. Sin objeciones se acurruca en esta o aquella silla. A un culo no corrompido no le impone especialmente la diferencia entre un trono y una santa sede. Incluso puede ser el suelo, si no quiere estar más de pie una vez cansado. Esta inclinación a lo elemental y a lo fundamental predispone al culo especialmente a la filosofía. Él registra bien los matices, pero no se le ocurrirá darles tanta importancia como las cabezas orgullosas que por la ocupación de las sillas se golpean hasta la sangre.* Sloterdijk, P. *op.cit.* p.237.

⁴⁶³ Lorenz, K. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Siglo XXI. Madrid. 1978. p.40.

grupo, pero no así entre grupos diferentes. Lo que se desarrolla en las especies sociales, en las que la huida fuera del grupo es infrecuente, es una ritualización de los enfrentamientos que lleva a una inhibición en la agresión. En los duelos por la lucha de una posición jerárquica se siguen rígidas reglas programadas filogenéticamente para no herir gravemente o matar al adversario. La canalización de la agresividad se produce en el momento en el que el ejemplar vencido muestra una postura de sumisión, conteniendo el vencedor su pulsión agresiva. Este desarrollo evolutivo de la inhibición en el combate, según Lorenz, ha corrido paralelo al desarrollo de la peligrosidad de picos, dientes y garras en los predadores, por ello, es en estos animales, los predadores sociales que fácilmente podrían matarse unos a otros en combates intraespecíficos, donde más se ha desarrollado la ritualización del combate y la inhibición de la pulsión agresiva.

*Cuando una especie animal, durante su larga historia, desarrolla un arma tal que puede matar de un golpe a otro individuo de su especie, debe desarrollar, paralelamente a dicha arma, cierta forma de inhibición social que impida el uso de dicha arma para poner en peligro la supervivencia de la propia especie.*⁴⁶⁴

Pero Lorenz advierte de que en este desarrollo paralelo de las armas predatorias y del control de su uso se da un desajuste en la especie humana, que ha desarrollado artificialmente armas a un ritmo histórico mucho más rápido que el necesario para programar genéticamente inhibiciones a su uso, de tal suerte que el control en la utilización de las nuevas armas ha de hacerse por la vía de la moralidad y la legalidad.

*La primera función que realizó la moral responsable en la historia de la humanidad consistió, pues, en restablecer el equilibrio perdido entre el armamento y la inhibición innata contra el acto de matar.*⁴⁶⁵

El problema que subyace a esta explicación es que, al considerarse que toda agresividad intraespecífica tiene un origen filogenético que favorece la supervivencia de la especie, acaba aceptándose en el caso humano que el asesinato o la tortura tienen un origen natural, y que son producto del desajuste entre el rápido progreso técnico en cuestión armamentística y el lento desarrollo de capacidades inhibitorias, cuya afloración se ve dificultada, además, por el hecho de que las nuevas armas permiten matar a distancia sin proximidad física con el objetivo. Sin embargo, Lorenz no explica qué origen natural pueden tener conductas como la tortura en las que se produce un ensañamiento deliberado con la víctima.

Como repuesta crítica a la visión de Lorenz de la agresividad humana como prolongación de la agresividad natural, Erich Fromm publicó en 1973 *Anatomía de la destructividad humana* en un intento de demostrar que el ser humano es la única especie que puede llegar a experimentar sentimientos sádicos y necrófilos que le pueden hacer disfrutar del sufrimiento de los demás. Crueles agresiones que no pueden tener su origen en la naturaleza, como postula Lorenz, sino en la sociedad.

Fromm distingue dos tipos diferentes de agresividad. Reconoce con Lorenz que existe un tipo de agresividad de origen evolutivo que sirve para la conservación del individuo y de la especie; esta “agresión benigna” permitiría al animal, por ejemplo,

⁴⁶⁴ Lorenz, K. *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Labor. Barcelona. 1991. p.207.

⁴⁶⁵ Lorenz, K. *Sobre la agresión*. loc.cit. p.279.

defenderse o ejecutar su instinto predador para alimentarse. Sin embargo, Fromm afirma que existe un tipo de “agresión maligna” que no tiene ninguna finalidad adaptativa y que sólo se da en el ser humano en sus manifestaciones más crueles.

Debemos distinguir en el hombre dos tipos de agresión enteramente diferentes. El primero, que comparte con todos los animales, es un impulso filogenéticamente programado para atacar (o huir) cuando están amenazados intereses vitales. Esta agresión “benigna”, defensiva, está al servicio de la supervivencia del individuo y de la especie, es biológicamente adaptativa y cesa cuando cesa la amenaza. El otro tipo, la agresión “maligna”, o sea la crueldad y destructividad, es específico de la especie humana y se halla virtualmente ausente en la mayoría de los mamíferos; no está programada filogenéticamente y no es biológicamente adaptativa.⁴⁶⁶

Fromm afirma que la pasión de algunos seres humanos por asesinar y torturar no puede tener una raíz natural, por esta falta de finalidad adaptativa y por su exclusividad en el caso humano, y que su origen debe ser social, escudándose en tres argumentos principales: la alta ritualización e inhibición de la agresión en los mamíferos superiores⁴⁶⁷, las grandes diferencias de crueldad entre diferentes culturas y grupos humanos, y la evidencia de que el grado de destructividad, lejos de aminorar, aumenta con el desarrollo de la civilización.

Fromm, por otra parte, distingue entre instinto y pasión en un sentido plenamente relacionado con la filosofía cínica. El instinto, base de la agresión benigna, consistiría en una programación filogenética encaminada a posibilitar la satisfacción de las necesidades naturales requeridas para la supervivencia, mientras que las pasiones son sentimientos construidos además sobre una base histórica y cultural. Al igual que el cinismo, Fromm aboga por la satisfacción de los instintos, pero por el control de las pasiones; dándose la paradoja de que los instintos, nuestra naturaleza animal, son perfectamente eficientes a la hora de cumplir los objetivos de supervivencia que persiguen, frente a la profunda irracionalidad de las pasiones exclusivamente humanas. Este es exactamente el mismo sentido que una escuela filosófica, como el cinismo griego, aplica en su recomendación de imitar el modo de vida animal, puesto que hay una adecuación “racional” entre instinto y satisfacción de necesidades. En ambos casos se recomienda la satisfacción natural de los instintos eludiendo la desmesura y la locura pasional humana causante de tantos males.

Propongo llamar racional a todo pensamiento, sentimiento o acto que favorece el funcionamiento y desarrollo adecuados del todo de que es parte e irracional al que tiende a debilitar o destruir ese todo... Aplicando este concepto de lo irracional a los instintos (pulsiones orgánicas), la conclusión inevitable es que son racionales. Desde un punto de vista darwiniano, es precisamente la función de los instintos sustentar la vida adecuadamente, garantizar la supervivencia del individuo y de la especie. El

⁴⁶⁶ Fromm, E. *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI. Madrid. p.18.

⁴⁶⁷ Es cierto que sí que existen casos de asesinato en mamíferos superiores y primates, pero estos casos suelen darse en especies que no han desarrollado procesos inhibitorios debido a la facilidad de huir y evitar el conflicto en condiciones naturales. Otra de las razones del asesinato en los animales, tiene que ver con aspectos reproductivos en animales solitarios, como en el caso del orangután, que ante la interrupción del celo de la hembra durante cinco años por la gestación y la lactancia no duda en eliminar a una cría que no sea de su propia progenie, para interrumpir la lactancia, y que la hembra vuelva a entrar en celo y así poder aparearse de nuevo. Para una introducción a la sociología comparada de los primates ver Arsuaga, J.L. y Martínez, I. *La especie elegida*. loc.cit. pp. 256-259.

*animal se comporta racionalmente porque lo determina casi por entero el instinto. Su búsqueda del alimento, su agresividad (o huida) defensiva y sus deseos sexuales, hasta donde son estimulados orgánicamente, no conducen al comportamiento irracional. La irracionalidad del hombre se debe al hecho de que no tiene instintos, no a la presencia de ellos.*⁴⁶⁸

En cuanto a la consideración de que la violencia aumenta a medida que avanza el proceso civilizatorio, el siglo XX constituye un claro ejemplo de este hecho. Lorenz tenía la idea equivocada de que nuestros antepasados evolutivos eran bastante belicosos, y de que nosotros habríamos heredado esta conducta, agravada por el hecho, antes mencionado, de que el proceso de inhibición de la agresión evolucionaría a un ritmo mucho más lento que el desarrollo de las armas. Sin embargo, los estudios paleoantropológicos posteriores han venido a desmentir esta visión belicista del hombre primitivo. Además Fromm opina que la inhibición frente al asesinato sí que existe en la naturaleza humana, pero puede atenuarse mediante medios culturales, como prueba que en numerosas guerras se presente al enemigo con categorías animales o “infracreaturas”.

En definitiva, el asesinato, la tortura o el genocidio programado obedecen a causas sociales dentro de una civilización donde imperan condiciones de pseudo-cautividad como el hacinamiento en grandes urbes, una gran competencia personal y laboral, además de un alto contenido de violencia en los medios, y de una desigualdad en el reparto de los bienes que conduce a una situación perpetua de violencia estructural. Estas serían algunas de las causas desencadenantes de la destructividad humana que, lejos de ser aceptada naturalmente, al tener un origen cultural, también puede combatirse culturalmente.

Como hemos apuntado anteriormente también existe la violencia intraespecífica en el mundo natural. Este no es tampoco un aspecto que nos separe esencialmente del resto de los animales, pero sí que nos diferencia en un grado importante, al igual que sucedía con otras capacidades más honrosas como nuestro lenguaje articulado, o nuestra capacidad ética. Somos *Homo sapiens*, *Homo loquens*, *Homo faber*, pero también *Homo stultus*, como reconoce Sloterdijk con sorna al afirmar que *los animales siguen siendo, con mucho, más listos. Un mono puede aprender a jugar al críquet como los ingleses; pero el hombre no comprende que la paz es preferible a la guerra.*⁴⁶⁹

Quizá el término de *Homo sapiens demens* que utiliza Edgar Morin se ajuste más a la complejidad de nuestra especie⁴⁷⁰, e ilustre ese doble juicio que Diógenes emitía acerca de sus congéneres según qué ser humano observase, y que hacía de nosotros lo

⁴⁶⁸ Fromm, E. *Anatomía de la destructividad humana*. loc.cit pp.266-267.

⁴⁶⁹ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.696.

⁴⁷⁰ *El ser humano es un ser razonable y desrazonable, capaz de medida y desmesura, racional y afectivo; sujeto de una afectividad intensa e inestable, sonríe, ríe, llora, pero también sabe conocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe de la muerte y que no puede creer en ella, que segrega el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía; que es poseído por los dioses y por las Ideas, pero que duda de los dioses y critica las ideas; se alimenta de conocimientos verificados, pero también de ilusiones y quimeras. Y en la ruptura de los controles racionales, culturales, materiales, cuando hay confusión entre lo real y lo imaginario, cuando hay hegemonía de ilusiones, desmesura desencadenada, entonces homo demens sujeta a homo sapiens y subordina la inteligencia racional al servicio de sus monstruos.* Morin, E. *El método*. (Vol.V.). *La humanidad de la humanidad*. p.143.

más excelso o lo más abyecto de la naturaleza. De lo que no cabe duda es que una correcta evaluación de nuestras necesidades, que contribuya a satisfacer sana y racionalmente nuestros instintos y domine la desmesura de nuestras pasiones, evitará cometer alguna de nuestras mal llamadas “animaladas”.

4.5 ¿DERECHOS DE LOS ANIMALES? LOS PELIGROS DE LA HUMANIZACIÓN DEL ANIMAL.

Y él mismo (Antístenes), desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. VI, 1.

La cita que encabeza este capítulo refiere la respuesta de Antístenes ante su situación de segregación y ausencia de derechos de ciudadanía, por el hecho de que su madre no fuera ateniense. Si el derecho descansa sobre la procedencia y no sobre la naturaleza, esto es, sobre la condición humana, Antístenes puede responder a los ufanos aristócratas atenienses que no poseen más excelencia que los caracoles y saltamontes autóctonos de Atenas.

Anteriormente hemos mencionado el hincapié de los cínicos, especialmente de Diógenes, a la hora de subrayar el hecho de que el ser humano es un animal, pero también destacamos la plena consciencia de estos filósofos de la singularidad humana, para bien o para mal. Esta anécdota de Antístenes viene a confirmar esta singularidad de lo humano, y a desmentir el tópico de que los cínicos trataban de equiparar humanidad y animalidad. Una cosa es afirmar que el ser humano es un animal, e incluso tomar como modelo ciertas acciones puntuales de los animales, y otra muy diferente es equiparar a los animales con personas, como burlescamente muestra la reducción al absurdo que hace Antístenes sobre la aplicación del derecho de ciudadanía, según el origen y la ascendencia, sin tener en cuenta la naturaleza humana.

Una de las nuevas polémicas de nuestro tiempo es la cuestión acerca de los derechos de los animales. Sobre este tema se abre un amplio abanico de posturas que van desde la coherente afirmación de que es necesario evitar un trato cruel a toda forma de vida animal, especialmente hacia aquellas con un psiquismo y una capacidad sensitiva más desarrollados, hasta el biocentrismo radical de la Ecología Profunda, que postula la igualdad de todos los seres vivos, cuya aplicación en el derecho es obviamente inviable.⁴⁷¹ Esta posición extrema pondría en pie de igualdad los derechos de los seres humanos con los animales más ínfimos como insectos o gusanos, y recuerda los absurdos juicios medievales que describe, ridiculizándolos, Luc Ferry, en los que se juzgaban causas en las que intervenían animales, como por ejemplo, el derecho de una plaga de insectos a alimentarse, tras destruir un viñedo. Causas en los que incluso se les leía la citación para la comparecencia ante el tribunal.⁴⁷²

⁴⁷¹ Un excelente compendio sobre las diferentes posturas referidas a esta cuestión puede encontrarse en Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural. ¿Necesitamos una nueva ética?* Comares. Granada. 1996.

⁴⁷² *Así, por ejemplo, en la demanda, al margen de las precisiones respecto a la naturaleza y a la localización exacta de los daños, los animales denunciados, insectos, reptiles, ratas, ratones, sanguijuelas o demás, debían ser descritos y nombrados con gran exactitud con el fin de que, emplazados a comparecer, no pudieran aducir alguna confusión... Sabemos así, cosa que confirma Foelix Hemmerlein con varios ejemplos, que era corriente enviar al lugar donde se domiciliaban los acusados a un agente o a un ujier con la misión de leerles en voz alta e inteligible la citación para personarse tal día, a tal hora, ante la autoridad judicial.* Ferry, L. *El nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre*. Tusquets. Barcelona. 1994. p.16.

Los juicios a animales de la Edad Media y la postura radical de la Ecología profunda, toman en serio la postura que Antístenes trata en broma equiparando a los saltamontes y los caracoles con la nobleza ateniense. La cuestión de los derechos de los animales ha de defenderse con sumo cuidado, si no se quiere cometer graves errores que conduzcan a una humanización de los animales que corra paralela a la animalización de los seres humanos. Otras posturas, más moderadas y aceptadas que la Ecología Profunda corren también este riesgo. Por ejemplo, la que trata de equiparar racismo con especismo. Esta postura pretende aumentar el ámbito de la comunidad moral y extender los derechos a los nuevos miembros no humanos. Se dice que, al igual que en el pasado sólo fueron portadores de derechos los varones blancos, e históricamente se extendió la comunidad moral hasta que las mujeres y los negros fueron ciudadanos de pleno derecho, igualmente hoy se puede ampliar la comunidad moral aceptando a algunas especies animales, como por ejemplo, los primates o los cetáceos o, como defiende el holismo ético, a algunas entidades genéricas como las especies o los ecosistemas.

*Ha sido frecuente relacionar los problemas que hoy suscita el otorgamiento de derechos a los animales no humanos con los que, en su momento, contaron las Declaraciones de derechos a la raza negra, a los esclavos o a las mujeres. Así lo enfatiza Rollin, por ejemplo, cuando alude a la similitud entre las satirizaciones de los derechos de los animales y las que recibiera la Enmienda para la Igualdad de Derechos sólo hace algo más de un siglo, cuando los tribunales de justicia de Virginia, en una decisión de 1858, estimaron que “en lo referente a sus derechos y relaciones civiles, el esclavo no era una persona sino una cosa”.*⁴⁷³

Este razonamiento no es malintencionado, pero sí tremendamente desacertado: habría que preguntarles a las mujeres y a los negros que opinan del argumento de que, puesto que ellos han conseguido ser sujetos de derecho, también deben serlo los monos. Personalmente creo que las doctrinas que tratan de equiparar racismo con especismo (negación de los derechos de otras especies) se basan en una confusión que salta de un necesario reconocimiento de la relevancia moral de los animales no humanos a la descabellada petición de derechos legales para éstos. Este tipo de razonamientos muchas veces van acompañados de la expresión “extensión de derechos”, cuyo significado es aplicación de los mismos derechos que los existentes para los nuevos miembros de la comunidad moral. ¿Qué derechos, pues, para los animales?, ¿derecho al voto?. Ampliar la comunidad moral y extender los derechos sin especificar nada más, significa aplicar los mismos derechos a los nuevos miembros de la comunidad moral que a los antiguos, y, por razones obvias, los animales no pueden tener Derechos Humanos, precisamente porque no son humanos. Otras veces, a un nivel más popular, se incluye a todos los animales en un mismo saco, y no se especifica qué animales han de ser sujetos de derecho (¿primates?, ¿mamíferos?, ¿vertebrados?, ¿artrópodos?, ¿bacterias?).

Dentro de la problemática central del tema, una de las cuestiones claves es la distinción entre paciente moral y agente moral. Hay que dilucidar si un paciente moral, incapaz de responsabilidad y del cumplimiento de deberes, puede ser portador de derechos. Desde la filosofía y desde el campo de la bioética autores como Rawls, Apel, Engelhardt o Singer han distinguido entre los conceptos de ser humano y de persona.

⁴⁷³ Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural. ¿Necesitamos una nueva ética?* Comares. Granada. 1996. p.29.

*H.T. Engelhardt sostiene, también kantianamente, que las personas se definen por la autoconciencia, el discernimiento de sus fines y la libertad de elección; sólo las personas en este sentido estricto pueden tener derechos y deberes. Las comunidades humanas otorgan a veces el estatuto de personas a otros seres que no cumplen estos requisitos (niños pequeños, locos, etc.), pero de tales seres sólo puede decirse que son personas en sentido social y no en sentido estricto; en cuanto tales pueden tener derechos, pero no deberes.*⁴⁷⁴

Con esta distinción se ha creado el polémico concepto de *cuasi-persona* para designar a aquellos seres humanos como niños o disminuidos psíquicos que son portadores de derechos, pero no pueden ser responsables del cumplimiento de unos deberes. En este grupo de *cuasi-personas* se ha querido incluir a los grandes primates como pacientes morales merecedores de derechos. El argumento esgrimido se basa en que los derechos deben aplicarse, no en función de la pertenencia a una especie, sino del nivel de unas capacidades morales y sensoriales en el que los grandes primates estarían, por ejemplo, a la par de un niño de unos tres años de edad.⁴⁷⁵ La tentativa más destacada de incluir a los grandes primates en la comunidad moral ha sido el Proyecto Gran Simio, impulsado en 1993 por Paola Cavalieri y Peter Singer, en el que se trata de preservar para chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes, el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de tortura. Jorge Riechmann es uno de los autores que ha tratado la cuestión de los derechos de los animales, no en conjunto, sino delimitando qué tipo de derechos corresponderían a cada tipo de especies desde un antropocentrismo débil que tiene en cuenta la relevancia moral de los animales, en cuanto seres sintientes, sin caer en ningún tipo de biocentrismo igualitarista.

a) Los animales que son cuasi-personas, como los primates, tienen cierto nivel de autoconciencia, sentido del tiempo y continuidad biográfica: tales características son las que aconsejan garantizarles el derecho a la vida.

b) Un escalón más abajo encontraremos animales que carecen de tales capacidades, pero que son seres sintientes y sufren grandes perturbaciones cuando están encerrados –pensemos por ejemplo en un águila-: a seres con tales capacidades parece razonable garantizarles el derecho a la libertad.

*c) Finalmente, los animales más sencillos –pensemos en una rana por ejemplo- pueden no poseer las características anteriores, pero seguirán siendo seres sintientes que pueden experimentar dolor y placer: a todos los seres sintientes habría que concederles el derecho animal básico a no ser torturado ni tratado con crueldad.*⁴⁷⁶

Evidentemente, la inmensa mayoría de los seres humanos estamos a favor de que los grandes primates puedan vivir, los animales salvajes disfruten de la libertad en su hábitat, y de que ningún animal sea torturado. Sin embargo, parece que más bien éstos son deberes humanos para con los animales, más que derechos inherentes a éstos. Incluso un primatólogo tan eminente como Frans de Waal que tantos años de su vida ha dedicado al estudio de la sociabilidad de los primates, y a mostrar el parentesco de ésta con nuestra moralidad, prefiere esta vía de los deberes humanos a la de los derechos de

⁴⁷⁴ Riechmann, J. *Todos los animales somos hermanos*. loc.cit. p.205.

⁴⁷⁵ En el caso de los niños se omite que potencialmente sí son personas, mientras que los primates no.

⁴⁷⁶ Riechmann, J. *op.cit.* p.224.

los animales⁴⁷⁷. Hay que tener en cuenta, además, que los humanos somos la única especie capaz de preocuparse por las demás, y en este sentido cualquier tentativa de justicia interespecífica tiene obligado cumplimiento sólo para el ser humano, en cuanto única especie moral. Está claro que los intereses de los fundadores del Proyecto Gran Simio y los de De Waal son los mismos, pero cada uno hace énfasis en un aspecto diferente: el derecho animal o el deber humano.

Más allá de la protección especial a ciertas especies animales con las que compartimos un parentesco más cercano, o que han demostrado poseer una vida psíquica relevante, hay que seguir teniendo en cuenta la prioridad de lo humano; no vaya a ser que en un exceso de humanización de los animales acabemos excluyendo de la humanidad a ciertos grupos de personas. La denuncia burlesca de Antístenes hacia la segregación de los atenienses sobre los metecos, acabó convirtiéndose en realidad en el III Reich, donde los nazis establecieron una avanzada legislación de protección de los bosques y la fauna alemanes, prohibiendo el maltrato de animales,⁴⁷⁸ al tiempo que se exterminaban grupos humanos enteros reducidos a una posición de subanimalidad.⁴⁷⁹ Hoy en día en nuestras sociedades democráticas habría que preguntarse cuántos de los que acriticamente defienden una extensión de los derechos (sin especificar cuáles) a los animales (sin especificar cuáles) están a favor y en contra de la extensión del derecho a voto a inmigrantes con permiso de residencia.

Reitero que considero positivo el planteamiento de un debate sobre los derechos de los animales, una vez que estos no son meros objetos, sino seres vivos, y que el maltrato a éstos puede, y en ocasiones suele ir acompañado de un maltrato a las otras personas, pero, repito, es necesario tener en cuenta siempre la prioridad humana. Hoy conocemos mucho más de la vida psíquica de los animales y sabemos que no son meros autómatas como afirmaba Descartes. No pueden ser solamente instrumentos para nosotros porque son seres vivos sintientes y sufrientes, y hay que reducir al máximo su sufrimiento, en cuanto son seres susceptibles de consideración moral.

*En el contexto de la ética ambiental, “padecer” una conducta moral, entendido como que el bienestar de una criatura aumente o disminuya por su causa, suele ser suficiente para justificar el merecimiento de consideración o relevancia moral.*⁴⁸⁰

Sin embargo, los animales son únicamente pacientes morales y no agentes morales que puedan ser poseedores de derechos a la vez que de deberes, que los

⁴⁷⁷ ¿Qué ocurriría si en lugar de hablar de derechos invocásemos simplemente el sentido de la obligación?. Al igual que enseñamos a los niños a respetar un árbol haciendo referencia a su edad, deberíamos utilizar los nuevos conocimientos relativos a la vida mental de los animales para insuflar una ética humanitaria que tome en consideración algo más que nuestros propios intereses. De Waal, F. *Primates y filósofos*. p.107.

⁴⁷⁸ “...el pueblo alemán posee desde siempre un gran amor por los animales y siempre ha sido consciente de las elevadas obligaciones éticas que tenemos para con ellos. Aún así, sólo gracias a la Dirección Nacional socialista el deseo, compartido por círculos muy amplios, de una mejora de las disposiciones jurídicas respecto a la protección de los animales, el deseo de la promulgación de una ley específica que reconozca el derecho que poseen los animales en cuanto tales a ser protegidos por sí mismos ha sido llevado a la práctica”. Citado por Ferry, L. *op.cit.* p.155.

⁴⁷⁹ A lo largo de la historia hemos asistido, y tristemente seguimos asistiendo, a la esclavización y al exterminio de seres humanos dependiendo si se les incluía en la categoría de animales domésticos o animales salvajes. Sobre este asunto ver Le Bras-Chopard, A. *El zoo de los filósofos*. Taurus. Madrid. 2003. pp. 261-298.

⁴⁸⁰ Velayos, C. *op.cit.* p.15.

conviertan en seres responsables de sus actos. Los animales no son instrumentos, sino seres vivos a los que debemos respetar, pero a pesar de ello, en ocasiones son medios para nosotros, como sucede en la alimentación, en el control de plagas y en otras circunstancias. Afirmaba Iván Karamazov que no torturaría a una niña aunque de ello dependiese la felicidad de toda la humanidad: las personas no podemos ser medios, sino fines en sí, y en esto reside la radical diferencia. Por ello es razonable hablar de consideración moral hacia los animales, pero no de derechos legales inalienables como sucede en el caso humano.

Resulta curioso que el renovado interés por los animales, que ejemplifica la preocupación por sus derechos, se produzca en un tiempo como el nuestro, en el que el animal ha desaparecido en gran medida de nuestro horizonte cotidiano, sustituido por la máquina en los tiempos de la mecanización del trabajo, la creciente urbanización, degradación de los hábitats silvestres, y la pérdida de contacto con la naturaleza en el creciente espacio virtual. Al mismo tiempo, hay que añadir que la valoración positiva del animal es sólo parcial, al conjugarse hoy en día el conservacionismo con la alarmante disminución de la biodiversidad salvaje (por la destrucción de hábitats debido, una vez más, a la creciente apropiación de recursos por parte del ser humano para su consumo, principalmente, en las sociedades opulentas).⁴⁸¹ También, en el ámbito doméstico se da una sobrevaloración casi humana de las mascotas, al tiempo que en la cría industrial se objetiva y cosifica a los animales de granja en unas condiciones de hacinamiento despiadadas.⁴⁸²

Llamo la atención sobre la cuestión de las mascotas para resaltar un curioso contraste entre la actitud de los cínicos de imitar a los animales, frente a la tendencia actual de “humanizar a las mascotas”. Mientras Diógenes y compañía promovían una imitación de lo animal en el sentido de satisfacer las necesidades naturales, evitando lo accesorio, hoy asistimos a la situación contraria viendo cómo crecientemente se colma de esos artículos superfluos a los animales de compañía. Ya no es el hombre quien imita al perro para ser más autárquico o más feliz, sino que es el hombre quien obliga a su perro a imitar su propio consumismo.

Hay esmerados cementerios para animales; misas, rezos y respuestas para animales, centros de escáner, sistema de seguridad social, guarderías, orfanatos, restaurantes, bancos de órganos, quinesioterapia, balneoterapia, homeopatía, psicoterapia y psicofármacos para animales... Diseñados para las mascotas hay collares de Hermès o Gucci, correas de Louis Vuitton, mantas de Burberrys, perfumes con los nombres de “Oh My Dog” y “Oh My Cat”, raquetas para la nieve, cascos,

⁴⁸¹ La AHPPN (HANPP, en inglés) es la apropiación humana de la producción primaria neta... La Producción Primaria Neta (PPN) es la cantidad de energía puesta a disposición de las demás especies vivas, los heterótrofos, por las productoras primarias, las plantas. Se mide en toneladas de biomasa seca, en toneladas de carbono o en unidades de energía. De esta PPN la humanidad utiliza alrededor del 40% en los ecosistemas terrestres. Mientras más elevado es el índice AHPPN, menos biomasa hay para la biodiversidad “silvestre”. Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. Icaria. Barcelona. 2006. p.61.

⁴⁸² La evolución en el modo de tratar a estos animales no hace sino confirmar y agravar la jerarquía tradicional entre las diferentes clases de animales domésticos: a la sobrevaloración del animal de compañía corresponden la ignorancia y la marginación de los animales de cría, que son más objetos que nunca en un mundo que asiste al fin de los campesinos. Le Bras-Chopard, A. *El zoo de los filósofos*. loc.cit. p.155.

*gorras, pelotas y frisbees, puesto que mucha gente practica deportes con sus gatos y perros concediéndoles el trato que se daría a un camarada.*⁴⁸³

Pese a que Diógenes es plenamente consciente de la animalidad del hombre, no reduce ni mucho menos la humanidad a esta condición, como tampoco humaniza a los animales. No tiene el menor reparo en desplumar vivo a un gallo para mostrarle a Platón la gran diferencia respecto al hombre. La imitación del modo de vida perruno trasciende la animalidad, para convertirse en un medio para una finalidad totalmente humana: la felicidad, perseguida mediante una planificación y selección racional de las propias necesidades. La consciencia de la diferencia humana, también está presente en Antístenes al reclamar que los derechos deben otorgarse por la pertenencia al género humano y no por criterios de procedencia según los cuales, como afirma con sorna, cabrían otros animales.

He querido contraponer, mediante los ejemplos de Antístenes y Diógenes, la actitud del cinismo antiguo (acusado en ocasiones de ser una corriente antihumanista), plenamente consciente de la diferencia humana, respecto a algunas corrientes ideológicas y pautas de consumo de nuestros días. Hemos visto que ciertas tendencias radicales como la Ecología Profunda, o algunas argumentaciones erróneas acerca de los derechos de los animales, pueden conducir, voluntaria o involuntariamente, a la segregación de ciertos grupos humanos. Visión que está en las antípodas de las intenciones del cinismo antiguo, que en su declaración de cosmopolitismo y en su voluntad de enseñar en el gimnasio y en las calles a los metecos y a los esclavos, amplió notablemente el ámbito de relevancia moral de su época, pero manteniéndolo en los límites de la especie humana. De Waal había advertido que toda sociabilidad, y toda moralidad tenía un carácter natural endógeno que luego podía ampliarse. Merced a su cosmopolitismo, los cínicos agrupan en un bloque endógeno a todo el género humano sin excepción, pero sin extender el círculo moral fuera de la especie humana, como puede colegirse de la queja de Antístenes comentada anteriormente.

No es en doctrinas como la Ecología Profunda donde hay que encontrar una vinculación contemporánea con el cinismo, ya que aunque la divisa cínica de “vivir conforme a la naturaleza” pueda apoyarse en ocasiones en el ejemplo animal, significa en última instancia “vivir conforme a la naturaleza humana”.

⁴⁸³ Verdú, V. *El estilo del mundo*. loc.cit. pp.100-101.

4.6. CONCLUSIÓN: “VIVIR CONFORME A LA NATURALEZA”.

Y no deja de ser paradójico que tantos siglos de ciencia nos hayan llevado a saber algo que cualquier bosquimano del Kalahari, cualquier aborígen australiano, o cualquiera de nuestros antepasados que pintaron los bisontes de Altamira conocía de sobra: que la Tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la Tierra.

Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez. *La especie elegida*.⁴⁸⁴

Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* afirmaba que cualquier hombre europeo culto de principios del siglo XX, al ser preguntado sobre lo que era un hombre, se encontraba con “tres círculos de ideas inconciliables entre sí”: el círculo de ideas judeocristiano, el de la Antigüedad clásica, y el de la ciencia posdarwiniana.

*De este modo, tenemos una antropología científico-natural, otra filosófica y otra teológica indiferentes entre sí, pero no tenemos una idea unitaria de hombre.*⁴⁸⁵

La antropología filosófica cínica se inserta, a la vez que la subvierte, en la tradición antropológica griega. La subvierte al enfatizar la pertenencia humana al mundo animal, poniendo como prueba irrefutable las funciones y las necesidades corporales. Sin embargo entronca con una cultura mayoritariamente monista que niega una diferencia esencial entre el animal y el hombre (también los animales tenían alma), al tiempo que subraya la diferencia de grado y la superioridad humana por la posesión de *logos* en todas las acepciones del término. Los cínicos no niegan nada de esto, pero sitúan el acento, como hemos dicho, en la animalidad corpórea del hombre. En su afán crítico se detienen menos a cantar las excelencias humanas que a burlarse de sus locuras y ambiciones, contraponiéndolas a la sencillez vital y a la fácil satisfacción de necesidades en los animales, que por esta eficiencia entre medios y fines se convertían en un modelo a imitar.

Mientras que para Aristóteles el hombre era un animal que constituía la excelencia de la naturaleza, y cuyo destino era la participación política en la sociedad, al marginado y marginal Diógenes le bastan las migajas del festín ateniense. Su participación cívica no es la del actor partícipe sino la del espectador de una sociedad grotesca. Pero, para entender la divisa cínica “vivir conforme a la naturaleza”, habría que matizar “conforme a la naturaleza humana” ya que el proyecto cínico para alcanzar la felicidad, pese a tener en ocasiones como modelo el comportamiento animal, utiliza como instrumento principal la razón, cualidad exclusivamente humana, al igual que la *parresía* y la *carcajada*. Los cínicos, pese a incidir en la animalidad humana, tampoco olvidan como Aristóteles, nuestra humanidad.

Otra de las grandes diferencias entre Aristóteles y Diógenes es que el Estagirita excluyó de la humanidad a algunos grupos humanos como las mujeres y los esclavos, mientras que el cínico, al declararse cosmopolita, proclamó la igualdad de todo el género humano, y la capacitación de todos: hombres y mujeres, libres y esclavos, griegos y bárbaros, para la práctica de la filosofía. Han tenido también que pasar muchos siglos para que la segregación racial y sexual haya dejado de aceptarse como

⁴⁸⁴ Arsuaga, J.L. y Martínez, I. *La especie elegida*. p.429.

⁴⁸⁵ Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba editorial. Barcelona. p.35.

algo normal, aunque se siga practicando. Aún en *El origen del hombre* de Darwin encontramos la referencia a diferentes razas humanas, pero hoy la ciencia constata que los humanos somos una especie sin razas, o dicho en lenguaje biológico, somos una especie monotípica (sin razas) y simpátrida (que comparte una patria común), ya que no parece posible un aislamiento geográfico de parte de la humanidad que impida la mezcla reproductiva entre poblaciones. Los individuos de diferente sexo de una especie pueden tener descendencia fértil, mientras que el criterio para catalogar razas dentro de una especie es que los individuos de una raza pertenezcan en acto a una especie determinada, pero potencialmente, por ejemplo por una situación de aislamiento, puedan llegar a formar otra especie diferente⁴⁸⁶. Sin embargo, en el caso humano, dentro de nuestra patria común (*sympatria*) no parece posible un aislamiento genético que pueda conducir que conduzca al surgimiento de otra especie ya que:

*En el seno de la sympatria en condiciones fisiológicas adecuadas, individuos sexualmente diferenciados de las más diversas comunidades pueden aparearse, y de facto, lo hacen con excelente resultado.*⁴⁸⁷

Así pues, las dos grandes novedades de la antropología cínica serían el énfasis en la animalidad humana, y la consideración de la unidad indisoluble del género humano que conduce al cosmopolitismo. El cinismo es una filosofía que propone un humanismo de pertenencia a la naturaleza, posición que contrasta con el humanismo de dominancia imperante en la civilización occidental; una de las causas principales de la crisis ecológica en la que nos hallamos inmersos, al situar al hombre en una posición sobrenatural que legitimaba su dominio.

Con la revolución darwiniana el ser humano abandona su ilusoria posición sobrenatural y regresa conscientemente al mundo de la ecología. El ser humano, en cuanto ser natural, depende de los recursos de la naturaleza y debe cuidar su uso y su consumo, así como su relación con el resto de especies. En última instancia, el humanismo de pertenencia requiere tanto de un conocimiento de sí mismo, como de los límites de los recursos físicos de la naturaleza. Y como seres naturales, mirarnos en otros seres que, aunque distintos, comparten esta condición natural, nos puede ayudar a comprender mejor lo que somos y a tomar conciencia de cuáles son nuestras necesidades y nuestros límites. Es así como el animal enseña al cínico sobre su pertenencia a lo natural y sobre la necesaria limitación de necesidades que requiere una vida libre.⁴⁸⁸

Si no hubiéramos conocido otra forma de vida animada que la nuestra, nos habría abrumado por completo el misterio de nuestra especie. Y esto habría hecho

⁴⁸⁶ *Insistimos en este punto crucial: no hay auténtica raza si no se da potencialmente una disparidad irreversible por lo que a la prole viable se refiere; tampoco se da raza si tal disparidad se da en acto, pues, entonces, meramente, la raza es ya otra especie. Pues bien: ya hemos señalado que las condiciones de lo que se da en llamar "mundo globalizado" hacen que la especie humana no pueda considerarse dividida en especies geográficamente localizadas; los humanos tenemos comunidad de patria.* Gómez Pin, V. *El hombre, un animal singular*. La esfera de los libros. Madrid. 2005. p.80.

⁴⁸⁷ Gómez Pin, V. *op.cit.* p.80.

⁴⁸⁸ La resolución de problemas humanos mediante la imitación de conductas animales no es un asunto baladí, y sigue siendo un recurso válido en nuestros días. Recientemente Jesús Fernández Morán ha publicado un libro titulado *Fauna S.A.* sobre cómo resolver problemas del ámbito empresarial recurriendo a ejemplos tomados del comportamiento animal. Ver Fernández Morán, J. *Fauna S.A. Soluciones animales a los problemas de la empresa*. Madrid. RBA. 2007.

*inmensamente más difícil entendernos también a nosotros mismos como individuos. Todo lo que nos encuadre en un contexto, que nos muestre como parte de un todo, nos es de gran ayuda.*⁴⁸⁹

En efecto, el hecho de comprender que somos animales nos ha servido para comprendernos mucho mejor: la etología y la paleoantropología han explicado muchos de los aspectos de nuestro comportamiento y de nuestro origen, y nos han enseñado que, como especie natural, somos dependientes ecológicamente de unos recursos naturales finitos que hay que explotar eficientemente, determinando, con la exclusividad racional de nuestra especie, cuáles son nuestras necesidades. Como afirma Edgar Morin *la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad.*⁴⁹⁰

Creo que es en este sentido en el que debemos recoger en nuestros días el legado de las ideas cínicas. La aceptación de nuestra animalidad y de nuestra dependencia respecto a los recursos de la biosfera es un pilar fundamental sin el cual cualquier comportamiento ecológico se antoja imposible. Como dijimos anteriormente, la divisa cínica de “vivir conforme a la naturaleza” no hay que tomarla como una regresión a lo animal, sino como una invitación a conocer y a vivir nuestra naturaleza humana, liberándola de ambiciones y artificios culturales superfluos que constituyan un obstáculo para la felicidad. En este sentido creo que hay una vinculación clara entre todas las escuelas helenísticas y la moderna ecología, porque para todas ellas la *eudaimonía* (felicidad, vida buena o vida floreciente) consistía en “vivir conforme a la naturaleza” (humana), del mismo modo que la “vida floreciente” para cualquier especie animal y vegetal es vivir en las condiciones que garanticen mejor su supervivencia y desarrollo propio.

*Cada especie tiene su propia forma de vida característica. Los organismos pueden “confirmar” o “manifestar” sus capacidades esenciales sólo dentro del contexto de la vida típica de su especie, y por ello se puede decir que florecen sólo cuando se dan las condiciones de vida propias de su especie. Para cada especie podemos distinguir entre condiciones de mera supervivencia orgánica –requerimientos nutricionales mínimos, protección de los predadores, etc.– y condiciones de florecimiento, viviendo la vida propia de la especie.*⁴⁹¹

Evidentemente, por nuestra complejidad social y cultural, somos la especie en la que es más difícil determinar cuales son las condiciones necesarias para el florecimiento de nuestra vida. Los cínicos, al carecer de derechos de ciudadanía y tener vetado el acceso a la participación política, en un contexto de desintegración de la democracia, se limitaron a señalar cuál era el camino hacia la *eudaimonía* en un sentido meramente individualista. Hoy debemos trascender ese individualismo e incluir en las condiciones necesarias para una vida humana floreciente una buena conservación de nuestro entorno natural y una mejora del social. Sin embargo, para ello podemos valernos de algunas herramientas de la filosofía cínica como un examen acerca de las necesidades humanas, la imitación de la naturaleza en nuestros procesos productivos, o una limitación consciente de nuestro consumo que sea respetuosa con los límites físicos de la biosfera. Formas todas ellas de “invalidar la moneda en curso” en nuestro tiempo, que permiten

⁴⁸⁹ Midgley, M. *The Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Methuen. London. 1980. p.207.

⁴⁹⁰ Morin, E. *El método (Vol.V.) La humanidad de la humanidad*. loc.cit. p.37.

⁴⁹¹ Salomone, M. Citada por Riechmann, J. *Todos los animales somos hermanos*. loc.cit. p.91.

trascender el individualismo del cinismo antiguo, y buscar una mejora del entorno natural, las condiciones sociales y la distribución de los bienes que nos acerque un poco más a una “vida floreciente” para el mayor número de personas posible.

5. QUINISMO MEDIOAMBIENTAL: “INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO”. (HACIA UNA ECONOMÍA ECOLÓGICA).

La supervivencia de la especie humana y el respeto a la naturaleza, como condición de posibilidad de tal supervivencia, exige que el sistema económico pase a ser un subsistema de valores, subordinado a los valores de la naturaleza y el hombre.

García Gómez-Heras, J. M^o. *El problema de una ética del “medio ambiente”*.⁴⁹²

5.1. LA IMPOSIBILIDAD DE UN CRECIMIENTO ECONÓMICO ILIMITADO.

Etimológicamente existe una gran afinidad entre los conceptos de economía y ecología, ambos proceden de la misma raíz griega: *oikós*, que significa casa, y que es el nombre con el que los estoicos designaban al cosmos, la patria común a todos, de acuerdo con el ideal cosmopolita heredado del cinismo. De tal modo que, economía (*oikós-nomos*) vendría a significar las “leyes de la casa”, mientras que ecología (*oikós-logos*) podría traducirse como el “estudio de la casa”.

En un mundo globalizado, como en el que vivimos, la metáfora de la Tierra, o de la biosfera, como la casa o el hogar común (no ya de todos los seres humanos, sino de todos los seres vivos) tiene una total vigencia. De modo que la pregunta que hay que plantearse es cómo dos conceptos inicialmente afines han pasado a convertirse hoy día en antagónicos; siendo las actuales prácticas económicas las principales causantes de una crisis ecológica que es, a su vez, una crisis de la civilización humana. Siguiendo con el juego etimológico no es un error afirmar que el divorcio entre economía y ecología proviene de la aplicación de unas normas (*nomos*) sobre un estudio (*logos*) equivocado del funcionamiento de la casa (*oikós*).

La raíz de tal dislate hay que buscarla en una noción de sistema económico que ha optado por olvidar los límites físicos de la Tierra. Los fisiócratas del siglo XVIII confiaban en las ideas, aún con vestigios alquimistas, de la facultad de crecimiento de la Tierra y de su capacidad de producir cada vez más riqueza, noción equivocada pero que aún basaba su metodología en el estudio de las propiedades de la Naturaleza. En el siglo XIX con los avances en el estudio geodésico se constató que la Tierra no aumentaba en tamaño, lo cual favoreció el surgimiento de voces contrarias al crecimiento demográfico y económico ilimitado, entre las que destacaron las de Malthus y Stuart Mill. A finales del siglo XIX y principios del XX son los economistas neoclásicos quienes vacían a la ciencia económica de su base material, considerando que en el ámbito económico sólo ha de tenerse en cuenta aquello que es valorable crematísticamente para el ser humano, y sustituyendo la capacidad limitada de los recursos naturales por la capacidad ilimitada del capital de producir más y más riqueza.

El problema estriba en que cada una de estas dos disciplinas razona sobre oikós diferentes, dando lugar a diálogos de sordos, cuando sus diferentes objetos de estudio no se precisan con claridad. Pues mientras la ecología –al igual que la economía de la naturaleza del siglo XVIII- razona sobre el conjunto de la biosfera y los recursos que

⁴⁹² En García Gómez-Heras, J. M^a. (Coordinador). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos. Madrid. 1997. p. 59.

*componen la Tierra, la economía suele razonar sobre el conjunto más restringido de objetos que son apropiables, valorables y productibles.*⁴⁹³

Del horizonte económico tendió a desaparecer todo aquello que no era cuantificable en términos monetarios o que resultaba inservible, eliminando así los efectos secundarios o externalidades de sus prácticas. Por poner un ejemplo, de la obtención de un recurso se valora su coste de extracción y su precio en el mercado, pero no su futura escasez o agotamiento; así como en el proceso de producción se obvia el coste de lo inservible, como residuos o contaminación, ignorándose la calidad del agua y del aire, ya que éstos no son bienes que vayan a comercializarse.

Basándose en estos supuestos, la ciencia económica siguió creyendo en el mito de la cornucopia, hasta que el galopante crecimiento demográfico del siglo XX y la ingente contaminación derivada de la, cada vez mayor, actividad industrial, volvieron a poner sobre el tapete la cuestión sobre los límites físicos de la biosfera. El problema caló en la opinión pública a través del informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento*, realizado por Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows y Jorgen Randers, y publicado en 1972. En él se postulaba que el objetivo del crecimiento económico ilimitado resultaba inviable por los límites físicos del planeta y la biosfera, y que una continuación en la persecución de tal objetivo conduciría inevitablemente al colapso de la civilización. Los malos augurios parecían confirmarse con la crisis energética de 1973, que derivó en un aumento del precio del petróleo, pero una vez superada esta crisis, con el hallazgo de nuevos yacimientos de combustibles fósiles, el tema de la escasez desapareció de la agenda política y se volvió a una economía del derroche basada en el crecimiento continuo del P.I.B., confiando en que la “omnipotente” tecnociencia acabaría resolviendo todas las dificultades.

Veinte años después, los mismos autores revisaron su informe y elaboraron uno nuevo bajo el título de *Más allá de los límites del crecimiento*, advirtiendo del agravamiento de la situación en esas dos décadas y de la perentoria necesidad de un cambio urgente, tanto en las prácticas económicas como en el estilo de vida consumista típicamente occidental. El informe se complementaba, además, con un modelo informático de dinámica de sistemas, el WORLD3, que simula y “predice” la situación del mundo en el siglo XXI en función de las diferentes respuestas que adopte el ser humano.

El origen del problema, según los autores del informe, es el mismo que causa el divorcio entre economía y ecología, es decir, el crecimiento de producción y consumo ilimitado en una biosfera limitada. El agravante de esta situación estriba en la naturaleza de este crecimiento, que es exponencial, y que supone que a una tasa fija de crecimiento anual, le corresponde cada vez un volumen absoluto cada vez mayor. El porcentaje de crecimiento no es sobre el volumen inicial, sino sobre el inmediatamente anterior, duplicándose las cifras en períodos cada vez más breves.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Naredo, J.M. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Siglo XXI. Madrid. 2006. p.10.

⁴⁹⁴ Así una tasa de crecimiento no acumulativo del 50% sobre un volumen de 100 alcanzaría en diez años el volumen de 600, es decir, un crecimiento absoluto del 500%; mientras que una tasa de crecimiento exponencial del 50% alcanzaría en 10 años un volumen de 5715'5, es decir, un incremento total del 5615'5 % (que en un crecimiento no exponencial tardaría en alcanzarse más de 109 años). Las cifras son más escandalosas según aumenta la variable tiempo.

La fuerza motriz de este proceso se manifiesta en el crecimiento exponencial de la población, la producción, el consumo, la contaminación y el capital industrial, factores que se retroalimentan unos a otros contribuyendo aún más al espectacular engorde del consumo de recursos. Así, a mayor población, mayor flujo de energía y materiales, y más vertidos y contaminación. Los límites a este proceso de crecimiento corresponden a las fuentes de recursos naturales, tanto renovables como no renovables, y a los sumideros de contaminación entre los que se encuentran la atmósfera, el agua y el suelo, con una capacidad limitada de absorción de contaminantes. La reproducción de las cifras en un proceso de crecimiento exponencial es lo que provoca que el tiempo de reacción apremie cada vez más para la solución del problema, y ésta es la principal llamada de atención de los autores del informe, visto el tiempo perdido en los veinte años anteriores.⁴⁹⁵

El programa de simulación WORLD3 anticipa las líneas que marcarán el futuro del planeta teniendo en cuenta varios límites sobre los que actuaría el crecimiento demográfico, económico y residual: la cantidad de tierra cultivable, el rendimiento por unidad de tierra, los recursos no renovables y la capacidad atmosférica de absorción de contaminación. Los acontecimientos futuros, durante el siglo XXI, quedarían esbozados en cuatro posibles escenarios, cada uno de los cuales es dependiente de nuestra velocidad y capacidad de reacción. Las cuatro opciones posibles son las siguientes:

- Crecimiento continuo: Esta situación se produciría en el caso de que los límites físicos estuviesen lejanos, como ocurría en el siglo XIX y principios del XX, o si los límites pudieran crecer exponencialmente de igual modo que la población, el consumo y la producción de residuos. Tal situación es imposible, pero es a la que sigue aspirando la economía convencional.
- Crecimiento sigmoideo: Tiene lugar si la economía responde con premura a la señal de proximidad de los límites físicos. En el caso de que se produjese esta autolimitación demográfica y económica podríamos estabilizarnos en un umbral cercano a los límites físicos sin llegar a sobrepasarlos.
- Sobrepasamiento y oscilación: Llegaríamos a este punto en el caso de que las respuestas de autolimitación ante la cercanía de los límites se demorasen. La superación de los límites llevaría a una autocorrección forzosa del sistema, por ejemplo mediante una fuerte mortandad por hambrunas que corregiría el exceso demográfico, hasta situar el consumo otra vez por debajo de los límites físicos. Esta oscilación por encima o por debajo de los límites podría repetirse en varias ocasiones.
- Sobrepasamiento y colapso: Se alcanzaría esta situación en el caso de que se retrasasen demasiado las respuestas de autorregulación o se superasen los límites físicos de modo irreversible. En este caso no se producirían fluctuaciones periódicas entre población, recursos y actividad económica, como en el modelo anterior, sino una caída en picado de todos los factores.

⁴⁹⁵ Un conocido problema infantil francés sobre el crecimiento exponencial ilustra a la perfección la necesidad de una reacción urgente: *Suponga que es el propietario de un estanque en el que crece un nenúfar. La planta duplica su tamaño cada día. Si se permitiera a la planta crecer sin limitaciones, cubriría el estanque en el plazo de 30 días, ahogando a cualquier otra forma de vida en el agua. Durante un largo plazo de tiempo la planta parece pequeña, por lo que uno no se preocupa por ella hasta que cubre la mitad del estanque. ¿Qué día ocurrirá eso?. El vigesimonoveno. Lo cual le deja un solo día para salvar su estanque.* Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. *Más allá de los límites del crecimiento.* El País Aguilar. Madrid. 1992. p. 47.

Descartada la opción, por inviable, del crecimiento continuo en la que la economía convencional se empecina, sólo podemos aspirar a un crecimiento sigmoideo que se establezca cerca de los límites físicos del planeta. La situación de sobrepasamiento y oscilación sería demasiado costosa, ya que acarrearía la pérdida de millones de vidas humanas, y el sobrepasamiento y colapso podría llevar a la quiebra de la civilización humana tal y como la conocemos. ¿Cómo evitar pues esta catástrofe?.

Según los autores del informe tenemos tres formas de afrontar el problema: la primera es negar o disfrazar los síntomas de la crisis, tal como ha sucedido en las dos décadas previas al segundo informe y en los quince años posteriores a su publicación (una forma de enmascaramiento de la situación sería, por ejemplo, verter residuos en territorio ajeno).⁴⁹⁶ La segunda forma de respuesta es encomendarse al progreso tecnológico y aliviar la presión ecológica mejorando la eficiencia. Mientras que la tercera respuesta consiste en cambiar las estructuras del sistema en una transformación no sólo económica, sino también moral, que entronca directamente las recomendaciones del Club de Roma con la divisa cínica de “invalidar la moneda en curso”.

*La tercera forma de respuesta es dar un paso atrás y reconocer que el sistema socioeconómico humano, tal y como está estructurado en la actualidad, no es gestionable, ha sobrepasado sus límites y se dirige hacia el colapso, y, consecuentemente, cambiar las estructuras del sistema... Con el tiempo, un sistema con una nueva estructura de información puede transformarse social y físicamente. Puede desarrollar nuevas instituciones, nuevas reglas, nuevos edificios, gente adiestrada para nuevas funciones. Esa transformación puede ser natural, gradual y pacífica.*⁴⁹⁷

Necesitamos una combinación de la segunda y la tercera opción para resolver el problema, ya que la mejora tecnológica únicamente puede paliarlo, pero no solucionarlo. Esta es la conclusión a la que llegaron Ernst Ulrich von Weizsäcker, Amory B. Lovins y L. Hunter Lovins, quienes en 1997 elaboraron un nuevo informe al Club de Roma que, bajo el título de *Factor 4*, proponía una revolución en la eficiencia tecnológica. El *Factor 4* responde a la idea de duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales, o bien mejorar la eficiencia para utilizar la cuarta parte de los recursos o de la energía que utilizamos actualmente en numerosas actividades de nuestra vida cotidiana. El informe recoge cincuenta ejemplos de una mejora cuadruplicada de la eficiencia (veinte en el ámbito de la productividad energética, otros veinte en el de la productividad de los materiales, y diez en el de la productividad en los transportes) que abarcan los más diversos campos: ahorro de combustible, calentamiento y refrigeración de viviendas, mejora energética en los electrodomésticos, dietética, consumo de productos locales para evitar largos transportes de mercancías, ingeniosos sistemas de urbanismo que fomentan el transporte público, etc. Sin embargo, sus autores consideran que esta reducción del consumo de materiales y de energía en tres cuartas partes, merced a una mejora de la eficiencia tecnológica, no es suficiente para solucionar el problema medioambiental de continuar la tendencia hacia el continuo crecimiento económico y demográfico.

Si partimos de la base de que el crecimiento del consumo mundial per cápita es de tan sólo un 1'5% anual (¡desde hace años el crecimiento anual de China es de un

⁴⁹⁶ Ver capítulo 6.4.

⁴⁹⁷ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. *op.cit.* p.230.

8% e incluso superior!), dicho consumo se habrá duplicado en el año 2050. Si entonces 10.000 millones de personas habitan la Tierra, el resultado será una cuadruplicación del consumo correspondiente al año 1995. En otras palabras: los beneficios de toda revolución del factor 4 –si esta se produjera en el período en cuestión- acabarían sumidos por esta doble dinámica del crecimiento demográfico, por un lado, y un crecimiento modesto del consumo, por otro. No quedaría, por tanto, nada para aliviar al medio ambiente.⁴⁹⁸

La revolución en la eficiencia (necesaria, pero no suficiente) es preciso complementarla con otra que, a través de un cambio en nuestros valores, haga variar nuestros hábitos de consumo para poder revertir la grave crisis en la que estamos inmersos. Los autores de *Más allá de los límites del crecimiento* hablan de una tercera gran revolución en la historia de la humanidad (tras la neolítica y la industrial), que permita al ser humano seguir siendo dueño de su futuro y poder seguir habitando su planeta natal. Para explicar cuales son los factores que inciden en el impacto ambiental recurren a una conocida fórmula:

$$\text{Impacto} = \text{Población} \times \text{Afluencia} \times \text{Tecnología.}$$

Por afluencia se entiende el *stock* o número de materiales por persona. La reducción del impacto implica la disminución de uno o varios de los factores sin que aumente el resto. El primer paso para la reducción del impacto es la estabilización de la población mundial, a esto hay que añadir una aplicación tecnológica más eficiente como propone el factor 4, pero, además, es imprescindible un cambio de orientación en nuestros hábitos de consumo para reducir el *stock* de materiales por persona. Este cambio de orientación en nuestros valores y en nuestras preferencias es lo que desde el Club de Roma se denomina “revolución sostenible”.

*Duplicar la vida útil de cualquier producto reduce a la mitad el consumo de energía, la generación de desechos y la contaminación, y el agotamiento último de todos los materiales utilizados en su fabricación.*⁴⁹⁹

En este ejercicio fueron maestros los cínicos, utilizando sólo un manto a lo largo de todo el año que doblaban o desdoblaban según las exigencias climatológicas. Desde luego que para la preservación del medio no hace falta practicar la extrema austeridad cínica, pero “la revolución sostenible” que se recomienda desde el Club de Roma consiste en remar en esa dirección. Se trata de revisar nuestros valores y verdaderas necesidades, tanto en un sentido material como en un sentido moral, ambivalencia que recogía el cinismo antiguo en su divisa de “invalidar la moneda en curso”. Por desgracia, el cinismo político contemporáneo se empeña en seguir acuñando la misma moneda, persiguiendo un imposible crecimiento económico ilimitado que, de seguir perpetuándose, acabará chocando con los límites del planeta. En palabras de un antiguo canciller de la República Federal de Alemania:

Nadie debería dejarse contagiar por los científicos del Club de Roma que nos dicen que deberíamos retornar a la vida sencilla. A eso no estamos dispuestos y no es aquello para lo que trabajamos. Diógenes pudo vivir en el tonel y estaba satisfecho con

⁴⁹⁸ Von Weizsäcker, E.U., Lovins, A.B., Lovins, L.H. *Factor 4*. Ed. Círculo de Lectores. Barcelona. pp.349-350.

⁴⁹⁹ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. *op.cit.* p.116.

*ello. Pero él era un filósofo y la mayoría de nosotros no lo somos. (El canciller alemán federal Helmut Schmidt en el año 1976; aquí habla como cínico para prevenir contra los quínicos.)*⁵⁰⁰

Al desdén de este político por la ciencia hay que añadir que quizá olvidase, o seguramente ignorase, que desde la perspectiva de la filosofía cínica, y en general de todas las escuelas helenísticas, todos somos filósofos o podemos serlo, y por tanto todos podemos decidir acerca de nuestras vidas. Pero pese a ser la cabeza visible de un país democrático, él no trabaja para que la gente pueda pensar y decidir por sí misma. Como afirma Ricardo Díez Hochleitner, presidente honorífico del Club de Roma:

*El desarrollo sostenible sólo se logrará a condición de un cambio radical en la gestión, producción y utilización de los recursos disponibles y, sobre todo, como resultado de modificar los hábitos consumistas desordenados, reconociendo que los parámetros del estilo de vida actualmente más extendidos son insostenibles en un próximo futuro y no corresponden a los de la calidad de vida que merece ser propugnada.*⁵⁰¹

Una vez constatado que la principal causa de separación entre ecología y economía es la persecución de un crecimiento económico ilimitado que ignora los límites físicos del planeta, queda por investigar cómo podemos corregir las desviaciones del funcionamiento económico convencional observando e imitando la gestión de recursos que la propia Naturaleza lleva efectuando durante más de 3.500 millones de años, sin haber quebrado nunca.

⁵⁰⁰ Sloterdijk, P. *op.cit.* p. 770. Nota. 52.

⁵⁰¹ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. *op.cit.* p.10.

5.2. BIOMÍMESIS: HACIA UN METABOLISMO ECONÓMICO “CONFORME A LA NATURALEZA”.

Podría decirse incluso que el capitalismo es la antítesis metafórica de los procesos naturales de la vida: en él priman la exclusión, el despilfarro, la desregulación y las hoy llamadas “deslocalizaciones”, así como los flujos especulativos ajenos a la producción real de bienes y servicios; mientras que en la biosfera operan circuitos incluyentes de todos los miembros de la red, los cuales están apegados al terreno, ligados a la satisfacción de las necesidades básicas y al reciclado constante de materia y energía.

Luciano Espinosa Rubio. *La vida global (En la Eco-bio-tecno-noos-fera)*.⁵⁰²

Coetánea a *Los límites del crecimiento* es la obra *La ley de la entropía y el proceso económico* del economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen, que supone un hito fundacional en lo que ha venido a llamarse bioeconomía o, más recientemente, economía ecológica. La principal novedad de su enfoque consiste en considerar la economía como una rama de la evolución biológica, con lo cual la separación entre ecología y economía no sería tal, ya que ésta estaría incluida en aquella. Georgescu-Roegen aplica las leyes de la termodinámica al análisis del metabolismo de la economía industrial para concluir que ésta actúa de manera tremendamente ineficiente, al acelerar en grado sumo el impacto antrópico en todo proceso natural. Como es sabido, la segunda ley de la termodinámica, esbozada en 1824 por el ingeniero francés Sadi Carnot, afirma que pese a que la cantidad total de energía permanece inalterable, ni se crea ni se destruye (primera ley), su calidad se degrada constantemente disminuyendo las posibilidades para su aprovechamiento (segunda ley). En todo metabolismo económico y natural la eficiencia no puede ser completa, es decir, la ratio entre trabajo producido y energía consumida es siempre inferior a uno. Todo proceso económico, pues, toma baja entropía (energía utilizable) del ambiente exterior y la devuelve en forma de alta entropía (energía no utilizable).

Pero esta inevitable pérdida de calidad energética, inherente a todo proceso biológico y económico, se ve acentuado en la moderna sociedad industrial por dos razones: en primer lugar en los procesos biológicos se cierran los ciclos de forma que los residuos pueden ser utilizados nuevamente como recursos (piénsese en los excrementos que sirven como abono para los suelos o como alimento para microorganismos), mientras que esto sucede en menor medida (únicamente mediante el reciclaje) en los procesos industriales. Por otra parte, los procesos biológicos generan entropía a través de una fuente de energía abundante como la energía solar, mientras que el metabolismo industrial lo hace a través de fuentes energéticas mucho más escasas como los recursos minerales del subsuelo.

*De esta manera se está provocando que la existencia biológica del hombre dependa crecientemente en el futuro de la más escasa de las dos fuentes de baja entropía.*⁵⁰³

⁵⁰² En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol.40. 2007. p.66.

⁵⁰³ Georgescu-Roegen, N. *Ensayos bioeconómicos. Antología*. Edición de Óscar Carpintero. Los libros de la Catarata. Madrid. 2007. p.49.

Es así como el ser humano (desatendiendo el consejo del antiguo cinismo de tener siempre presente su naturaleza biológica) mediante su desarrollo industrial, basado en la explotación las fuentes minerales del subsuelo, está ignorando sus límites físicos. Georgescu-Roegen incide en la condición natural del ser humano, pero igualmente presta atención a su peculiar desarrollo evolutivo basado en la técnica, recuperando la distinción del biólogo Alfred Lotka⁵⁰⁴ entre órganos endosomáticos (aquellos que forman parte del cuerpo del individuo y le acompañan a lo largo de su existencia) y órganos exosomáticos (herramientas y artefactos creados por el hombre). La peculiaridad humana reside, precisamente, en la creación de estos órganos exosomáticos que, a medida que han ido creciendo en complejidad, se han fabricado desde la Revolución Industrial con la fuente más escasa de materiales y de energía de baja entropía: los recursos no renovables del subsuelo. Esta es la principal causa de escasez energética y sobre todo de materiales,⁵⁰⁵ ya que toda opulencia creada para unos pocos en el presente es a costa de una carestía para todos en el futuro. Pero también es la fuente principal de desigualdades y conflictos sociales presentes en lucha por los escasos bienes exosomáticos. Es aquí donde la reflexión bioeconómica de Georgescu-Roegen encaja con la recomendación del cinismo de reducir el consumo superfluo, con el añadido de que mientras para los cínicos la reducción del consumo debía efectuarse en aras a una mayor autonomía y felicidad personal, en el caso del pensador rumano se trata de apaciguar la inevitable lucha por estos bienes, con el fin de alcanzar un orden social más justo y compatible con la conservación de la vida humana a largo plazo en el planeta.

*Una vez extendidos los poderes biológicos por medio de los artefactos industriales, el hombre se hizo, ipso facto, no sólo dependiente de una fuente muy escasa de mantenimiento de la vida, sino que también se hizo adicto a los lujos industriales. Es como si la especie humana pareciera decidida a llevar una vida corta pero extravagante. ¡Dejemos que las especies menos ambiciosas lleven una larga y aburrida existencia!*⁵⁰⁶

Georgescu-Roegen descarta la solución de la mejora de la eficiencia como panacea para revertir esta situación, aún admitiendo la enorme utilidad de las mejoras en este campo ya que, al igual que el flujo de materiales, la eficiencia tiene también un límite: el marcado por la segunda ley de la termodinámica. De tal manera que, la “invalidación del actual sistema productivo”, que trata de violar o de ignorar soberbiamente las leyes de la naturaleza, agotando el patrimonio natural y segregando a las poblaciones humanas en función de sus posesiones exosomáticas, pasa por un cambio radical de valores, tal y como sucedía en el cinismo antiguo. Para ello Georgescu-Roegen propone un mínimo programa bioeconómico con siete medidas⁵⁰⁷: acabar completamente con la producción de todos los instrumentos de guerra; conseguir estabilizar la población en los niveles en los que pueda ser alimentada sólo mediante agricultura orgánica; ayudar al desarrollo de los países pobres mediante la renuncia del

⁵⁰⁴ En su obra *Elements of Physical Biology*. (1925)

⁵⁰⁵ La escasez de materiales es mucho más acuciante que la de energía, según la formulación de la llamada “cuarta ley de la termodinámica” De Georgescu-Roegen referida a la materia. La causa de ello es que la biosfera es un sistema cerrado, es decir que cambia energía con el exterior, pero no materia. A la par la materia es también degradable entrópicamente, es decir, no es posible un reciclaje completo o totalmente eficiente de la materia. Al respecto consúltese: Carpintero, O. *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Madrid. Montesinos. 2006. pp.148-170.

⁵⁰⁶ Georgescu-Roegen, N. *op.cit.*p.51.

⁵⁰⁷ Ver Georgescu-Roegen, N. *op.cit.* pp.81-85.

modo de vida extravagante de las sociedades opulentas; ahorrar energía y materiales en espera del desarrollo de nuevas tecnologías limpias; eliminar las ansias por lo más grande y lo más abundante, curarnos de la enfermedad de la moda; y del síndrome de del círculo vicioso que nos conduce a mejorar la eficiencia simplemente para tener mayor tiempo para mejorar la eficiencia sin reducir el consumo (lo que él llama síndrome de la maquinilla de afeitar). Pese a lo utópico de alguna de estas medidas hay que resaltar la enorme utilidad de otras y su conexión con el cinismo antiguo, en especial en lo referente al ahorro de materiales y de energía, y al desdén hacia la moda que es calificada, tal y como lo haría un cínico antiguo, como una “enfermedad de la mente”.

*Deberíamos curarnos a nosotros mismos de la influencia de la moda, esa enfermedad de la mente, tal y como la estigmatizó el Abad Fernando Galiani, el famoso economista del siglo XVIII. Como ya señaló ingeniosamente Oscar Wilde, la moda debe ser una cosa fea si la gente busca cambiarla cada primavera y cada otoño. Ahora hay incluso hasta moda para perros. Aparte de su vacuidad, la moda es probablemente el mayor despilfarro energético en los países desarrollados, e incluso en los no tan desarrollados. Si la gente se curara a sí misma del deseo de cambiar de estilo de ropa cada estación, de automóvil cada año y el mobiliario de sus casas también cada dos años, los fabricantes tendrían que tener en cuenta las consecuencias y sustituir la obsolescencia planificada por la durabilidad y la reparabilidad.*⁵⁰⁸

Enlazando con la consideración central de Georgescu-Roegen de incluir los procesos económicos como parte del más amplio sistema ecológico, en el año 2006 Jorge Riechmann publicaba un ensayo titulado *Biomímesis*, en el que proponía como solución para solventar el divorcio entre ecología y economía que ésta imitase algunos modos del funcionamiento productivo de la naturaleza. Riechmann afirma que nuestra civilización adolece de cinco grandes problemas de los cuales derivan la crisis ecológica y social.⁵⁰⁹

El primero de ellos es un *problema de escala*, resultado de la tremenda explosión demográfica y de un incremento del consumo que han saturado el espacio ecológico. Para responder a esta cuestión Riechmann propone una “*gestión generalizada de la demanda*”.

El segundo es un *problema de diseño*, según el cual nuestra tecnosfera está mal diseñada y enfrentada con la biosfera, por lo que sería necesario que la producción económica y tecnológica imitasen los procesos productivos naturales. En esta imitación consistiría la *biomímesis*, que es definida, en consonancia con el pensamiento de Georgescu-Roegen, como *una estrategia de reinserción de los sistemas humanos dentro de los sistemas naturales, una búsqueda de coherencia entre sistemas humanos y ecosistemas*.⁵¹⁰

El tercero es un *problema de eficiencia* tecnológica que habría que paliar, tal y como proponen los autores del informe *Factor 4*, según el principio de *ecoeficiencia*.

⁵⁰⁸ Georgescu-Roegen, N. *op.cit.* p.83.

⁵⁰⁹ Ver Riechmann, J. *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Los libros de la catarata. Madrid. pp.42-43.

⁵¹⁰ Riechmann, J. *Biomímesis*. p.194.

El cuarto sería un *problema fáustico* derivado del creciente descontrol tecnocientífico, vaciado de cualquier contenido moral, y cuya única máxima es convertir en realidad todo lo tecnológicamente posible. Habría que dotar a la actividad tecnocientífica de valores que precediesen a la acción, mediante un principio de *precaución*.

El quinto problema sería la *creciente desigualdad social* que conduce a millones de personas al hambre y a la pobreza, y que exige un reparto más equitativo de los recursos para la consecución un mundo más igualitario.

Vamos a centrarnos en el segundo problema, el de diseño, para ver cómo podríamos acomodar la actividad económica a un funcionamiento “conforme a la naturaleza”. Pero, antes de nada, es necesario precisar dos cuestiones que sirven tanto para relacionar como para diferenciar la propuesta de imitación de la naturaleza que propone Riechmann, respecto a la efectuada por el cinismo griego. En primer lugar, el cinismo proponía una conducta de imitación de lo animal⁵¹¹ para así preocuparnos de satisfacer únicamente nuestras necesidades naturales, de fácil cumplimiento. Sin embargo, Riechmann no propone la imitación de ninguna especie ni de ningún grupo concreto de la naturaleza, como el reino animal, sino que su propósito es el de imitar el metabolismo de los ecosistemas para aplicarlo al funcionamiento de nuestra economía. En segundo lugar, los cínicos trataban de imitar a la naturaleza porque la consideraban una entidad de la cual era posible extraer normas morales, para Riechmann este razonamiento no es válido, y podría desembocar en la “falacia naturalista”. La propuesta de *Biomímesis* respondería únicamente a que los procesos de gestión de recursos naturales funcionan bien y lo llevan haciendo durante miles de millones de años:

*Se trata de imitar a la naturaleza no porque sea una “maestra moral”, sino porque funciona. La biosfera es un “sistema de ecosistemas” perfectamente ajustado después de varios miles de millones de años de rodaje, autorreparación, reajuste darwiniano continuo y adaptación mutua (coevolución) de todas las piezas de todos los complejíssimos mecanismos... No es que lo natural supere moral o metafísicamente a lo artificial: es que lleva más tiempo de rodaje.*⁵¹²

El primer desajuste entre biosfera y tecnosfera estriba en la dirección de flujos de materiales: mientras la biosfera se rige por procesos cíclicos, la sociedad industrial lo hace en procesos lineales, en los que gran parte de la producción, una vez utilizada, se convierte en residuos que muchas veces no vuelven a formar parte del proceso productivo. Por el contrario, las sociedades agrarias tradicionales sí que solían cerrar los ciclos, utilizándose los desperdicios agrícolas como alimento para el ganado o los excrementos de los animales como abono para mejorar la fertilidad agraria. De hecho, la palabra “reciclar”, tan cacareada en nuestros días, consiste precisamente en eso, en volver a situar los residuos y los desechos en el proceso o en el ciclo productivo.

Por otra parte, el modelo económico imperante a partir de la Revolución Industrial supuso el paso de una economía de base orgánica, cuya principal fuente energética era la energía solar (inagotable en términos humanos), a una economía de

⁵¹¹ La biomímesis como imitación de lo animal también ha sido aplicada en ámbitos como la robótica en su intento de perfeccionar el funcionamiento de artefactos imitando a seres naturales como los insectos.

⁵¹² Riechmann, J. *Biomímesis*.loc.cit. p.215.

base mineral cuya principal fuente de energía era la extracción de los limitados y no renovables recursos del subsuelo.

De forma metafórica, podemos describir la Revolución Industrial como un proceso mediante el cual las sociedades se alejan del sol para hundirse en el subsuelo: un titánico fototropismo negativo. Dicho sea de paso, esta metáfora nos pone sobre la pista del tipo de reconstrucción de las sociedades industriales que sería necesaria para hacer frente a la crisis ecológica. Si invertimos la imagen, la recomendación sería: salir del subsuelo para volver a habitar la superficie terrestre, bañados por la luz solar.⁵¹³

En esta invalidación de los modos de producción vigentes debemos actuar como Diógenes con el candil encendido a plena luz del día. Hay que emerger a la superficie terrestre y, con la linterna del casco de minero, mirar hacia el sol para encontrar en él una fuente energética inagotable. El modelo para una producción biomimética ha de ser la fotosíntesis, caracterizada por la utilización del sol como fuente energética, por el cierre de los ciclos de materiales, que no deja lugar a residuos inservibles, y por un transporte vertical de energía y de materiales frente al transporte horizontal de larga distancia característico de las sociedades industriales y postindustriales, algo que constituye una auténtica rareza en el mundo natural.

La naturaleza, “la única empresa que nunca ha quebrado en unos cuatro mil millones de años” según el biólogo Frederic Vester, nos proporciona el modelo para una economía sustentable y de alta productividad. Los ecosistemas naturales funcionan a base de ciclos cerrados de materia, movidos por la energía del sol: ésta es su característica fundamental, si los contemplamos con “mirada económica”. Se trata de una “economía” cíclica, totalmente renovable y autorreproductiva, sin residuos, y cuya fuente de energía es inagotable en términos humanos: la energía solar en sus diversas manifestaciones (que incluye, por ejemplo el viento y las olas). En esta economía cíclica natural cada residuo de un proceso se convierte en materia prima de otro: los ciclos se cierran.⁵¹⁴

Riechmann apuesta por seis principios para la reconstrucción ecológica de la economía:

1. *Estado estacionario en términos biofísicos.*
2. *Vivir del sol como fuente energética.*
3. *Cerrar los ciclos de materiales.*
4. *No transportar demasiado lejos los materiales.*
5. *Evitar los xenobióticos como COP (contaminantes orgánicos persistentes), OMG (organismos transgénicos)...*
6. *Respetar la diversidad.⁵¹⁵*

Añade, además, que la estabilización del consumo y, sobre todo, la utilización de la energía solar contribuirían de forma decisiva a la paz mundial, ya que evitarían conflictos bélicos relacionados por el dominio de recursos no renovables como el

⁵¹³ Riechmann, J. *Biomímesis*. p.74.

⁵¹⁴ Riechmann, J. *op.cit.* p.196.

⁵¹⁵ Riechmann, J. *op.cit.* p.233.

petróleo y el gas. Conflictos constatables en los últimos años en la guerra de Irak, y en las recientes pretensiones de dominio de varias naciones sobre el Polo Norte.

Pero la biomímesis, aunque necesaria, no es suficiente para construir una sociedad ecológicamente sostenible, ya que únicamente soluciona el problema de diseño de nuestra tecnosfera. La solución biomimética debe ir acompañada de un aumento de la eficiencia tecnológica y de una gestión generalizada de la demanda, que mediante un cambio de valores, y una intervención pública que premie el consumo responsable haga variar nuestros patrones de conducta.

En el apartado anterior vimos que la solución de la ecoeficiencia era considerada también insuficiente por sí sola incluso para sus principales defensores, los autores del *Factor 4*. Observamos cómo las actuales tendencias de crecimiento demográfico y de consumo *per cápita* acabarían abortando en tan sólo unas décadas los progresos de la cuadruplicación de la eficiencia. Además, a diferencia de una transformación radical en la producción económica (totalmente incompatible con el modelo capitalista actual), la solución de la eficiencia puede ser utilizada como panacea por el capitalismo, ejerciendo de coartada para vender su “falsa conciencia verde” y dejar intactos tanto el modo de producción actual, como los valores y estilos de vida que alimentan un crecimiento continuo del consumo⁵¹⁶. Por lo tanto, el pilar fundamental sobre el que debe asentarse una transformación que conduzca a una civilización verdaderamente ecológica es la resolución del problema de escala y de la saturación del espacio ecológico, mediante una “gestión generalizada de la demanda” que favorezca el tránsito hacia modelos de consumo y estilos de vida más respetuosos con la naturaleza.

La gestión generalizada de la demanda puede efectuarse, por ejemplo, extendiendo, desde la intervención pública del Estado, algunos sistemas de bonificación sobre el ahorro que ya han empezado a utilizarse en relación con el consumo de energía y de agua. De este modo entrarían en el mercado no sólo entidades “positivas”, sino también entidades “negativas” medidas en unidades de ahorro. Podríamos hablar así de la comercialización en el mercado de negavatios, negalitros, o negakilómetros (es decir vatios, litros o kilómetros ahorrados). Esta sería una propuesta auspiciada por los autores del *Factor 4*, que la complementan con la necesidad de una Reforma Fiscal Ecológica, que consistiría en traspasar la carga de impuestos desde algo considerado positivo socialmente como el trabajo hacia el consumo de energía, materias primas y transporte.⁵¹⁷ Según esta idea habría que corregir, además, artificialmente los precios de los productos, para que realmente reflejasen su coste ecológico, evitando así subidas repentinas en los precios ante una situación de escasez, e incentivando una “mochila ecológica” más ligera en la producción.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Ver capítulo 6.2.

⁵¹⁷ Sin embargo esta propuesta presenta también algunos inconvenientes, ya que un trasvase fiscal desde el trabajo hacia el consumo energético podría beneficiar comparativamente a las rentas más altas en perjuicio de las más modestas.

⁵¹⁸ Los autores del *Factor 4* postulan que los precios de las materias primas, para reflejar realmente su coste ecológico, habrían de incrementarse en un 5% durante 20 ó 40 años. Sin embargo esto no supondría una merma en el poder adquisitivo del ciudadano de a pie si hacemos caso al siguiente razonamiento: *Supongamos que los aumentos anuales de eficiencia sólo ascienden a un 3%; en tal caso, los costes de los recursos subirían 5 menos 3, es decir un 2%. Para una familia que gasta en energía una media del 5% de sus ingresos disponibles, el encarecimiento equivaldría a 5% por 2%, o sea, a un 0'1% de su presupuesto anual. Al mismo tiempo, otras partes de la cesta de sus productos resultarían más baratas, sobre todo el mantenimiento y otros servicios individuales (porque disminuiría la carga fiscal de las*

Pero si la ecoeficiencia era compatible con el capitalismo, la biomimesis y la gestión generalizada de la demanda no lo son: para su logro es necesaria la intervención pública en economía y por ello Riechmann aboga por un sistema político ecosocialista que favorezca el “valor de uso” sobre el “valor de cambio”.

*Cabe apuntar que construir un modo de producción ecosocialista implicaría pasar de la actividad económica entendida como producción y consumo de bienes y servicios en un contexto de expansión mercantil, a la actividad económica entendida como la satisfacción de las necesidades humanas con el mínimo de trabajo social necesario y en un marco de sustentabilidad ecológica.*⁵¹⁹

Un programa ecosocialista sustituiría como objetivo principal el crecimiento económico del P.I.B. por la satisfacción de las necesidades humanas, la creación de un marco institucional que facilitase el cambio y la adaptación para crear una sociedad ecológicamente viable, y un reforzamiento la democracia para construir una sociabilidad plena.

*Estamos hablando entonces en términos de revolución –transformación radical de las formas de producción y de consumo, y revolución cultural en el ámbito de los valores y los deseos.*⁵²⁰

El punto de partida para este proyecto revolucionario ha de ser la indagación acerca de cuáles son las necesidades humanas, en primer lugar para que el programa político ecosocialista las satisfaga, y en segundo lugar para que la población desarrolle un sentido de autocontención que frene el derroche de recursos y el consumismo desaforado. Para ello es necesario redefinir nuestra consideración acerca de lo que es calidad de vida, sustituyendo, como diría Erich Fromm, una ética del tener por una ética del ser, y definir la “vida buena” en términos cualitativos y no meramente en una burda cuantificación que equipara “más” a “mejor”. Para ello, Riechmann recomienda recuperar algunas nociones de la Antigüedad sobre la “vida buena”, es decir, sobre la *eudaimonía*, que se convirtió, como vimos en la primera parte de este trabajo⁵²¹, en la cuestión central de las escuelas éticas helenísticas.

*Si la sostenibilidad ecológica exige cambios de comportamiento, y una relación modificada con el mundo de las mercancías, entonces tendremos que enlazar de alguna forma con las reflexiones que desde la Antigüedad giran en torno a la cuestión de la vida buena. Sostenibilidad y desarrollo sostenible desembocan en la pregunta por un adecuado arte de vivir.*⁵²²

El modelo antiguo de “buena vida” que Riechmann prefiere es el de Epicuro por su reflexión sobre las necesidades y deseos humanos, su autocontención y hedonismo frugal que representan una buena gestión de la demanda en lugar de un incremento de la oferta. Yo he preferido la opción cínica, por su mayor presencia en la vida pública

empresas de servicios), de tal modo que el nivel de vida de la familia mejoraría. Von Weizsacker, E.U., Lovins, A.M., Hunter Lovins, L. *Factor 4*. loc.cit. p.272.

⁵¹⁹ Riechmann, J. *Biomimesis*. p.263.

⁵²⁰ Riechmann, J. *op.cit.* p.264.

⁵²¹ Ver apartado 1.4. La *eudaimonía* como imitación de la naturaleza.

⁵²² Riechmann, J. *op.cit.* p.180.

(frente a la reclusión de Epicuro y sus discípulos en el Jardín), y por sus afilados recursos críticos basados en un humor sagaz. En cualquier caso un “ecologismo epicúreo” y un “ecologismo cínico” vendrían a perseguir hoy básicamente los mismos objetivos, y casan bien con los principios de “biomímesis” y de “gestión de la demanda”, a través de un examen de las propias necesidades que conduzca a la autocontención.

Ya en el importante informe sobre el desarrollo de la Fundación Hammarskjöld ¿Qué hacer?, publicado en 1975, aparecía la idea de que el desarrollo debía respetar a la vez unos límites interiores (definidos, grosso modo, por la satisfacción de necesidades básicas o esenciales de toda la población humana) y también unos límites exteriores (definidos por la capacidad de carga de la biosfera o por la “resiliencia” de la misma: límites ecológicos en suma). En el espacio entre ambos límites pueden desarrollarse sociedades justas y sostenibles. Por encima de ese espacio tendremos insostenibilidad ecológica (sobredesarrollo); por debajo insostenibilidad social (subdesarrollo).⁵²³

Una vez analizados en el capítulo anterior los límites físicos de la biosfera y su incompatibilidad con el crecimiento económico ilimitado, examinaremos ahora esos límites interiores determinados por las necesidades humanas.

⁵²³ Riechmann, J. *op.cit.* p.312.

5.3. ACERCA DE LAS NECESIDADES HUMANAS.

Muchas veces, al contemplar los montones de cosas que se vendían, se decía a sí mismo: “¡De cuántas cosas no tengo necesidad!”.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. II, 25. (Vida de Sócrates).

Una de las características comunes a las principales escuelas éticas helenísticas fue su interés sobre cuáles eran las necesidades humanas, con el fin de adecuar su conducta a ellas. En el cinismo encontramos diversas referencias a que las únicas necesidades a las que hay que atender, para llevar una vida lo más autárquica y autónoma posible, son las naturales, desdeñando todas aquellas inducidas culturalmente. Esta primera diferenciación se vuelve más compleja en el epicureísmo y en el estoicismo, que establecen, respectivamente, una tipología de los deseos y las pasiones. Así, los estoicos clasifican las pasiones en función de un bien o un mal externo, y de su presencia presente o futura, abogando por extirpar todo tipo de pasiones del individuo,⁵²⁴ mientras que Epicuro distingue los deseos en vanos (aquellos fundados en falsas creencias que no otorgan la felicidad que prometen, y que tienen un origen social, tales como los deseos de fama, poder o riqueza) y naturales, fuente de felicidad ya que conducen a un estado indoloro, subdividiendo estos últimos en necesarios (como el alimento) y no necesarios (como el sibaritismo gastronómico).⁵²⁵

*La división fundamental de los placeres en naturales y no naturales se ve luego precisada por la división de los deseos naturales en necesarios y no necesarios. Sólo los naturales y necesarios tienen una urgencia inmediata y requieren satisfacción bajo pena de dolor. Pero colmar esos deseos es, en general, asequible a todos. “Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Quien tenga esto y confíe tenerlo podría rivalizar incluso con Zeus en felicidad”.*⁵²⁶

Las apelaciones a la satisfacción de las necesidades naturales en el cinismo y de los deseos naturales necesarios en la filosofía epicúrea son semejantes entre sí, y responden a lo que hoy podríamos llamar necesidades básicas. Esta tipología helenística de necesidades y deseos, unida al concepto de cosmopolitismo desarrollado por cínicos y estoicos, nos puede llevar a pensar que en estas escuelas se desarrolla por vez primera una discusión filosófica acerca de la existencia de un mínimo de necesidades básicas, objetivas y universales para todos los seres humanos en base a la existencia de una única naturaleza humana.

⁵²⁴ Así pues, hay cuatro tipos de emociones básicas: 1) El juicio de que lo que está actualmente ahí es bueno, llamado disfrute (*hedoné*); 2) el juicio de que algo todavía futuro es bueno o válido, llamado aspiración o apetito (*epithimymía*); 3) el juicio de que lo que está actualmente ahí es malo, llamado aflicción (*lýpe*); y el juicio de que algo todavía futuro es malo, llamado temor (*phobos*). Nussbaum, M. *op.cit.* pp.478-479.

⁵²⁵ De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión. (Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios considera, por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas). Diógenes Laercio. *op.cit.* X, 149.

⁵²⁶ García Gual, C. *Epicuro*. Alianza Editorial. Madrid. 2002. p.196.

El tema a tratar en el presente apartado será el estudio de las necesidades humanas en la actualidad, auscultando en qué medida coinciden y se diferencian con las premisas de estas escuelas helenísticas. Durante el Helenismo, el postulado de la existencia de unas necesidades mínimas objetivas y universales, tuvo como finalidad última que el individuo fuese capaz de conquistar su felicidad personal, mediante una “vida conforme a la naturaleza”, esto es, tratando de satisfacer única o principalmente, las necesidades que la naturaleza le prescribía. A este objetivo individual hay que contraponer en la actualidad un objetivo político y comunitario, el imperativo, en un mundo en el que la miseria y el hambre son crecientes, de que toda persona pueda satisfacer sus necesidades básicas de acuerdo con sus exigencias físicas naturales, y con las legales según la Declaración Universal de Derechos Humanos. Por otra parte, la apelación a la naturaleza en relación con las necesidades sigue hoy vigente, pero también en un sentido más amplio, derivado de la mayor eficiencia en la preservación del medio ambiente, que se obtendría de una disminución del consumo superfluo en las sociedades opulentas y de una mayor satisfacción de las necesidades básicas en las regiones empobrecidas del planeta.

La polémica acerca de lo que se considera o no necesidad ha estado presente en la teoría económica del siglo XX, en el que entró en escena la figura extendida del consumidor. Quizá el economista más influyente del siglo, John Maynard Keynes distinguía entre necesidades absolutas y relativas:

*Keynes observó que las necesidades de los seres humanos “están divididas en dos clases: las que son absolutas en el sentido de que las experimentamos cualquiera que sea la situación en que se encuentren nuestros prójimos, y las que son relativas únicamente por el hecho de que su satisfacción nos eleva por encima y nos hace sentir superiores a nuestros prójimos”.*⁵²⁷

Esta cuestión fue desarrollada posteriormente por otro de los grandes economistas del siglo, John Kenneth Galbraith, en *La sociedad opulenta*. Galbraith analiza el capitalismo norteamericano, y concluye que el funcionamiento del sistema consiste en trasladar el aumento de la producción desde las necesidades básicas hacia artículos superfluos. Para Galbraith las teorías de la economía clásica, especialmente las de Adam Smith y David Ricardo, pergeñadas en una época de escasez generalizada, siguen utilizándose erróneamente en la época de la sociedad opulenta, lo cual lleva a un desenfoque que falsea el concepto mismo de necesidad. Uno de los conceptos económicos clásicos analizados por Galbraith es la “teoría de la utilidad marginal decreciente”, según la cual, a medida que se generaliza el consumo de una necesidad, menor será la satisfacción que se obtenga por ella, y menor será el precio que se esté dispuesto a pagar. Según este punto de vista el consumidor, una vez asegurado el consumo (por ejemplo de pan) a un precio barato, encamina su dinero espontáneamente a la satisfacción de otras necesidades. Galbraith objeta al respecto que la satisfacción de las necesidades básicas no es menos urgente aunque aumente su abastecimiento, y que el consumidor no se encamina a la satisfacción de otras necesidades de *motu proprio*, sino que lo hace por mediación de un sistema que crea para él otras nuevas. De tal suerte que, el sistema capitalista no satisface necesidades sino que crea continuamente deseos superfluos, con lo que el consumidor vive permanentemente en un estado de carencia.

⁵²⁷ Galbraith, J.K. *La sociedad opulenta*. Ariel. Barcelona. 1984.

*Si las necesidades del individuo deben ser urgentes, tienen que partir de él mismo. No pueden ser urgentes si alguien las ha fraguado para él. Y, ante todo, no deben ser fraguadas por el proceso de producción que viene a satisfacerlas, pues esto significaría la ruina de la obsesión de la urgencia de la producción, urgencia basada en las necesidades. No se puede abogar por la producción como un instrumento para satisfacer las necesidades si esa misma producción es la que crea las necesidades.*⁵²⁸

En efecto si, como defiende el credo capitalista, las necesidades no fuesen inducidas por el sistema, sino creadas por la personalidad del consumidor, resulta obvio que todo el enorme gasto en publicidad de nuestras sociedades sería totalmente innecesario. Pero la publicidad poco tiene que ver con la necesidad o el deseo espontáneo, ya que su función principal es la creación de necesidades y deseos, explotando el sentimiento de carencia. Galbraith, al igual que los filósofos del Helenismo, propone como solución una reducción de los deseos superfluos para combatir la oferta desmesurada de éstos y para evitar el consumo compulsivo.

*Si sucediese que un hombre, al despertarse cada mañana, se viese asaltado, por una legión de demonios que le inspirasen unas veces una pasión por las camisas de seda, otras grandes deseos de baterías de cocina, o de bacinicas, o de naranjadas, habría razón plena para aplaudir los esfuerzos que se realizasen para hallar los bienes que, cualesquiera que fuesen sus peculiares características, aplacasen este fuego interno. Pero si esta pasión es el resultado de haber atraído primero a los demonios y ocurre que los esfuerzos por apaciguarlos los excitan a una actividad cada vez mayor, será lógico poner en duda la cordura de la solución que se aplica al mal. Aunque se oponga a ello la actitud convencional, podría muy bien preguntarse si la solución consiste en obtener una mayor cantidad de bienes o en disminuir el número de demonios.*⁵²⁹

La distinción de Keynes entre necesidades absolutas y necesidades relativas se puede traducir, con otros términos, en necesidades básicas y bienes de posición. Éstos últimos estarían caracterizados porque su posesión otorga un estatus o una posición a quien los tiene, por contraposición al resto de personas que no pueden acceder a este tipo de bienes. El capitalismo postindustrial ha tratado de generalizar el consumo posicional para extender al máximo número de individuos el deseo de esta sensación de distinción. Ha generado una competencia por la ostentación que, finalmente, conduce a un estado permanente de carencia que la plétora de artículos de consumo no es capaz de saciar. Se trata de generalizar el acceso a un privilegio, para luego desvalorizarlo y crear otros nuevos, de manera que la producción de nuevos deseos y nuevas insatisfacciones van siempre dadas de la mano.

Este método característico no es otro que la máxima expansión del consumo distintivo: cuando el aparato productivo de una sociedad en su regulación interna permite que la mayoría acceda a lo que hasta entonces –por responder a un marco de acumulación diferente- era privilegio de una minoría ese privilegio se desvaloriza. El umbral de la pobreza se eleva, pero al mismo tiempo deben ser creados nuevos privilegios que, por un determinado período de tiempo como mínimo, tienen que quedar excluidos para la mayoría porque recreando sin cesar la escasez (o lo que es lo mismo,

⁵²⁸ Galbraith, J.K. *op.cit.* p.199.

⁵²⁹ Galbraith, J.K. *op.cit.* p.199.

*recreando la desigualdad y la jerarquía) la sociedad engendra más necesidades insatisfechas que las que colma. Esta es la condición para mantener una demanda efectiva que pueda sostener el crecimiento exponencial que se deriva de la reproducción ampliada del capital: el grado de frustración en el consumo tiene que ir por delante incluso del grado de crecimiento en la producción para que todo el sistema se mantenga bien drenado y no aparezcan las tendencias a la sobreacumulación.*⁵³⁰

A lo largo de la historia humana hemos asistido a un incremento del consumo exosomático sobre el consumo endosomático, o lo que viene a ser lo mismo, a un aumento del consumo superfluo, sobre aquel que satisface directamente nuestras necesidades vitales. En las últimas décadas esta tendencia se ha visto incrementada exponencialmente en el capitalismo industrial pero, de acuerdo con el antiguo cinismo, este acceso a lo superfluo no nos ha hecho más ricos, ni más felices, ya que la felicidad es una ecuación entre los fines y los medios disponibles para satisfacerlos. Más valdría optar por la vía de la reducción de los deseos (como defienden los cínicos) o de los demonios (como afirma Galbraith) que por la acumulación para alcanzar la felicidad.

A esta situación de insatisfacción en la opulencia cabe añadirle la perversión de que el sistema económico mundial está orientado a la satisfacción de los caprichos de una minoría, mientras que gran parte de la población mundial no puede acceder, o lo hace con grandes dificultades, a la satisfacción de sus necesidades vitales. De tal modo que la visión global de nuestro mundo capitalista postindustrial no puede ser otra que la de la pobreza, por escasez en las poblaciones pobres, y por insatisfacción en las sociedades opulentas. Incluso desde la antropología Marshall Shalins ha subrayado el carácter miserable de nuestra producción económica en comparación con la “opulencia” de la Edad de Piedra.

*Pero, sobre todo, ¿qué decir del mundo de hoy en día! Se dice que de un tercio a la mitad de la humanidad se acuesta todos los días con hambre. En la antigua Edad de Piedra la proporción debe haber sido mucho menor. Esta en la que vivimos es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución. Dándole la vuelta a otra venerable sentencia: el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura... Los cazadores y recolectores tienen un bajo nivel de vida por fuerza de las circunstancias. Pero tomado como su objetivo, y dados los adecuados medios de producción, pueden, por lo regular, satisfacerse fácilmente todas sus necesidades materiales. La evolución de la economía ha conocido, entonces, dos movimientos contradictorios: el enriquecimiento, pero simultáneamente el empobrecimiento, la apropiación con respecto a la naturaleza, pero la expropiación con relación al hombre.*⁵³¹

Según el reciente informe de la FAO, *El estado de inseguridad alimentaria 2008*, el número de personas subnutridas ha aumentado de 843 millones en 1992 a 923 millones en 2007, precisamente en una década en la que ha aumentado la riqueza y la producción.⁵³² Otra muestra inequívoca de la falta de voluntad del sistema por resolver el grave problema del hambre se manifiesta en que en la *Conferencia de Alto Nivel*

⁵³⁰ Alonso, L.E. *La producción social de la desigualdad y la modernización de la pobreza*. En Riechmann, J. (Coord.) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Los libros de la catarata. Madrid. 1999. p.151.

⁵³¹ Shalins, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid. 1977. p.51.

⁵³² Ver “Publicaciones de la FAO” en www.fao.org, *El estado de inseguridad alimentaria 2008*. p.4.

sobre *Seguridad Alimentaria Mundial* celebrada en Roma en junio de 2008, se reclamó una urgente inversión de veinte mil millones de dólares para paliar la crisis surgida por el aumento de los precios de los cereales a principios de año, pero en octubre sólo se habían recaudado mil millones. La situación contrasta con los dos billones rápidamente invertidos para paliar la crisis financiera.⁵³³

Una de las obras contemporáneas más completas sobre el tema de las necesidades es *Teoría de las necesidades humanas*, elaborada por los profesores británicos Len Doyal, investigador de Ética de la Medicina, e Ian Gough, economista especializado en el estudio del Estado del Bienestar. El postulado central de estos autores es que existen unas necesidades humanas objetivas y universales, y que su existencia debe guiar los planes de acción políticos y económicos para satisfacerlas. Doyal y Gough afirman que las necesidades humanas universales son dos: supervivencia física y autonomía personal. Obviamente han de satisfacerse ambas, sin que el cumplimiento de una sacrifique la otra. En estas dos prioridades podemos encontrar, de entrada, cierta similitud con el cinismo antiguo, que incidía continuamente en la importancia de satisfacer las necesidades naturales como el alimento, abrigo, cobijo, sexo, excreción, o cuidado del cuerpo, es decir, aspectos que atañen a la supervivencia física y a la salud como condición prioritaria de cualquier desarrollo ulterior de la persona. Lógicamente, y en este sentido, el primero de los artículos de la Declaración de los Derechos Humanos se refiere al derecho a la vida, como condición de posibilidad de todos los demás.

Doyal y Gough diferencian el criterio subjetivo de aspiraciones, y el objetivo de necesidades en base al criterio de que *las necesidades básicas se vinculan a la prevención de perjuicios graves*⁵³⁴; la concepción de la satisfacción de necesidades formulada de un modo negativo, como la ausencia de daños graves, recuerda irremisiblemente a la concepción epicúrea de salud como la ausencia de dolor o, como reformulara en el siglo XIX el cirujano René Leriche, “el silencio de los órganos”.⁵³⁵ En este sentido de diferenciación entre necesidades e impulsos critican la conocida pirámide de las necesidades de Maslow⁵³⁶ afirmando que esta secuencia no se sucede en un espacio temporal, sino que los distintos niveles se solapan entre sí, y que puede ser preferible un nivel más elevado en la escala que uno más básico en ella, invalidando la universalidad de la escala. Como ejemplo Doyal y Gough proponen el de un alpinista que antepone su autorrealización a su seguridad personal.

La satisfacción de la necesidad básica de supervivencia no requiere únicamente la condición de estar vivo, sino también de no sufrir problemas de salud graves que impidan la satisfacción de la otra gran necesidad: la autonomía personal. En este segundo aspecto *estar perjudicado gravemente significa estar básicamente*

⁵³³ Los datos proceden de una conferencia impartida en octubre de 2008 en Palencia por Josep Borrell bajo el título de *Crisis alimentaria, crisis energética y crisis financiera*. Borrell también participó en la cumbre alimentaria de Roma, y en consonancia con la tesis de este trabajo no dudó en incluir estas tres crisis como partes de una crisis moral.

⁵³⁴ Doyal, L. y Gough, I. *Teoría de las necesidades humanas*. Icaria. Barcelona. 1994. p.78.

⁵³⁵ Pera, C. *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Triacastela. Madrid. 2006. p.215.

⁵³⁶ Compuesta por: necesidades fisiológicas, necesidades de salud y seguridad, necesidades de pertenencia y amor, necesidades de estima y necesidades de autorrealización. Maslow, A. *Teoría de la motivación humana*.

*incapacitado en la búsqueda de la visión propia de lo bueno,*⁵³⁷ definición que nos remite análogamente a la búsqueda de un modelo de vida buena (*eudaimonía*) en la Grecia helenística. Para Doyal y Gough:

*La autonomía de opinión implica la capacidad de comparar normas de diferentes culturas, de reflexionar sobre las propias, de cooperar con otras personas a fin de modificarlas e, in extremis, de emigrar a otra cultura si todo lo demás falla.*⁵³⁸

Factores como el voluntario extrañamiento cultural, la comparación etnográfica, la crítica de la cultura griega, la creación de un proyecto cultural alternativo y su invitación a los demás a participar en él, así como la emigración, están presentes en los principales personajes de la filosofía cínica. Podemos afirmar pues, que la filosofía cínica en su propósito de satisfacción de necesidades físicas naturales que conserven al individuo sano y vigoroso, y en la creación de un proyecto de vida autónomo y crítico, participan plenamente en las dos necesidades humanas objetivas afirmadas por Doyal y Gough. El cinismo incide además en su universalidad a través del cosmopolitismo, y de la consideración de que todos los seres humanos comparten la misma naturaleza.

En la primera parte de la obra, Doyal y Gough tratan de demostrar la existencia de la universalidad de las necesidades de supervivencia y autonomía personal, desmontando los argumentos de quienes defienden la subjetividad y el relativismo de las necesidades, negando la inexistencia de una objetividad en éstas. Por este escrutinio crítico desfila, en primer lugar, la economía ortodoxa y la nueva derecha, que afirman que las necesidades las dictan las preferencias en el consumo, y por tanto el mercado. Esta visión neoliberal olvida que el mercado se basa en un saber limitado de las personas (alguien puede necesitar algo que no conozca, como un diabético que no conozca la insulina, según el ejemplo de los autores), que induce a la creación de necesidades artificiales, y que hay millones de personas que no pueden acceder al mercado. No pueden equipararse preferencias con necesidades, según el criterio de que la no satisfacción de éstas últimas va acompañada de un daño grave. De un modo similar se critica el relativismo fenomenológico que afirma que toda realidad es igualmente real, ya que apelando a la noción de daño grave sabemos que no es igual carecer de un capricho que de algo de lo que dependa nuestra vida.

La crítica al relativismo cultural, según el cual el imperialismo occidental impone una noción de necesidades básicas al resto del mundo, y la crítica a la visión marxista de que las necesidades son construidas históricamente, merecen un comentario aparte. En primer lugar, es cierto que el imperialismo occidental ha impuesto numerosas necesidades “superfluas” a otras regiones del planeta, y que un habitante autóctono de estas regiones sabe muchas veces mejor lo que necesita que un observador ajeno a su realidad. Pero esto no niega que existan las necesidades objetivas de supervivencia física y autonomía personal en base a la común naturaleza física humana y a su compartida, aunque diferenciada en sus formas, sociabilidad.

En la crítica a la concepción marxista de que las necesidades humanas son construidas históricamente, Doyal y Gough introducen la noción de necesidades intermedias y “satisfactores”. Las necesidades humanas objetivas y universales de supervivencia física y autonomía personal no cambian a lo largo de la historia, y estas

⁵³⁷ Doyal, L. y Gough, I. *op.cit.* p.78.

⁵³⁸ Doyal, L. y Gough, I. *op.cit.* p.238.

dos necesidades básicas son satisfechas por medio de once satisfactores universales, considerados necesidades intermedias, que para Doyal y Gough serían: alimentos nutritivos y agua limpia, alojamientos adecuados a la protección contra los elementos, ambiente laboral desprovisto de riesgos, medio físico desprovisto de riesgos, atención sanitaria apropiada, seguridad de la infancia, relaciones primarias significativas, seguridad física, seguridad económica, enseñanza adecuada, y seguridad en el control de nacimientos y en el embarazo y parto (las seis primeras relacionadas con la supervivencia física y las cinco siguientes con la autonomía personal).

Lo que variaría históricamente, de acuerdo con las visiones del marxismo y el relativismo cultural, serían las formas de satisfacer estas necesidades intermedias. Así una necesidad universal como la supervivencia física, necesita universalmente ser satisfecha por una necesidad intermedia como el alimento, pero el satisfactor puede presentarse de varias formas (distintos alimentos y formas de cocinarlos) que varían histórica y culturalmente.

A conclusiones similares a las de Doyal y Gough llegó el estudio de Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn, *Desarrollo a escala humana*. Coinciden en afirmar la existencia de unas necesidades humanas objetivas y universales, pero elevan su número a nueve: Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad.⁵³⁹

En esta defensa de la objetividad y la universalidad de las necesidades humanas, y a la hora de combatir los argumentos relativistas, optan, al igual que Doyal y Gough por recurrir al concepto de los “satisfactores” que variarían culturalmente y que serían un reflejo de la estructura de esas culturas.

*Son los satisfactores los que definen la modalidad dominante que una cultura o una sociedad imprimen a las necesidades. Los satisfactores no son los bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas. Pueden incluir, entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes; todas en una tensión permanente entre consolidación y cambio.*⁵⁴⁰

Así las necesidades humanas se satisfacen dentro de un marco de estructuras políticas, sociales, culturales y axiológicas que configurarían los satisfactores. A su vez éstos necesitarían concretarse en bienes materiales concretos. La novedad del trabajo de los autores chilenos consiste en establecer una relación dialéctica entre necesidades, satisfactores y bienes materiales que permite calibrar el desarrollo de una sociedad; es decir, la adecuación de los satisfactores utilizados a la satisfacción de las necesidades humanas. Para ello establecen una tipología de los satisfactores,⁵⁴¹ clasificados en:

-Destruidores o violadores: Son aplicados con el pretexto de satisfacer una determinada necesidad, pero acaban con la posibilidad de satisfacción no sólo de esa

⁵³⁹ Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M. *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Development Dialogue. CEPALUR-Fundación Dag Hammarskjöld. Uppsala. 1986. p.26.

⁵⁴⁰ Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M. *op.cit.* p.35.

⁵⁴¹ Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M. *op.cit.* pp.43-47.

necesidad, sino de otras muchas. El atributo común a estos satisfactores es que son impuestos. El ejemplo más claro sería el del armamentismo que, con el pretexto de satisfacer la necesidad de protección, puede aniquilar las demandas de subsistencia, afecto, participación y libertad.

-Pseudo-satisfactores: Son aquellos que proporcionan una falsa sensación de satisfacción de una necesidad. Generalmente son inducidos a través de la propaganda o la publicidad. Así, el nacionalismo chauvinista o la moda aparentarían colmar la necesidad de identidad.

-Inhibidores: Sobresatisfacen una necesidad determinada impidiendo la satisfacción de otras. Suelen estar ritualizados o partir de hábitos arraigados. De este modo, por ejemplo, la televisión basura sobresatisface la necesidad de ocio en perjuicio del entendimiento, la creación o la identidad.

-Singulares: Satisfacen una necesidad siendo neutros para el resto. Su característica principal es la de ser institucionalizados, por ejemplo a través de la planificación estatal. Muestra de ello es el derecho a voto que sólo cumple con la necesidad de participación, o los sistemas de seguros que sólo atienden a la de protección.

-Sinérgicos: Son aquellos que al satisfacer una necesidad determinada contribuyen a la satisfacción de otras. Otra peculiaridad frente a los anteriores es que son contrahegemónicos, y a diferencia del resto son creados desde abajo. De este modo, la lactancia materna, además de ocuparse de la subsistencia, potencia la protección, el afecto o la libertad; o la democracia directa añade a la satisfacción de participación las de protección, entendimiento, identidad y libertad.

Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn inciden en que los cuatro primeros tipos de satisfactores tienen un carácter exógeno, es decir, son creados desde fuera, de arriba a abajo; mientras que los satisfactores sinérgicos son endógenos, tienen un grado mayor de autonomía y son creados de abajo a arriba. De ahí la importancia de la participación de una sociedad civil activa en la toma de decisiones acerca de cómo deben satisfacerse las necesidades de una determinada sociedad.

Pese a que las escuelas éticas helenísticas, y entre ellas los cínicos, prestaron una gran atención a la cuestión de las necesidades humanas y, en concordancia con los estudios contemporáneos analizados, resaltaron su universalidad en base a una naturaleza humana común, cabe destacar una importante diferencia de enfoque entre la perspectiva helenística y la actual. La diferencia reside en que en el Helenismo se trata de reducir las necesidades al mínimo dentro de un ámbito político que no vela por satisfacerlas, mientras que en el proyecto contemporáneo se trata de transformar ese marco político de manera que su primer y principal objetivo sea satisfacer las necesidades humanas básicas.

Los enfoques helenísticos de la terapia de la vida humana se centran en la autosuficiencia. Y allí donde las necesidades del discípulo lo hacen dependiente de un mundo que no siempre satisface esas necesidades, modifican las necesidades para que

*respondan al mundo, más que modificar el mundo para que responda a las necesidades humanas.*⁵⁴²

Es en este sentido en el que hay que superar el individualismo cínico. En efecto, una reducción voluntaria del consumo es útil en tiempos de carestía, pero sólo hasta cierto límite: precisamente el marcado por esas necesidades objetivas y universales. No es suficiente con apretarse el cinturón constantemente, la austeridad forzosa es sólo un parche frente a la adversidad que también tiene un límite: la pobreza. Al individualismo cínico puede bastarle una reducción en el consumo de bienes, pero la justicia social reclama también un cambio de marco institucional, es decir, de satisfactores, en el que las necesidades humanas se satisfagan garantizando una vida digna para todos. Por eso es tan importante que la sociedad civil favorezca la práctica de satisfactores sinérgicos y contribuya a un giro político que, en base a la existencia de unas necesidades universales, vele por satisfacerlas.

*La situación obliga a repensar el contexto social de las necesidades humanas de una manera radicalmente distinta de cómo ha sido habitualmente pensado por planificadores sociales y por diseñadores de políticas de desarrollo. Ya no se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen; sino de relacionarlas además con prácticas sociales, formas de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades.*⁵⁴³

A lo largo del último medio siglo hemos asistido al crecimiento y al apogeo de un sistema mercantilista que ha confundido deliberadamente necesidades con deseos, utilizando los datos del mercado como único parámetro para calibrar las preferencias humanas. La delimitación y constatación de unas necesidades humanas objetivas y universales debe ser el primer paso para una “invalidación de la moneda en curso” mediante cambios políticos, económicos, sociales y axiológicos que contribuyan al cumplimiento de los Derechos Humanos y a que todos podamos disfrutar de una vida digna, alejada tanto del derroche como de la miseria.

⁵⁴² Nussbaum, M. *op.cit.* p.612.

⁵⁴³ Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M. *op.cit.* p.35.

5.4. EL BOICOT COMO MEDIO PARA “INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO”.

El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas, mediatizada por las imágenes.

Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*. (Aforismo 4).

Hemos visto cómo el actual sistema de producción, lejos de satisfacer las necesidades básicas a nivel global, crea y expande a través de la publicidad nuevas necesidades y deseos en los centros opulentos del planeta. Tal práctica refleja un estado social en el que el ciudadano es considerado, sobre todo, en su faceta de consumidor. Ya hemos tratado anteriormente la recomendación del cinismo antiguo de evitar el consumo superfluo, en aras a una mayor autonomía y felicidad personal; pero en este apartado iremos un poco más lejos al analizar la responsabilidad del consumidor, y las repercusiones sociales y medioambientales que pueden acarrear unas u otras opciones de consumo. Uno de los principales representantes del situacionismo, Guy Debord, nos advertía hace cuarenta años que:

*En el momento en que la sociedad descubre que depende de la economía, entonces la economía depende efectivamente de la sociedad.*⁵⁴⁴

El consumo crítico y su principal arma de actuación, el boicot, se nutren de esta constatación: ya que el sistema trata de convertir a los ciudadanos en meros consumidores, seamos los consumidores críticos y responsables para actuar como ciudadanos autónomos, que no quieren ser copartícipes ni cómplices de la degradación ambiental y de la explotación social que algunas grandes empresas efectúan en numerosos lugares del mundo. Como consumidores se pretende que seamos títeres, pero seleccionando nuestras opciones de compra podemos ser agentes de importantes cambios sociales, es decir, ciudadanos en el pleno sentido del término.

En las últimas décadas hemos constatado que algunas multinacionales y marcas de productos que se consumen diaria y masivamente en el Primer Mundo son responsables de prácticas semiesclavistas, de utilizar mano de obra infantil a precios ínfimos, de extender la miseria y la dependencia de los países pobres, y de contaminar y esquilmar los recursos naturales de diversas regiones. Ya que, en última instancia, estos grandes consorcios dependen de sus ventas, el medio más efectivo para luchar contra estas prácticas aberrantes pasa por no consumir sus productos y forzar así un cambio hacia políticas empresariales más éticas. El boicot necesita de coordinación social, de saber aunar voluntades individuales, y ésta es la principal dificultad para su éxito, pero examinando algunos casos históricos veremos que no es imposible.

El término boicot proviene del nombre de Charles Cunningham Boycott, un terrateniente inglés del siglo XIX que tenía sus posesiones en Irlanda donde explotaba la mano de obra local hasta que en 1880, tras un descenso súbito de los salarios. La comunidad irlandesa se organizó para no comprar sus productos, dando lugar al epónimo de esta práctica consistente en luchar contra una situación social injusta mediante la abstención en el consumo de uno o varios artículos.

⁵⁴⁴ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos. Valencia. 2003. p.60. (Aforismo 52).

Pero sin duda, el caso histórico más relevante de los efectos que puede tener una acción de boicot fue el protagonizado por Gandhi, en la famosa “marcha de la sal”. Gandhi dio al boicot un sentido filosófico relacionándolo con el concepto de *satiagraha* (adhesión a la verdad) que comportaba en la práctica una desobediencia civil no violenta. Anteriormente a esta marcha ya había propuesto con un importante éxito un boicot sobre los productos textiles de procedencia británica. En 1930 Gandhi exigió al gobierno británico la abolición del impuesto sobre la sal, un producto de primera necesidad para la conservación y condimentación de los alimentos, la supervivencia del ganado, y como fertilizante. El excesivo gravamen sobre la sal dejaba en una situación crítica a millones de familias hindúes. Ante la negativa, Gandhi amenazó con un acto de desobediencia civil que consistió en una marcha desde Sabarmati hasta las costas de Dandi. Acompañado de ochenta seguidores recorrió casi cuatrocientos kilómetros, caminando a lo largo de tres semanas, con el objetivo final de recoger un puñado de sal de las salinas, algo prohibido ya que era un producto cuya comercialización para el consumo era monopolio del Imperio. El gesto trataba de invitar a toda la India a recoger sal y a boicotear la británica. Este acto, aparentemente insignificante, pero altamente simbólico, de recoger un puñadito de sal sirvió para coordinar a la multitud, y significó el principio del fin de la presencia británica en la India.⁵⁴⁵

*Si Gandhi hubiese ido por vía férrea o carretera a recoger sal, el efecto habría sido considerable. Pero el caminar durante veinticuatro días atrayendo la atención de toda la India, el atravesar los campos diciendo “¡estad alerta, voy a dar una señal a la nación!”, para recoger después un pellizco de sal desafiando públicamente al omnipotente Gobierno... eso requirió imaginación, dignidad y el talento de un gran genio.*⁵⁴⁶

Con el éxito del boicot la represión policial fue tremenda, decenas de millares de personas poblaron las cárceles y se repitieron las palizas sobre gentes que practicaban la desobediencia civil de forma pacífica. Esta represión pública tan brutal hizo que la población de la India y el Imperio británico ya no pudieran reconciliarse, lo cual desembocó en la independencia de 1947. Vemos pues, cómo un boicot en principio basado en una acción aparentemente nimia, pero extraordinariamente coordinada y organizada, acabó desembocando en la independencia del segundo país más poblado del planeta.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Sobre la influencia de Gandhi en las protestas sociales en la India contemporánea valga la siguiente cita: *En la práctica las protestas sociales pueden asumir formas diversas. En la India se han identificado siete formas diferentes: Dharna o paro sentado, Pradarshan o marcha masiva, Hartal o huelga general que obliga a las tiendas a cerrar puertas, Rasta Roko o bloqueo de transporte (sentándose en los rieles del ferrocarril o en las carreteras), Bhook Hartal o huelga de hambre (en un sitio estratégico, como el despacho del ingeniero de la represa; quien la realiza es generalmente un líder conocido del movimiento), Gherao que consiste en rodear a un funcionario o una oficina durante días, y finalmente la Jail Bharo Andolan, o movimiento para llenar las cárceles para avergonzar al estado, al ejercer la desobediencia colectiva contra una ley considerada injusta. Tales métodos fueron perfeccionados por el Mahatma Gandhi en su batalla contra el colonialismo británico, pero tienen sus equivalentes en otras culturas indígenas y campesinas.* Gagdil, M. and Guha, R. *Ecology and Equity. The Use and Abuse of Nature in Contemporary India*. Londres. Routledge. 1995. Citado por Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres*. Icaria. Barcelona. 2006. p.264.

⁵⁴⁶ Fischer, L. *Gandhi*. Plaza y Janés. Barcelona. 1982. p.179.

⁵⁴⁷ En *Filosofía cínica y crítica ecosocial* recogí un cierto paralelismo de la figura de Gandhi con el cinismo antiguo: *He recogido la figura de Gandhi en relación al antiguo cinismo por su facultad de parresiasta, esto es, por su capacidad de decirle al poder la verdad sin amedrentarse y sin temer las consecuencias ulteriores. Además es un personaje que ha dejado un importante legado de anécdotas y*

Otro ejemplo paradigmático de boicot fue el que llevó a cabo la comunidad afroamericana de Estados Unidos, a partir del episodio de 1955 que supuso el arresto en Alabama de una mujer negra por su negativa a ceder su asiento a un blanco. A partir de este suceso comenzó un boicot de la comunidad negra a los autobuses, utilizando taxis, coches compartidos o viajando a pie en un ejercicio de dignidad. Este boicot daría lugar a la lucha por los derechos civiles, coordinada y encabezada por Martin Luther King, que puso de manifiesto la ignominia del racismo en Estados Unidos ante la opinión pública mundial.

Hemos visto dos casos históricos de boicot que no están relacionados directamente con las marcas, cuya eclosión llena ubicuamente no sólo los medios de comunicación y los mercados, sino también nuestros espacios públicos y nuestros paisajes. Y es en la lucha contra la marca donde más efectivamente puede funcionar un boicot. Veremos en el capítulo 6.2 que Vicente Verdú distingue tres etapas en la evolución del capitalismo: tras el capitalismo de producción en el que primaban las mercancías, y el capitalismo de consumo en el que lo importante eran los productos dentro del sistema publicitario, habríamos llegado en los años noventa al capitalismo de ficción en el que las marcas venden, principalmente, “estilos de vida”. Según Naomi Klein:

*Con la manía de las marcas ha aparecido una nueva especie de empresario que nos informa con orgullo de que la marca X no es un producto sino un estilo de vida, una actitud, un conjunto de valores, una apariencia personal y una idea.*⁵⁴⁸

En este proceso de evolución mercantil hay un hecho manifiesto: la voluntad del capitalismo de desmaterializarse, de dar la impresión de que lo que vende una marca ya no es un producto físico, sino la propia marca o el estilo de vida que representa. En consonancia con esta tendencia las grandes marcas se ocupan en su lugar de origen, en el Primer Mundo, del diseño, la publicitación y la comercialización de los productos, es decir, de las fases “inmateriales” del proceso. Mientras, la producción de los artículos de consumo (ya que pese a su “espiritualización” las marcas siguen vendiendo productos físicos) se lleva a cabo en países menos desarrollados, en las llamadas Zonas de Procesamiento de Exportaciones, donde la mano de obra y las materias primas son más baratas y donde la legislación laboral es muy precaria y fácil de burlar.

*El único inconveniente es que para que el sistema funcione bien, los trabajadores deben ignorar la vida comercial de los productos que fabrican, y es necesario mantener a los consumidores apartados de la vida productiva.*⁵⁴⁹

breves sentencias sapienciales que bien merecerían ser recopiladas al modo antiguo por un Laercio contemporáneo. En relación con el tema de “cinismo y ecología” que nos ocupa manifestó en cierta ocasión, preguntado por un periodista sobre si la India independiente aspiraría a tener el mismo nivel de vida que Gran Bretaña, respondió que: “Si Gran Bretaña había necesitado la mitad de los recursos naturales del planeta, ¿cuántos planetas necesitaría un país como la India para alcanzar tal nivel?”, cuestión que nos remite al problema de la “huella ecológica” derivado del desaforado consumismo occidental. En otra ocasión afirmó que “la Tierra posee capacidad para sustentar las necesidades de cada ser humano, pero no la ambición de cada ser humano”. Cuesta, J.A. *op.cit.* pp.159-160.

⁵⁴⁸ Klein, N. *No Logo*. Paidós. Barcelona. 2001. p.51.

⁵⁴⁹ Klein, N. *op.cit.* p.401.

A nuestras casas llega la adulación del mensaje publicitario, mientras que queda oculto todo el proceso productivo, que en ocasiones ha ido acompañado de la devastación y contaminación de los recursos naturales de otros países o de graves violaciones de los Derechos Humanos. Pero el signo visible de las marcas es, precisamente, lo que hace vulnerables a éstas a la hora de afrontar una situación de boicot.

*Es como si la cadena mundial de producción se basara en la creencia de que los trabajadores del Sur y los consumidores del Norte nunca hallarán el modo de comunicarse; que a pesar del auge de las tecnologías, sólo las empresas disfrutan de verdadera movilidad mundial. Es su infinita arrogancia lo que ha hecho tan vulnerables a marcas como Nike y Disney a las dos tácticas principales de los contestatarios: exponer la opulencia del mundo de las marcas en los apartados sitios de producción y revelar la miseria de la producción ante la mirada del consumidor ennegado.*⁵⁵⁰

El más sonado boicot contra una marca fue el que se produjo contra Nestlé en 1977, en respuesta a la política de la multinacional alimentaria en la promoción de la venta de leche en polvo para bebés en el Tercer Mundo.⁵⁵¹ Nestlé lanzó una campaña de marketing tratando de sustituir en el Tercer Mundo la lactancia materna por la leche en polvo de sus productos. Además de ignorar intencionadamente que la leche materna es la mejor para los bebés al contener anticuerpos naturales que protegen a los niños en los primeros meses de vida. Su campaña obvió también la carencia de medios para preparar la leche según las instrucciones del envase. Carencias nada desdeñables, como falta de agua potable, ausencia de condiciones higiénicas en la esterilización de las tetillas de los biberones, o un extendido analfabetismo que impedía a las madres seguir correctamente las instrucciones de uso, además del elevado coste que supone la leche en polvo para un trabajador africano. Por si esto fuera poco, Nestlé completó su campaña de marketing utilizando a falsas enfermeras. El resultado final, según UNICEF, fue un millón y medio de niños muertos anualmente por alimentarse, sin las debidas condiciones higiénicas, con leche en polvo.⁵⁵² Finalmente, ante la denuncia y la presión de los consumidores, Nestlé tuvo que plegarse en 1984 a una normativa sobre la promoción de sus productos guiada por la Organización Mundial de la Salud, en la que se incluía la prohibición de la promoción gratuita de leche en polvo en los hospitales. Pero este acuerdo fue nuevamente violado, lo que llevó a un nuevo boicot sobre la multinacional.⁵⁵³

⁵⁵⁰ Klein, N. *op.cit.* pp.401-402.

⁵⁵¹ La siguiente información procede de Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *Rebelión en la tienda: Opciones de consumo, opciones de justicia.* Icaria. Barcelona. 1997. pp. 81-87.

⁵⁵² Ver http://www.solidaridad.net/imprimir658_enesp.htm

⁵⁵³ *Documentos escritos y escenas filmadas evidencian que Nestlé no mantiene las promesas hechas en 1984 y que adopta una técnica de promoción más falsa e insidiosa: ¡la donación a hospitales de muestras gratuitas!. Nestlé afirma hacerlo por motivos humanitarios, pero el objetivo es hacer mamar a los recién nacidos con leche artificial, en vez de la materna, aprovechando el hecho de que en los hospitales del Sur va creciendo la costumbre del Norte de separar madre e hijo en los primeros días que siguen al parto. El resto viene solo, más aún si a las madres de alta se les da un bote de leche porque no han sido estimuladas, sus niños están ya habituados a mamar del biberón y en el bolso llevan un producto aconsejado por el aparato sanitario. ¿Qué más falta para convencerlas a continuar con la lactancia artificial?. Pero una vez en casa ya la leche no es gratuita, la tetina ya no está en el recipiente esterilizado. Más niños se dirigen así por el camino del calvario trazado por el biberón dado por madres pobres y mal preparadas.* Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *Rebelión en la tienda: Opciones de consumo, opciones de justicia.* Icaria. Barcelona. 1997. p.86.

La revista estadounidense *Nacional Boycott News* destacaba cuatro grandes categorías de boicot en función de la causa que se defendiese: *por los derechos humanos, por los derechos sindicales, por la defensa de los animales y por la defensa del medio ambiente*,⁵⁵⁴ si bien en los últimos tiempos hemos podido constatar que todos estos problemas son efectos de un mismo sistema. Los criterios a defender por la acción del boicot serían justicia, ecología y salud, siendo la causa medioambiental la que más sensibilización parece causar entre los consumidores.

En 1997 un centro de documentación italiano, el Centro Nuovo Modello di Sviluppo (Centro Nuevo Modelo de Desarrollo) y el Centre de Recerca i Informació en Consum CRIC de Barcelona editaron, a través de Milenrama e Icaria, una guía para el ciudadano sobre consumo crítico, boicot y campañas de inversión y ahorro responsable, bajo el título de *Rebelión en la tienda*.⁵⁵⁵ En esta obra se señalan algunas líneas de actuación contemporánea, además de los boicots históricos mencionados, entre los cuales merece la pena añadir el boicot a Shell por su apoyo a la economía del régimen sudafricano del Apartheid. Entre las causas citadas que utilizaban el boicot a finales de los noventa encontramos: boicot a gran parte de las alfombras orientales para luchar contra la esclavitud infantil en Pakistán, India y Nepal; objeción del pago correspondiente al porcentaje de energía generada mediante centrales nucleares en Inglaterra; defensa de las selvas y los pueblos indígenas reduciendo el consumo de bovino y examinando la procedencia de la madera comprada; campaña de boicot a las empresas que utilizan mano de obra semiesclava e infantil en los sectores textiles y de calzado deportivo; campañas para el control de la industria farmacéutica; y contra los abusos laborales en fabricantes de juguetes en el sudeste asiático.

Además se proponen otros tipos de lucha mediante el ahorro, como la objeción fiscal de acuerdo con el porcentaje de gastos militares acordados en los Presupuestos Generales del Estado, o la inversión ética evitando la inversión bancaria en entidades que apoyen económicamente regímenes dictatoriales, inviertan en armamento, especulación, etc. Es decir, se insta a la participación ciudadana no sólo a través de un consumo responsable, sino también mediante una ubicación correcta del ahorro.

Por otra parte, hay que diferenciar entre el boicot y el consumo crítico, ya que mientras aquel es una acción enfocada a la abstención en el consumo de los productos de una marca hasta que cambie su línea de actuación, el consumo crítico, de un modo más general, requiere de una información permanente, no siempre fácil de conseguir, acerca de la actitud de un volumen considerable de empresas.

*El boicot es un óptimo instrumento a disposición del consumidor para hacer valer su voluntad. Pero se puede considerar un instrumento exclusivo sólo de cara a incorrecciones de una o pocas empresas. Cuando la incorrección es común a la mayoría, además de indicar al consumidor las empresas a boicotear, se le debe informar exhaustivamente, para permitirle hacer sus compras sin contradecir sus principios políticos, sociales, ambientales y morales.*⁵⁵⁶

Hemos hablado de la vulnerabilidad de las marcas ante el boicot por su fácil identificación, pero puede suceder que los productos que tengamos que boicotear sean

⁵⁵⁴ Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *op.cit.* p.22.

⁵⁵⁵ El título original en la edición italiana fue *Boycott!*.

⁵⁵⁶ Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *op.cit.* p.40.

materias primas o no vayan grabados con un logo, de manera que habría que hablar de un “boicot secundario” que rastrease desde su origen la materia prima hasta el producto comercializado y actuase sobre los centros de comercialización de estos productos.

*Los militantes y sus investigaciones están comenzando a seguir el rastro de los productos naturales a través del sistema económico hasta el momento en que se convirtiesen en artículos de consumo; en ese punto es posible ejercer presiones públicas en los centros comerciales, en las supertiendas o en las cadenas de alimentación. El níquel se convierte en pilas eléctricas, los cereales modificados genéticamente en alimentos envasados, la madera en muebles, el oro en joyas... No existe recurso natural que no se convierta alguna vez en una marca.*⁵⁵⁷

Otro caso posible es que el boicot a una marca no llegue a ser del todo efectivo al no efectuarse sobre otras marcas filiales pertenecientes a la principal. En este caso habría que informarse de las sinergias de las grandes multinacionales que conducen al oligopolio, y de las marcas aparentemente independientes que quedan bajo su égida.⁵⁵⁸

También puede suceder que no sea posible hacer boicot contra un sector completo por la dependencia de la mayoría de la sociedad ante ellos, como los combustibles derivados del petróleo, que hace imposible la ejecución de un boicot completo e indefinido. En este caso habría que optar por un boicot parcial hacia ciertas compañías petrolíferas, a las que la caída de las ventas obligaría a bajar sus precios, con el consiguiente efecto dominó en el resto de compañías no boicoteadas, que a causa de la competencia acabarían bajando los suyos también. Esta idea fue sugerida tras la invasión de Irak en 2003 en un correo electrónico de amplia circulación, que proponía un boicot sobre Shell y Esso.

En definitiva, puede parecer que la realización exitosa de un boicot es muy compleja por la cantidad de personas que hay que coordinar en torno a una misma causa, y efectivamente lo es. Pero no es menos cierto que, dada la omnipotencia del mercado y la omnipresencia de las marcas, es uno de los medios más efectivos para luchar contra las injusticias ecosociales causadas por el vigente capitalismo neoliberal. Las marcas son muy sensibles a los descensos de ventas y, según algunas estimaciones, una caída de éstas de entre el dos y el cinco por ciento basta para hacerlas daño y que revisen sus líneas de actuación, objetivo final de la abstención en el consumo. Si finalmente este objetivo no se alcanza, tampoco ha de considerarse un fracaso ya que, cuando menos, se han destapado ante la opinión pública causas que de otro modo quedarían silenciadas y que al aflorar pueden provocar futuros boicots exitosos. En este sentido, podemos destacar la función *parresiástica* de los ciudadanos que militan en una campaña de boicot al destapar públicamente lo que los medios silencian por su dependencia frente a la publicidad. Además constituye un efectivo ejercicio de solidaridad cosmopolita, una vez que la globalización económica ha conectado nuestras opciones cotidianas de consumo con el destino de las vidas de personas de otros continentes.

⁵⁵⁷ Klein, N. *No Logo*. p.491.

⁵⁵⁸ Valga un ejemplo: Nestlé produce multitud de otros productos alimenticios, entre los que se encuentran las marcas Bonka, Nesquik, Eko, La Estrella, Maggi, Chamburcy, Findus, Camy, Kit Kat, Milky Bar, Crunch, Tip Top, Ideal, La Lechera, Flamby, Libby's, After Eights, Friskies, Festival, Smarties, Vichi, Terrier y Claudel. También es la propietaria de las marcas de cosmética L'Oreal y Lancôme. Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *op.cit.* p.87.

*El boicot tiene el valor de reclamar la atención de la opinión pública sobre temas que, de lo contrario, quedarían en silencio... Además el boicot denuncia y educa al mismo tiempo. Educa para actuar, a no asistir pasivamente a las injusticias y a las vejaciones que ocurren ante nuestros ojos. Educa para asumir nuestra responsabilidad. El boicot educa a la gente para tomar el poder en sus manos. Por ello, es lo más democrático que pueda haber.*⁵⁵⁹

La creciente información de los consumidores ha generado temor en las empresas ante este tipo de acciones, de forma que muchas de ellas han optado por la redacción de un código ético o por campañas de “marketing con causa”, en ocasiones de muy dudosa aplicación, lo que supone un nuevo ámbito de taimado cinismo en el ámbito comercial y publicitario.

*Nike redactó voluntariamente su propio código de conducta en 1992, y ha mandado dos inspecciones para asegurar que lo cumplan sus subcontratados, sus proveedores y sus clientes. Sin embargo, este código no se cumple en las fábricas del Sur. Por ejemplo, una de las normas es que el código se exhiba en un lugar visible en todas las plantas de producción, pero sólo está colgado en las oficinas centrales de Nike en Indonesia, en la 22ª planta de un rascacielos de Yakarta.*⁵⁶⁰

El marketing ético y verde es la nueva tendencia en la venta de ideas del capitalismo de ficción y, como veremos en el capítulo 6.2, corre el riesgo de terminar en fraude si un organismo internacional con poder punitivo no guía los códigos de las empresas, en lugar de que éstas creen sus propios códigos en bonitas palabras sin efectivo cumplimiento. He aquí un nuevo reto para “invalidar la moneda en curso” de la actual estructura cínica publicitaria.

⁵⁵⁹ Todd Puttnam, director del *National Boycott News*, citado por Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *op.cit.* pp.24-25.

⁵⁶⁰ Centro Nuovo Modello di Sviluppo-CRIC. *op.cit.* p.98.

5.5. COSMOPOLITISMO, PANTOMIMA Y PARRESÍA EN LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES.

En la última década hemos asistido a un cambio en los contenidos y las formas de resistencia política en el mal llamado “movimiento antiglobalización”. El error de este calificativo reside, como veremos más adelante, en que estos grupos no se oponen a cualquier proceso de globalización, sino a la forma vigente, exclusivamente económica, basada en la libre circulación de capitales bajo el palio de la ideología neoliberal. Por ello creo más adecuado, como otros autores,⁵⁶¹ referirme a estos grupos con el nombre de “movimiento alterglobalización”.

Los antecedentes de estos modos de resistencia política podemos hallarlos en la década de los sesenta con el surgimiento de grupos ecologistas, pacifistas y feministas que aunaron sus intereses con el movimiento obrero, abriendo la sensibilidad de la vieja izquierda a nuevas problemáticas. Las causas del surgimiento del pacifismo se situaron en el contexto de respuesta a la Guerra de Vietnam, las intervenciones golpistas de EE.UU. en América Latina, las represiones bélicas de la URSS en Hungría y Checoslovaquia, y la nunca eliminada posibilidad de enfrentamiento nuclear en el marco de la Guerra Fría. Es en este momento cuando se destapa también la problemática ecológica ante los ojos de la opinión pública con la fundación del Club de Roma en 1968 y la publicación de su impactante informe *Los límites del crecimiento* en 1972, un año después de que Barry Commoner publicase *El círculo que se cierra*, y un año antes de que estallase la primera crisis energética, poniendo sobre el tapete la inviabilidad de la explotación abusiva de los recursos no renovables. Por su parte, el feminismo criticaba el inmemorial dominio patriarcal, y enlazaba sus intereses con los dos movimientos anteriores afirmando una mayor sensibilidad de lo femenino ante la (madre) naturaleza y ante la paz como bien primordial.

Se ha afirmado que los Nuevos Movimientos Sociales representan una tercera etapa en el desarrollo histórico de la consecución de los ideales de emancipación proclamados por la Ilustración:

*Raschke ha esbozado un proceso histórico de difusión de los valores ilustrados en conexión con distintos Movimientos Sociales: los movimientos burgueses del siglo XIX cubren una etapa del viaje histórico afirmando la libertad, el movimiento obrero les arrebató el testigo y corre otra etapa enfatizando la igualdad, y a los Nuevos Movimientos Sociales del siglo XX les corresponde redescubrir la fraternidad en su más amplia dimensión cultural y luchar por realizarla.*⁵⁶²

Según Riechmann y Fernández Buey, los Nuevos Movimientos Sociales presentan una composición heterogénea de carácter inclusivo, de tal suerte que cualquier ciudadano puede participar en ellos, abominan de la estructuración jerárquica y heredan de la tradición anarquista la toma de decisiones de forma asamblearia, reforzando la democracia de base interna de acuerdo con su composición acéfala. Sus objetivos son esencialmente dos: supervivencia y emancipación. Supervivencia en una

⁵⁶¹ Especialmente Francisco Fernández Buey en *Guía para una globalización alternativa*. Ediciones B. Barcelona. 2004.

⁵⁶² Riechmann, J. y Fernández Buey, F. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Ed. Paidós. Barcelona. 1994. p.99.

biosfera habitable y emancipación en una nueva sociedad que sea capaz de corregir el déficit democrático posmoderno.

En los años ochenta se produjo otro repunte de estas reivindicaciones en respuesta al triunfo conservador en EE.UU. y Gran Bretaña que volvió a “calentar” la Guerra Fría; y a la explosión de la central nuclear de Chernobil, que alertaba sobre los peligros de la energía nuclear, y que aceleró la búsqueda de nuevas fuentes energéticas más seguras y acordes con la protección medioambiental. En el cambio de década el ocaso de la Unión Soviética supuso el fin del contrapeso al capitalismo y el triunfo del neoliberalismo, que pronto manifestó sus intenciones bélicas en la Primera Guerra del Golfo. Los nuevos movimientos sociales y la opinión pública de carácter crítico en general quedaron entumecidas ante la ideología del “fin de la historia” propugnada por Francis Fukuyama.

A mediados de los noventa, en las selvas meridionales de México, en la región de Chiapas, tuvo lugar un levantamiento que iba a servir de inspiración renovadora a los Nuevos Movimientos Sociales, que no tardarían en formar el actualmente conocido “movimiento antiglobalización”.⁵⁶³ El levantamiento indígena en defensa de sus derechos y posesiones legítimas iba a dar una serie de claves para posteriores movimientos, en base a algunos elementos innovadores, uno de fondo y otro de forma. El elemento de fondo es la reubicación de un conflicto local, como el reconocimiento de los derechos de posesión de tierras de los campesinos indígenas, dentro de un contexto global (el triunfo del neoliberalismo económico, que es el causante del problema). Por su parte, el elemento formal fue el descubrimiento de que, mediante un uso hábil de las nuevas tecnologías de la información, como Internet, y una imaginativa puesta en escena de sus reivindicaciones, un pequeño grupo insurgente podía influir en la opinión pública, situándose en el centro de la política mundial. En este triunfo comunicativo desde el corazón de la selva hasta el resto del mundo sería esencial la habilidad, en la puesta en escena del movimiento de su portavoz, el Subcomandante Marcos, prefigurando así la importancia que iba a tener en años posteriores la relación de los grupos de resistencia con los nuevos medios de información y comunicación. Precisamente Marcos en un comunicado de 2000 utiliza la figura del oxímoron como quínico desenmascarador y parresíastico, para mostrar el cinismo enmascarado la derecha neoliberal:

Oxímoron viene de “oxus” (afilado, agudo, penetrante) y “moros” (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla (“luz oscura”, “silencio ensordecedor”, “espontaneidad calculada”, “crecimiento negativo”, etc.)... oxímoron, como figura literaria, designa expresiones sutiles e irónicas que a primera vista

⁵⁶³ Numerosos cronistas han coincidido en señalar como un primer antecedente de este movimiento, el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo organizado del 27 de julio al 3 de agosto de 1996 en Chiapas, México, por iniciativa del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Esta iniciativa se prolongaría luego en varias reuniones más y daría impulso a la propuesta de una Acción Global de los Pueblos en las que se complementan las reivindicaciones indígenas del neozapatismo y la orientación crítica de la globalización neoliberal. En este ámbito empezaron a discutirse y a esbozarse algunas de las reivindicaciones que han inspirado las acciones más importantes del movimiento antiglobalización hasta la fecha. Fernández Buey, F. *Guía para una globalización alternativa*. Ediciones B. Barcelona. 2004. p.132.

*podieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.*⁵⁶⁴

Así Marcos, al igual que Sócrates, Diógenes, Erasmo o Moro, se integra en la tradición del *morosofos* (loco-sabio) capaz de decir la verdad sobre lo que le rodea, describiendo una realidad donde el oxímoron es predominante. De este modo, existe una “derecha intelectual” destinada a legitimar el *statu quo* de la explotación como forma normal de vida; un “fascismo liberal” donde impera el totalitarismo del libre mercado vendido como vía única en el mejor y único de los mundos posibles; una “globalización fragmentada” donde los beneficios van a parar a manos de unos pocos a costa de la miseria del resto; un “olvido memorable” del deber del intelectual en los analistas de derechas, “clarividentes ciegos” que mediante los medios de comunicación y la imagen eclipsan todo tipo de reflexión. En definitiva, una “sinistra derecha” frente a la que los intelectuales progresistas luchan con “escéptica esperanza”, como Marcos, “enmascarado desenmascarador”.⁵⁶⁵

Naomi Klein en *La doctrina del shock* expone cómo el pensamiento neoliberal se ha impuesto en el mundo a lo largo de los últimos tres décadas mediante la generación de *shocks*, primero a través de acontecimientos violentos, cuyo acto fundacional fue la dictadura de Pinochet en Chile (y su corolario la invasión de Irak), y mediante los Planes de Ajuste Estructural del Fondo Monetario Internacional, que fueron aprovechados como circunstancias excepcionales y crearon un marco total de desorientación favorable a las privatizaciones a gran escala. Precisamente Klein subraya que a partir de la crisis de las economías de los “tigres asiáticos”, en 1997, le resultó más complicado al capitalismo neoliberal aplicar su doctrina del *shock*, lo cual repercutió en un aumento de las protestas globales contra la globalización neoliberal que desembocó en Seattle:

*Tras 1998, empezó a hacerse cada vez más difícil imponer transformaciones en forma de terapias de shock por medios pacíficos, es decir, a través de las intimidaciones y las presiones habituales del FMI en las cumbres comerciales. La nueva actitud desafiante procedente del Sur tuvo su estreno oficial cuando fracasaron las conversaciones de la Organización Mundial del Comercio en 1999.*⁵⁶⁶

Así, el primer gran acontecimiento escénico del movimiento alterglobalización tuvo lugar en noviembre de 1999 en Seattle donde unos 50.000 manifestantes procedentes de diversas partes del mundo consiguieron abortar una cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC). El éxito fue posible gracias al descubrimiento de la capacidad de convocatoria que podía conseguirse a través de Internet, y lo novedoso de la protesta atrajo la atención de medios de comunicación de todo el planeta. Este fue el inicio de una serie de protestas que continuaron en 2000 contra el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) en Washington y Praga, y consolidaron el movimiento en 2001 con la suspensión de la conferencia anual del Banco Mundial en Barcelona, la manifestación contra la cumbre del G-8 en Génova (en la que se puso de manifiesto ante la opinión pública la brutal

⁵⁶⁴ Fernández Buey, F. *Op.cit.* Ediciones B. Barcelona. 2004. pp.151-152.

⁵⁶⁵ El texto completo del Subcomandante Insurgente Marcos *Nuestro siguiente programa: ¡Oxímoron!* (*La derecha intelectual y el fascismo liberal*) puede leerse en: <http://www.ezin.org/documentos/2000/20000400.es.htm>

⁵⁶⁶ Klein, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre.* Paidós. Barcelona. 2007. p.377.

represión policial instigada políticamente, que costó la vida al joven Carlo Giuliani) y, sobre todo, la formación del Foro Social Mundial en Porto Alegre (Brasil), como contracumbre y alternativa global al Foro Económico Mundial en Davos (Suiza).

*Después de Seattle a fines de 1999, ... ya no es posible creer que la política ambiental global dependa sobre todo de las políticas internas de los estados y de los regímenes que se instituyen a través de sus acuerdos internacionales. El éxito de los grupos ambientalistas muestra que los estados no monopolizan la política ambiental. Los estados comparten el escenario internacional con otros actores.*⁵⁶⁷

Podemos distinguir cuatro rasgos que llaman la atención en el movimiento alterglobalización y que lo vinculan de algún modo con toda la tradición libertaria anterior y con las premisas cínicas de “invalidación de la moneda en curso”, cosmopolitismo, pantomima y *parresía*.

El propósito de “invalidación de la moneda en curso” es adecuado desde el instante en que advertimos que al movimiento le viste mejor la etiqueta de “alterglobalización” que la de “antiglobalización”. Esta corrección es adecuada en cuanto el proceso de globalización vigente elimina todas las trabas fronterizas en la libre circulación del capital, pero las añade en la libre circulación de personas.

*La paradoja es que los mismos países que hicieron presión en los organismos internacionales para que se practicase la libertad absoluta de capitales -los países ricos- son los que ponen trabas a que los países del Tercer Mundo les exporten sus mercancías y servicios libremente y compitan con los productos fabricados en su interior. Y mucho más: son los que han hecho de sus territorios castillos con murallas que impiden el libre tránsito, y almenas para vigilar a los que han llegado.*⁵⁶⁸

Otro rasgo indudable de esta “invalidación de moneda” es el hecho de que las manifestaciones se produzcan, principalmente, ante las grandes organizaciones mundiales de economía, ya sean OMC, BM o FMI, o frente a las reuniones de los países económicamente más fuertes del planeta, el G-8. Otro rasgo significativo es que frente a las cumbres celebradas por estas grandes organizaciones se crean contracumbres alternativas en las que se plantean y se debaten otras formas más justas de organización social. El paradigma de contracumbre en el movimiento alterglobalización es, sin duda, el Foro Social Mundial, opuesto al Foro Económico Mundial de Davos, con sede fija inicialmente en Porto Alegre y luego con sedes rotativas, bajo el lema de “otro mundo es posible”. La voluntad de cambiar las estructuras económicas y sociales vigentes no puede ser más clara.

De igual manera, podemos apreciar en el movimiento alterglobalización una tendencia inclusiva de carácter cosmopolita. Si bien comenzó en los EE.UU. y en el resto de los países occidentales, una de sus principales inspiraciones se encuentra, como hemos visto, en el movimiento de liberación indígena de Chiapas. Su carácter inclusivo ha hecho que la adhesión al movimiento provenga de todos los rincones del mundo, como puede apreciarse en la gran participación de organizaciones procedentes del Sur en el Foro Social Mundial. Uno de los factores que ha contribuido a ello es la

⁵⁶⁷ Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. Icaria. Barcelona. 2006. p.252.

⁵⁶⁸ Estefanía, J. *Hij@, ¿qué es globalización? La primera revolución del siglo XXI*. Aguilar. Madrid. 2002. p.53.

heterogeneidad de su composición, que en ocasiones ha sido señalada como un factor de debilidad que dificulta la organización de los partidarios de una globalización alternativa. Sin embargo, esta diversidad ha contribuido a fortalecer el movimiento, algo debido no sólo al aumento numérico de sus componentes, sino también a que las diferentes reivindicaciones han encontrado una importante conjunción de intereses en la constatación de que el origen común de los problemas proviene de una misma fuente: la globalización económica neoliberal. De tal modo que esta heterogeneidad es algo más que una suma de movimientos diferentes, y es más adecuado calificarlo como un “movimiento de movimientos” siguiendo a Fernández Buey, o como un “movimiento-red” (no una red de movimientos) siguiendo a Manuel Castells, quien ofrece un ilustrativo catálogo de la diversidad compositiva del movimiento.⁵⁶⁹

Otro factor que ha contribuido a formar el perfil cosmopolita del movimiento es lo que ha venido a denominarse como “glocalismo”, esto es, la vinculación de los problemas globales y locales. Precursor de este logro ha sido, sin duda, el movimiento ecologista al hacer valer uno de sus más conocidos lemas: “Piensa global, actúa local” para vincular ambas problemáticas y fomentar una red solidaria internacional. El ecologismo ha contribuido igualmente a esta solidaridad planetaria al conseguir formar una nueva identidad a partir de la conciencia de especie humana. Este fenómeno tuvo su origen en el peligro de destrucción de la humanidad por el riesgo de enfrentamiento atómico durante la Guerra Fría, y recobra ahora pleno sentido, tanto por la renovada amenaza de utilización de armas atómicas, como por las impredecibles consecuencias de una devastación ecológica que entraña graves riesgos para la propia humanidad, como especie natural que es.

*Esta nueva identidad como especie, que es una identidad sociobiológica, puede superponerse fácilmente a las tradiciones históricas, los lenguajes y los símbolos culturales multifacéticos, pero es difícil que se mezcle con la identidad nacionalista estatal. Así pues, hasta cierto punto, el ecologismo supera la oposición entre la cultura de la virtualidad real que subyace en los flujos globales de riqueza y poder, y la expresión de las identidades fundamentalistas culturales o religiosas. Es la única identidad global que se plantea en nombre de todos los seres humanos, prescindiendo de sus ligaduras específicas sociales, históricas o de género, o de su fe religiosa.*⁵⁷⁰

Así podemos afirmar que esta manifestación global del ecologismo contemporáneo, incidiendo en nuestra unidad como especie y alertando sobre los

⁵⁶⁹ Así que estos son los principales componentes del movimiento que surgen de la observación de los acontecimientos simbólicos que epitomizaron la acción del movimiento: críticos de las consecuencias sociales y medioambientales de una globalización basada en el libre comercio y dominada por los intereses de las empresas capitalistas; proponentes de la regulación de los mercados financieros globales; ONG solidarias con los pobres del mundo, incluyendo aquellas que postulan la condonación de la deuda externa de los países pobres; grupos religiosos; ONG humanitarias; trabajadores y sindicatos en defensa de sus empleos y condiciones laborales; ganaderos y campesinos que se niegan a aceptar las consecuencias de los acuerdos de libre comercio; movimientos de campesinos en todo el mundo y sus redes de solidaridad; movimientos de pueblos indígenas y sus redes de solidaridad; grupos ecologistas; grupos feministas; artistas revolucionarios; anarquistas y grupos autónomos de distintas ideologías y tradiciones; jóvenes en una revuelta violenta en contra de sus sociedades; partidos políticos, tanto de la corriente principal (comunistas, socialistas de izquierda) como de la radical (trotskistas); intelectuales críticos e independientes como los miembros de ATTAC o del Internacional Forum on Globalization. Castells, M. *La Era de la información. (Vol.II). El poder de la identidad*. Alianza editorial. Madrid. 2003. p.180.

⁵⁷⁰ Castells, M. *op.cit.* p.216.

riesgos globales que nos acechan, tales como el peligro de un enfrentamiento nuclear o el cambio climático, y que ponen en peligro la supervivencia de la especie humana, han creado una conciencia cosmopolita. Al incidir sobre una naturaleza humana común expuesta a los mismos riesgos, el cosmopolitismo ecológico puede enlazar con el cosmopolitismo cínico y estoico, que igualmente apelaron a una común naturaleza humana por encima de cualquier pertenencia nacional, cultural, ideológica o religiosa.

Además, esta voluntad cosmopolita, cuya expresión organizativa más destacada es el Foro Mundial Social, precisa, en la era de la información y de la comunicación, de una puesta en escena que capte la atención de los medios para dar a conocer sus ideas y reivindicaciones. En este punto es donde podemos vincular la utilización del espectáculo del movimiento alterglobalización con la pantomima y la *parresía* cónicas. Manuel Castells distingue entre dos estrategias seguidas por el movimiento en su relación con los medios.

*Por un lado, introduciendo nuevos mensajes en los medios de comunicación dominantes. Por otro, creando un sistema de medios alternativos susceptible de llegar a la gente mediante redes horizontales de comunicación, escapando al control de los grupos mediáticos empresariales.*⁵⁷¹

En la primera de estas prácticas podemos encontrar similitudes con la pantomima cínica, mientras que en la segunda podemos establecer una relación analógica con la *parresía*.

La puesta de largo del movimiento alterglobalización en Seattle no fue sólo sorprendente por lo inesperado de su aparición, sino también por lo novedoso de sus formas de protesta, en las que tenía un papel destacado la acción teatral, creando un ambiente lúdico con representaciones de música y baile en una atmósfera totalmente carnavalesca⁵⁷². Esto supuso una novedad atractiva para los medios, que emitieron el acontecimiento para todo el mundo y lo han seguido haciendo en posteriores contracumbres, esperando sacar el jugo espectacular a estas imaginativas *performances*. De hecho, gran parte de las actividades de Seattle estuvo organizada por una agrupación anarquista de artistas y grupos teatrales: Art&Revolution, corriendo la instrucción de las pantomimas de los manifestantes a cargo de la Ruckus Society, un grupo que organiza campos de entrenamiento para los activistas donde enseñan desarrollar acciones de desobediencia civil no violenta. El lema de este grupo “*Actions speak louder than words*” (“*las acciones hablan más alto que las palabras*”) casa bien tanto con el principio de Antístenes según el cual *la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos*,⁵⁷³ como con las pantomimas públicas de Diógenes, destinadas a ridiculizar los desenfoques del *statu quo* social. En palabras de John Sellers, uno de los educadores de la Ruckus Society:⁵⁷⁴

Nuestro programa principal es el campo de la acción. En el campo de acción reunimos entre cien y doscientas personas durante una semana para trabajar sobre un

⁵⁷¹ Castells, M. *op.cit.* p.187.

⁵⁷² El carnaval, como afirma Bajtin, simboliza la regeneración del mundo sobre mejores principios (Véase en el capítulo 3.1. “El cinismo y la locura renacentista” la parte dedicada a la obra de Rabelais) lo cual casa bien con el propósito de transformación de la sociedad bajo el lema de “otro mundo es posible”.

⁵⁷³ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 11.

⁵⁷⁴ Para más información sobre esta organización consultar: www.ruckus.org

*tema determinado, como la globalización o los derechos humanos. Pasamos entre 14 y 16 horas diarias compartiendo habilidades y entrenando. Trabajamos sobre tácticas no violentas, habilidades comunicativas, organización comunitaria y estrategia. También hacemos entrenamiento físico: construimos una estructura de cuatro plantas para enseñar a la gente técnicas de escalada urbana. Enseñamos teatro político, bloqueo de calles y algunas técnicas para escalar árboles para quienes estén interesados en defender grandes áreas silvestres.*⁵⁷⁵

En las manifestaciones de 2001 contra el G-8 en Génova otro grupo de teatro alternativo, *Tute Bianche*, descolló en la atmósfera carnavalesca de la manifestación y cautivó la atención de los medios. Pero no es necesario una manifestación global o una gran contracumbre para que los *happenings* y *performances* de estos grupos reivindicativos aparezcan en las calles. En este sentido, una vez más el ecologismo ha sido precursor en el uso de la acción espectacular para captar la atención de los medios: en la mente de todos están las acciones desarrolladas desde hace décadas por *Greenpeace* o los ecosabotajes de *Earth First!*, pero la ocasión para la acción abunda por doquier, puesto que por doquier se daña la naturaleza. El procedimiento pantomímico siempre se apoya en una gran dosis de creatividad que en ocasiones consiste en seguir la lógica imperante hasta llevarla al ridículo mediante la fuerza del número de manifestantes, como en este magnífico ejemplo de una asociación ciclista protestando contra el uso masivo del automóvil:

*Los ciclistas de Critical Mass emplean la retórica de la coincidencia a gran escala: en docenas de ciudades, el último viernes de cada mes, unos 17.000 ó 18.000 de ellos se reúnen en una esquina determinada y salen juntos de paseo. Por la fuerza de su número constituyen una masa crítica ante la que los automovilistas deben detenerse. “No interrumpimos el tráfico”, dicen, “nosotros somos el tráfico”.*⁵⁷⁶

Lo único que pretenden los componentes del movimiento alterglobalización es trasladar el ámbito de toma de decisiones desde el espacio privado, como sucede con las reuniones “puertas adentro” de las grandes organizaciones internacionales (OMC, BM, FMI, G-8), en las que se decide el destino económico del planeta, para llevarlo al espacio público, a la calle, tratando de recuperar ésta como ágora de discusión pública en la que todos los ciudadanos puedan decidir sobre el futuro que quieren para ellos. Uno de los pilares sobre los que se asientan las protestas del movimiento alterglobalización es el déficit democrático de nuestras sociedades, en las que imperan los intereses privados de las grandes corporaciones y grupos empresariales sobre el bien público. Frente a ello, la recuperación del espacio público de participación constituye el primer paso para una democracia participativa. La voluntad democrática de nuestros gobiernos queda patente cuando ante el temor de otra manifestación blindan y atrincheran las calles de la ciudad y utilizan una desmesurada represión policial contra sus propios ciudadanos ante el temor de que se expresen democráticamente.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Roddick, A. *Tómatelo como algo personal. Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla*. Icaria e Intermón-Oxfam. Barcelona. 2004. p.52.

⁵⁷⁶ Klein, N. *No Logo. El poder de las marcas*. Paidós. Barcelona. 2001. p.368.

⁵⁷⁷ *Si bien algunas de las cumbres han sufrido serias alteraciones, en particular la de la Organización Mundial del Comercio en Seattle, en buena medida debido al efecto sorpresa de un movimiento cuya capacidad de convocatoria se había subestimado, la mayoría de las funciones del gobierno global han continuado tras edificios convertidos en barricadas, formaciones policiales e incluso (como en Génova) sistemas defensivos de misiles a bordo de buques de guerra. Ciertamente, se ha creado la imagen de una*

Pero la recuperación del ágora pública tiene una doble localización: por una parte, en un sentido físico, en la manifestación en la calle; pero también tiene una localización virtual en la red, ya que Internet se ha convertido no sólo en un instrumento a través del cual se pueden organizar futuras concentraciones, sino también en un foro mundial de opinión pública y de información, a la que se puede acceder, escapando al control de los grandes grupos mediáticos, mediante la creación de nuevos medios de comunicación. En la creación de estos canales de información alternativos es donde podemos encontrar un paralelismo entre el movimiento alterglobalización y las prácticas parresiásticas cónicas. Vimos con anterioridad que la práctica de la *parresía* requería de la expresión de la verdad en una situación de riesgo y, precisamente, esto es lo que hacen los activistas al divulgar información ocultada por los medios de comunicación oficiales y por los poderes políticos y económicos. El grupo más destacado en la elaboración de esta información alternativa es la red Indymedia⁵⁷⁸, sometida en los últimos años a una constante persecución y secuestro de información por parte de agendas gubernamentales como el F.B.I.

*Un elemento clave es la red Indymedia, un grupo independiente multimedia que se formó espontáneamente en torno a la manifestación de Seattle y que ha proseguido su actividad con motivo de las cumbres y de forma continuada. Está basado en gran medida en Internet, con la difusión de noticias y tablones de anuncios abiertos a todos. Pero también funciona como una agencia de noticias, aportando información exacta sobre acontecimientos frecuentemente oscurecidos por las autoridades e ignorados por los medios de comunicación. Se caracteriza por la valentía en la información sobre el terreno, enfrentándose muchas veces a la represión violenta. Grupos conectados con la red Indymedia también hacen películas, fotos y aportan una actualización audiovisual incesante del movimiento, que es difundida a través de la red global.*⁵⁷⁹

En definitiva, podemos encontrar en el movimiento alterglobalización motivos similares a los preponderantes en la filosofía cónica. Entre sus objetivos están presentes la una voluntad de emancipación humana con propósito cosmopolita, cimentada en un sentimiento de solidaridad global, así como un intento de “invalidar la moneda en curso” puesto de manifiesto en la señalización del capitalismo neoliberal como enemigo y como fuente de los principales problemas humanos. Entre sus formas de actuación se advierte una doble estrategia respecto a los medios: la primera es la creación de acontecimientos espectaculares, mediante una gran dosis de teatralidad y comicidad, lo que les vincula tanto con la acción ejemplar anarquista como con la pantomima cónica; la segunda consiste en la creación de canales de información alternativos mediante los cuales transmitir a la opinión pública mundial una verdad soterrada bajo el riesgo de represión por parte de los poderes mundiales. Esta composición de verdad y coraje en la transmisión de la información es lo que les empareja con la *parresía* cónica.

El cinismo antiguo se burlaba de los desechos de la democracia ateniense y trató de transmutar los valores vigentes denunciando, desde su posición de parias, primero la segregación orquestada en función del derecho de ciudadanía, y luego el falso cosmopolitismo derivado del imperialismo alejandrino. De forma análoga, el quinismo

distancia social y apartamiento creciente entre las instituciones del poder y la sociedad civil activa. Castells, M. *op.cit.* p.189.

⁵⁷⁸ Para más información sobre Indymedia consúltese la página: www.indymedia.org

⁵⁷⁹ Castells, M. *op.cit.* p.188.

del actual movimiento alterglobalización trata hoy de incentivar la participación ciudadana para revitalizar una democracia gastada, que sólo obedece a intereses particulares, y crear otro tipo de globalización: un verdadero cosmopolitismo basado en las relaciones de solidaridad entre el Norte y el Sur, invalidando los intereses económicos de una minoritaria plutocracia, para que “otro mundo sea posible”.

5.6. CONDONACIÓN DE LA DEUDA EXTERNA Y APLICACIÓN DE LA TASA TOBIN.

Aún queda por examinar la principal razón para invalidar la moneda en curso: la producción sistemática de la miseria y el hambre dentro de la actual estructura del capitalismo neoliberal, que se convierte también en el problema medioambiental más grave de nuestro tiempo por la razón de que una distribución injusta y desigual de los recursos naturales está segando anualmente la vida de millones de personas.

Según la ideología neoliberal vivimos en el único de los mundos posibles, el de la libre circulación del capital y el fin de la historia, o si no en el único, sí en el mejor de los mundos. El neoliberalismo se ha ocupado de proclamar en los medios que el libre mercado obedece a unas supuestas leyes racionales y naturales que han de ser intocables. A esta situación de interesada inmovilidad Noam Chomsky la ha bautizado como TINA, acrónimo resultante de “There Is No Alternative” (“no hay nada que hacer”), situándolo como una tercera forma de totalitarismo tras el bolchevismo y el nazismo.⁵⁸⁰ Según los plutócratas de los grandes consorcios empresariales y las instituciones económicas mundiales creadas para legitimar su poder, no hay, en efecto, nada que hacer frente a las leyes inexorables del mercado, pero tomemos un poco de altura para adquirir mayor perspectiva y echemos un vistazo a cómo es la vida en el “mejor de los mundos posibles”:

*Hoy podemos decir que la miseria ha alcanzado un nivel más horroroso que en ninguna época de la historia. Así es como más de 10 millones de niños de menos de 5 años mueren cada año de desnutrición, epidemias, contaminación de las aguas e insalubridad. El 50 por ciento de esos fallecimientos tiene lugar en los seis países más pobres del planeta. El 42 por ciento de los países del Sur acumulan el 90 por ciento de las víctimas.*⁵⁸¹

Pero en el “mejor de los mundos posibles” esta tendencia no hace sino incrementarse:

*En este momento, como ya he dicho, cada cinco segundos un niño de menos de diez años muere de hambre o de enfermedad relacionada con la malnutrición. Así es como el hambre habría matado en 2004 a más seres humanos que todas las guerras juntas. ¿Qué ocurre con la lucha contra el hambre? Es evidente que pierde terreno. En 2001, un niño de menos de 10 años moría de hambre cada siete segundos. Ese mismo año 826 millones de personas quedaron inválidas por consecuencias de una desnutrición grave y crónica. Actualmente son 841 millones. Entre 1995 y 2004, el número de víctimas de la desnutrición crónica aumentó en 28 millones de personas.*⁵⁸²

Estas cifras aún se quedan cortas, debido a la grave crisis alimentaria resultante del aumento de los precios de los cereales en 2007 y principio de 2008. Los precios de productos básicos como el maíz, el trigo o el arroz se han duplicado en los últimos seis años después de cuatro décadas casi continuas de descenso de los precios (sólo interrumpido por la crisis energética de mediados de los setenta). El resultado es que, según las estadísticas de la FAO en su último informe sobre *El estado de inseguridad*

⁵⁸⁰ Ver Ziegler, J. *Los nuevos amos del mundo*. Destino. Barcelona. 2005. p.303.

⁵⁸¹ Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. Taurus. Madrid. 2006. p.35.

⁵⁸² Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. p.101.

alimentaria 2008, son ya 923 millones de personas las que padecen actualmente de subnutrición crónica; es decir cien millones más que en 2004, según los datos de Ziegler. Vemos, pues, que los objetivos de la Cumbre Mundial de Alimentación, y los Objetivos del Milenio de reducir a la mitad la pobreza y el hambre para 2015 respecto a los niveles de 1992, están lejos de cumplirse.

Como causa principal de la crisis alimentaria de los dos últimos años se ha situado, erróneamente, la creciente demanda de cereales para la creciente demanda de biocombustibles, alentada por una importante subida de los precios del petróleo. Es cierto que este factor ha influido, pero mínimamente en comparación con otros. Los productos agrícolas más demandados para su transformación en biocombustibles son el azúcar, el maíz, la yuca, semillas oleaginosas y el aceite de palma⁵⁸³. Por lo tanto, la demanda de biocombustibles, por sí sola, no puede explicar la súbita subida de los precios del arroz, como tampoco el descenso de los precios de los cereales en la segunda mitad de 2008, una vez que la demanda de biocombustibles sigue existiendo. De este modo, hay que atender a otras causas más significativas como el aumento del consumo de lácteos y carne en países emergentes como India y China (la alimentación de la cabaña ganadera absorbe mucha más proporción de cereales que la dedicada a biocombustibles), y una galopante especulación en la que los alimentos básicos se han convertido en un negocio lucrativo para algunos a costa de generar hambrunas en otros lugares.⁵⁸⁴

La especulación ha creado una distancia aun mayor entre la oferta y la creciente demanda, aumentando la escasez y generando una subida artificial de los precios. Una vez que los países más pobres dependen sustancialmente de la exportación⁵⁸⁵, la crisis no ha resultado un mal negocio para los principales países exportadores⁵⁸⁶, con lo cual se ha efectuado una transferencia de renta desde los más necesitados a los más pudientes. Sobra decir los efectos que la duplicación en los precios de estos productos básicos tiene en economías que ya dedicaban más de un sesenta por ciento de sus rentas en alimentación.

Más allá de la reciente crisis alimentaria, es importante resaltar cómo, estructuralmente, un sistema económico como el capitalismo neoliberal (que se autoproclama “perfectamente racional y natural”) mata anualmente a cerca de 40

⁵⁸³ FAO. *El estado de inseguridad alimentario 2008*. En “Publicaciones de la FAO” en www.fao.org p.11.

⁵⁸⁴ *Los índices agrícolas, que replican la evolución de las cotizaciones, tienen un éxito importante en los fondos de inversión. Entre finales del primer trimestre y finales del cuarto de 2007, es decir, en los momentos en que los mercados de cereales estaban más altos, el volumen de capitales administrados por los fondos de inversores cotizados (ETF en la jerga financiera) sobre productos agrícolas europeos, se quintuplicó: pasó de 156 millones de dólares según la Barcap (una filial del banco británico Barclays especializada en inversiones). Según la misma fuente, el volumen de fondos invertidos en los mercados agrícolas estadounidenses, dio un salto aún más grande, multiplicándose por siete entre el primer y el último trimestre de 2007. Baillard, D. “El mercado mundial de cereales revolucionado” (artículo) en *Le Monde diplomatique* (Edición española). N°151. Mayo 2008. pp.16-17.*

⁵⁸⁵ *En 2008, se espera que un total de 82 PBIDA (Países de bajos Ingresos y Déficit de Alimentos) gasten casi 169.000 millones de USD en importaciones de alimentos, en comparación con los 121.000 millones de USD en 2007, un incremento del 40 %. El aumento del porcentaje del componente de granos básicos de sus importaciones de alimentos es incluso mayor: el 50 %. Para finales de 2008, el costo total de las importaciones de alimentos de los PBIDA podría cuadruplicarse con respecto a 2000, lo cual supone una carga enorme para estos países. FAO. op.cit. p.20.*

⁵⁸⁶ En el caso del trigo: Estados Unidos, la Unión europea, Australia, Canadá y Argentina.

millones de personas, dentro de un modo de distribución de los bienes en el que un quinto de la población ostenta el 80 por ciento de la riqueza del planeta, y en el que *en 1998 el patrimonio de las tres personas más ricas del mundo excedía al PIB combinado de los 48 países menos desarrollados, en los que vivían 600 millones de personas*,⁵⁸⁷ siendo la proporción de desigualdad creciente al amparo de las vigentes políticas económicas.

Para la plutocracia empresarial y sus valedores de la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, tal vez “todo lo real sea racional”, pero existimos también quienes nos resistimos a aceptar este genocidio como algo natural, racional e inevitable. El movimiento alterglobalización, movido por un sentimiento de solidaridad cosmopolita, ha propuesto la invalidación de las estructuras económicas que sustentan esta barbarie a partir de la petición de aplicación de dos medidas: la condonación de la deuda externa a los países del Tercer Mundo y la aplicación de la Tasa Tobin.

La deuda externa es una de las principales fuentes potenciadoras del hambre a gran escala en el mundo, reproduciendo por medios económicos lo que fue el colonialismo por medios políticos, y convirtiendo en propiedad de las grandes multinacionales los bienes y servicios de los países del Tercer Mundo. Una rápida mirada a las cifras nos puede dar una primera pista de la relación de la deuda con el deterioro de la situación de los países menos desarrollados en las dos últimas décadas. Así, el monto de la deuda externa ha ido ascendiendo de 8.000 millones de dólares en 1960, a 70.000 millones en 1970, 540.000 millones en 1980, casi un billón y medio en 1990, hasta superar los dos billones y medio en 2004.⁵⁸⁸

La historia de la deuda nació en el mundo poscolonial en los años sesenta, cuando la abundancia de dinero barato y de divisas en los bancos hizo que éstos buscaran centros de inversión, dirigiendo sus miradas al Tercer Mundo. La economía de estos países se orientó a la exportación en perjuicio de la diversificación económica local, lo que iba a tener desastrosas consecuencias a partir la crisis del sistema monetario internacional de los años setenta, motivada por la reducción de emisión de dólares al exterior por parte de EE.UU., cuando la circulación de esta moneda superó las reservas del Banco Central norteamericano. Esta situación se tradujo en una reducción de las exportaciones del Tercer Mundo y en un mayor proteccionismo en Occidente, lo cual generó más deuda.⁵⁸⁹

Arruinadas las economías locales en la carrera por la competitividad para la exportación en el mercado global, los países pobres iban a sufrir otro revés con el triunfo de la ideología neoliberal en 1979 en Gran Bretaña y en 1980 en EE.UU. La administración Reagan subió los tipos de interés para evitar la inflación con lo que los préstamos se dispararon, de tal modo que los tipos de interés subieron desde un 7'9% en 1970 a un 18'9% en 1981.⁵⁹⁰ La crisis de la deuda estalló en 1982 cuando México se declaró insolvente. Un hecho más agudizaría la crítica situación de los países pobres: la caída del muro de Berlín y la desintegración de la URSS dejó vía libre para la aplicación

⁵⁸⁷ Castells, M. *La era de la información*. (Vol.III). *Fin de milenio*. Alianza. Madrid. 2006. p.106.

⁵⁸⁸ Cifras recogidas de la página de CADTM (Comité por la anulación de la deuda del Tercer Mundo) en www.cadtm.org, “Les chiffres de la dette 2005”. p.2.

⁵⁸⁹ Ver Vaquero, C. (Coord.) *La deuda externa en el Tercer Mundo*. Ed. Talasa. Madrid. 1999. p.14.

⁵⁹⁰ www.cadtm.org, “Les chiffres de la dette 2005”. p.1.

del neoliberalismo en el mundo. Muerto el contrapeso comunista los precios de las materias primas, que hasta entonces gozaban de cierta estabilidad ante el temor de alineación de los países pobres en el bando comunista, se desplomaron definitivamente. El fin del comunismo imposibilitó igualmente la creación de un frente común de los países del Tercer Mundo para negociar la deuda con sus acreedores, al no existir la posible adhesión de estos países al otro bando desapareció su capacidad de presión y decisión en el plano internacional. Con la caída del muro y el triunfo absoluto del neoliberalismo desaparecían el Segundo y el Tercer Mundo, quedando un espacio geopolítico polarizado entre el Primer Mundo y el Cuarto Mundo, entre la opulencia y la miseria.

El objetivo de la deuda, juzgado por las consecuencias que acarrea, no es paliar el subdesarrollo del Cuarto Mundo, sino perpetuarlo. La deuda es un medio de producir más deuda, una hidra monstruosa que multiplica sus cabezas. Tras declararse México insolvente ante sus acreedores, el Fondo Monetario Internacional implantó sus célebres Planes de Ajuste Estructural, que consisten en que los países deudores se aprieten su cinturón presupuestario para poder hacer frente al pago de la deuda. En franca complicidad con las tiranías imperantes en muchos de estos Estados, los Planes de Ajuste Estructural han supuesto la quiebra de cualquier posibilidad de desarrollo de los países pobres. Los principales recortes presupuestarios tienen lugar en los dos sectores que más necesitan estos pueblos: la sanidad y la educación.

*Habrá que realizar nuevos recortes presupuestarios. ¿Qué se va a recortar? En ningún caso el presupuesto del ejército, los servicios secretos o la policía. Estas instituciones son esenciales para garantizar la seguridad de las inversiones extranjeras. El ejército, los paramilitares y los policías siempre protegen a los cosmócratas depredadores y sus instituciones, vengan de donde vengan. El FMI tampoco tocará la fiscalidad... El FMI no está para ayudar a la redistribución de la renta nacional. Existe para apretar las tuercas y garantizar el pago regular de los intereses de la deuda.*⁵⁹¹

Así, mientras en 2003 del Norte al Sur viajó una ayuda al desarrollo de poco más de 50.000 millones de dólares, los países del Sur dedicaron cerca de 450.000 millones al pago de la deuda. La continuación del proceso genera más endeudamiento y la venta del capital público de estos Estados a capital privado extranjero. Baste un dato significativo: mientras que el presupuesto del Plan Marshall para la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial fue de 90.000 millones de dólares, entre 1980 y 2004 los países empobrecidos, en pago de la deuda externa, han abonado 5'3 billones de dólares, es decir, el equivalente a 59 "planes Marshall".⁵⁹²

Los tres grupos acreedores de la deuda son, por una parte los estados (en un 20% de la deuda), por otra parte bancos y empresas multinacionales privados (58%) y, finalmente las dos grandes instituciones económicas mundiales nacidas a finales de la Segunda Guerra Mundial de los acuerdos de Breton Woods: el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (22%), que se ocupan de garantizar el pago para todos los acreedores y de complacer las exigencias de la política estadounidense.⁵⁹³

⁵⁹¹ Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. p.77.

⁵⁹² www.cadtm.org, "Les chiffres de la dette 2005". p.4.

⁵⁹³ Cifras tomadas de www.cadtm.org, "Les chiffres de la dette 2005". p.2.

Ya hemos visto cuales son los métodos de actuación del FMI, cuya falta de voluntad democrática se desprende fácilmente del hecho de que el peso de los estados en la toma de decisiones depende exclusivamente del dinero que aportan. Papel similar juega el Banco Mundial, cuyo cinismo es palmario en sus continuas proclamas a favor del desarrollo o la protección medioambiental (hasta ha llegado a crear un Departamento Social sin poder alguno), pero cuya práctica obedece exclusivamente a la ideología del Consenso de Washington, basado en la privatización del mundo en favor de las transnacionales, eliminando cualquier obstáculo al libre comercio. Entre 1968 y 1981 la dirección del Banco Mundial estuvo a cargo de Robert McNamara quien anteriormente había sido ministro de Defensa de EE.UU. durante la Guerra de Vietnam. Veamos un extracto de los resultados de su política económica:

McNamara presionó a los países del Tercer Mundo para que aceptaran las condiciones que acompañaban los préstamos del Banco Mundial y a transformar su economía tradicional con el fin de maximizar la especialización económica y el gobierno mundial. Aquellos que se negaban eran abandonados a su suerte... Presionados por el Banco, varios países no tuvieron más remedio que pasar por sus horcas caudinas. McNamara ya no destruía poblados para salvarlos, sino economías enteras. El Tercer Mundo se encuentra ahora con grandes embalses encenagados, carreteras en ruinas que no conducen a ninguna parte, edificios de oficinas vacíos, bosques y campos asolados, deudas monstruosas que nunca podrá devolver. Esos son los frutos venenosos de la política llevada a cabo por el Banco Mundial desde tiempos de McNamara hasta la actualidad. Por muy grande que sea la destrucción que sembró este hombre en Vietnam, se superó a sí mismo durante su mandato en el Banco.⁵⁹⁴

El desatino de las medidas del Banco Mundial ha continuado hasta nuestros días hasta el punto de que en el año 2000 su vicepresidente, el posteriormente Premio Nobel de economía Joseph Stiglitz, dimitía y dedicaba su obra⁵⁹⁵ a la denuncia de la privatización del mundo por parte del BM, el FMI y la OMC.

El tercero de los grandes organismos internacionales que velan por la aplicación de los dogmas neoliberales es la Organización Mundial del Comercio. Nacida en 1994 sustituyendo al GATT (Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio), su función es eliminar cualquier obstáculo (incluidos sociales o medioambientales) a la libre circulación de flujos comerciales. La OMC fija, desde su sede en Ginebra, las reglas del comercio mundial, pero los países que no pueden establecer una delegación fija en la sede ginebrina quedan excluidos de la toma de decisiones. Otros de los rasgos de su “voluntad democrática” podemos extraerlos de la negativa en su fundación de firmar una cláusula social y otra ecológica, y del hecho de que tras el fracaso de la cumbre de Seattle esquivase, en lo sucesivo, reunirse en países democráticos. Guardianas de la ortodoxia económica neoliberal, esta organización vela por los intereses de las grandes transnacionales, entre ellas las grandes empresas farmacéuticas, que impiden la posibilidad de una cobertura sanitaria en los países pobres, eliminando cualquier traba del Estado o del sector público.

Las principales asociaciones que han abogado por una condonación total de la deuda externa de los países pobres han sido CADTM (Comité para la Anulación de la Deuda del Tercer Mundo) y Jubileo 2000, una organización cristiana cuya fuente de

⁵⁹⁴ Ziegler, J. *Los nuevos amos del mundo*. p.200.

⁵⁹⁵ Especialmente *El malestar en la globalización*. Punto de Lectura. Madrid. 2003.

inspiración es un pasaje del *Levítico* en el que se aboga por la reconciliación y concordia entre acreedores y deudores. Es importante el planteamiento que éstas y otras asociaciones abordan desde la pregunta *¿Quién debe a quién?* Bajo este prisma la abolición de la deuda ya no es sólo necesaria por el imperativo moral de tratar de salvar del hambre y la enfermedad a nuestros semejantes, sino también porque el sentido de la deuda es inverso al considerado tradicionalmente. Según las grandes instituciones económicas internacionales, la deuda debe servir al desarrollo de los países que han quedado retrasados en sus procesos de modernización e industrialización pero, como hemos podido observar, realmente sólo contribuye a ahondar en su subdesarrollo.

Pero hay más, ¿en función de que virtud fue posible el desarrollo industrial en Occidente frente a otras zonas del planeta?, como ya observó Marx⁵⁹⁶ la respuesta hay que encontrarla en la fabulosa acumulación de capitales resultante del saqueo de las riquezas naturales de América Latina y de la explotación humana con el esclavismo a gran escala en África que hicieron posible el nacimiento del capitalismo. Es así como los habitantes de regiones dotadas por la naturaleza de una inmensa riqueza han vivido secularmente, desde su contacto con el hombre blanco, en una creciente miseria. Como afirma Eduardo Galeano el origen de la miseria se debe a un expolio que se ha ido perpetuando a lo largo de los siglos por diferentes medios: *la pobreza del hombre como resultado de la riqueza de la tierra.*⁵⁹⁷ Desde este saqueo secular es perfectamente legítimo invertir la cuestión de la deuda y pedir una satisfacción hacia los países expropiados económica, ecológica y humanamente puesto que esa es la causa de su subdesarrollo. Así es posible hablar, en un sentido inverso al de deuda económica, de deuda moral, deuda histórica y deuda ecológica de los países desarrollados hacia los países empobrecidos.

La cuestión de la deuda ecológica, principalmente a través de la llamada “deuda del carbono”, plantea en términos monetarios el pago que los países industrializados deben hacer a los países pobres por la contaminación, fruto del desarrollo industrial y económico, de un sumidero común a todos: la atmósfera. Si consideramos que las emisiones de CO₂ deben reducirse en un 50% en las próximas décadas, y que los países ricos (con una población mucho menor que los pobres) son responsables del 75% de las emisiones, es obvio que la reducción debe hacerse totalmente desde los países industrializados. El cálculo de la deuda del carbono se hace valorando el coste económico que tendría esta reducción.

*Si no hay reducción, esto implica el uso persistente y desproporcionado de los sumideros (océanos, vegetación nueva y suelos), y la atmósfera, como propiedad de facto de los ricos, y por lo tanto un incremento continuo, año tras año, en la deuda ecológica, en el monto, digamos, de 60 mil millones de dólares al año (3.000 millones de toneladas de carbono que deberían reducirse, a un coste de 20 dólares por tonelada). La deuda ecológica surge en este caso porque, al no realizar la reducción necesaria, los países ricos ahorran un monto que sería más o menos de esa magnitud. Sería fácil argumentar que el coste apropiado por tonelada sería 100 dólares o más.*⁵⁹⁸

Si aplicamos el coste de 100 dólares por tonelada de CO₂ propuesto por Martínez Alier, y hacemos un sencillo cálculo, nos encontramos con que el monto de la

⁵⁹⁶ Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto comunista*. Endymión. Madrid. 1987. p.27.

⁵⁹⁷ Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. Madrid. 1996.

⁵⁹⁸ Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. Icaria. Barcelona. 2006. p.293.

deuda ecológica asciende a 300.000 millones de dólares anuales, una novena parte que la deuda económica acumulada a lo largo de casi medio siglo. Dicho con otras palabras, el total de la deuda económica (2´6 billones de dólares) estaría pagado en nueve años de utilización de los sumideros comunes para la producción industrial, a todo esto hay que añadir que la Revolución Industrial tiene, como es sabido, algo más de antigüedad (más de dos siglos) y que no hemos aplicado tasas de interés cercanas al 20% como sucede con la deuda económica. ¿Quién debe a quién?.

La reivindicación de la deuda ecológica, cuando se convierta en un tema importante en la agenda política internacional (quizás podrían ayudar los ministros verdes de Alemania) contribuirá al “ajuste ecológico” que el Norte debe realizar. El tema no es intercambiar deuda externa por protección de la naturaleza, como en algunos casos anecdóticos se ha planteado. Por el contrario, el tema es considerar que la deuda externa del Sur al Norte ya ha sido pagada debido a la deuda ecológica que el Norte debe al Sur, y además lograr que la deuda ecológica no crezca ya más.⁵⁹⁹

Si bien la condonación de la deuda externa no ha sido aún posible, los grupos de presión como CADTM o Jubileo 2000 han logrado que la cuestión se sitúe en un lugar central en la opinión pública mundial. Actualmente existen algunas vías que pueden utilizar los países pobres para que se revise su deuda, pero sus efectos están lejos de ser viables hoy por hoy, dado el execrable cinismo con el que actúa el poder del capital. Existen teóricamente tres mecanismos que pueden aliviar la cuestión de la deuda: una alianza entre los movimientos sociales del Tercer y el Primer mundo, solicitar una auditoría de la deuda ante los acreedores, o constituir un frente común entre los países deudores.

La última de las opciones se halla bastante debilitada, ya se apuntó con anterioridad que, con el fin del contrapeso comunista, el peso político del Tercer mundo como bloque unido había desaparecido como tal. La creación de un frente común de países para abordar la deuda ha sido uno de los campos de batalla del Movimiento de los Trabajadores de Brasil de Lula da Silva, quien tuvo que ceder ante las amenazas de Washington con desestabilizar económicamente el país.⁶⁰⁰

La auditoría de la deuda responde al principio de que un Estado puede reclamar una revisión del uso que se ha dado al dinero, por ejemplo, demostrando que únicamente ha servido a la fortuna personal de un tirano o a gasto en armamento, sin que el préstamo haya revertido en el desarrollo de las condiciones de vida de la población, declarándose esta deuda como “deuda odiosa”. Como afirma Naomi Klein, ni siquiera el triunfo de la democracia en Chile y Argentina, de Solidarnosc en Polonia revelándose contra el yugo soviético o el del Congreso Nacional Africano en Sudáfrica poniendo fin al apartheid sirvieron para ablandar al Banco Mundial y al FMI, que permitieron que la población de estos países se hundiera en la miseria pagando las deudas contraídas por los gobiernos⁶⁰¹. Jean Ziegler⁶⁰² pone como ejemplo del funcionamiento de estas auditorías el caso de Ruanda: con el dinero de los préstamos se compraron medio millón de machetes y otras armas que sirvieron para el asesinato de 800.000 personas (la mayoría tutsis) en apenas tres meses en 1994. La

⁵⁹⁹ Martínez Alier, J. *Op.cit.* p.295.

⁶⁰⁰ Ver Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza.* pp.193-195.

⁶⁰¹ Ver Klein, N. *La doctrina del Shock.* Paidós. Barcelona. 2007.

⁶⁰² Ver Ziegler, J. *Op.cit.* pp.95-98.

gravedad de la situación no fue suficiente para que el FMI y el BM declararan la deuda odiosa y aliviaran la situación de Ruanda. Otro caso paradigmático fue la acumulación de la fortuna del tirano zaireño Mobutu en bancos suizos, gran parte de esa suma obtenida a través de los préstamos y la ayuda al desarrollo. La devolución de esta suma a Zaire hubiera posibilitado el pago de buena parte de la deuda, pero al parecer un gesto así suponía una violación de las sacrosantas leyes de la libre circulación del capital.⁶⁰³ Sin embargo:

Con ocasión de una conferencia de prensa en Bagdad, el representante de las fuerzas coaligadas, Paul Bremer, habló de la deuda externa acumulada por el régimen de Sadam Husein como de una “deuda odiosa”. Se dirigía en primer lugar a Francia y a la Federación Rusa, los dos acreedores principales de la deuda iraquí. Bremer llegó a pedir aquel día la anulación de la deuda en Irak, porque, explicaba, había sido contraída por un régimen criminal... Tenía prisa por volver a colocar en el camino de los beneficios a la economía del nuevo protectorado estadounidense...⁶⁰⁴

A la vista de los resultados parece que sólo una mayor presión de los movimientos sociales y de la opinión pública puede variar el cariz de los acontecimientos.

Estrechamente relacionado con el intento de la erradicación del hambre y la pobreza está también la segunda gran propuesta de invalidación de la economía vigente proyectada por los nuevos movimientos sociales. Si los grupos abanderados en la lucha por la condonación de la deuda eran CADTM y Jubileo 2000, la reivindicación de la aplicación de la tasa Tobin la preside ATTAC (Asociación para una Tasa Tobin de Ayuda a los Ciudadanos), una ONG de origen francés con extensión cosmopolita que, apoyada por *Le Monde Diplomatique*, ha conseguido adeptos en todo el mundo.

ATTAC ha recuperado una idea expuesta en los años setenta por el premio Nobel de Economía James Tobin, quien proponía gravar con un impuesto del 0'1% las operaciones de capital especulativo, es decir cualquier movimiento de capital en el que no se compra ni vende nada. El objetivo es recaudar un fondo que se repartiría entre el estado recaudador y la ayuda al desarrollo, combatiendo además el riesgo de crisis financieras súbitas derivado de fluctuaciones excesivas, al reducirse con el impuesto la especulación. Al estar sujeta a un impuesto, toda operación quedaría registrada, lo cual implicaría la supresión de los paraísos fiscales que, como sabemos, no sólo sirven para la evasión de impuestos, sino también como campo de refugio de las fortunas de las dictaduras de los países empobrecidos, y de gran parte del capital del que se nutren los principales grupos terroristas y narcotraficantes del mundo. Pero, una vez más, la solución se ve impedida por un problema de falta de voluntad, en este caso de la banca, guiada por otros intereses⁶⁰⁵. Ante la insistencia de la FAO de recaudar fondos para el desarrollo de los países empobrecidos conviene resaltar las cantidades que podrían

⁶⁰³ Según datos de la CADTM la fortuna de Mobutu en 1997 ascendía a 8.000 millones de dólares, mientras que la deuda de Zaire era de 12.000 millones de dólares. Por otra parte, el tirano haitiano Duvalier acumulaba en 1986 un patrimonio de 900 millones de dólares, mientras que ese mismo año la deuda de Haití era de 900 millones. www.cadtm.org, “Les chiffres de la dette 2005”. p.2.

⁶⁰⁴ Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. p.98.

⁶⁰⁵ Recientemente, a través de una pregunta a Josep Borrell, he podido saber que un tipo de tasa similar existe en los billetes de aviones, al preguntarle por qué no era posible la aplicación de una tasa en las transacciones bancarias la respuesta fue clara: las compañías aéreas tienen poco poder, mientras que los bancos tienen mucho.

recaudarse aplicando la Tasa Tobin; veamos lo que se podría conseguir mediante su inversión:

Según cálculos realizados por el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) en el año 1995, las sumas recaudadas de resultas de la aplicación de una tasa del 0'1% a las transacciones financieras alcanzarían un volumen de recursos superior al necesario para desarrollar un programa planetario de erradicación de la pobreza. Con el 10% de la suma recaudada sería posible proporcionar atención sanitaria a todos los habitantes del planeta, suprimir las formas graves de malnutrición y proporcionar agua potable a todo el mundo. Con un 5% se podría establecer una red de planificación familiar a escala planetaria, de tal suerte que la población del mundo quedase estabilizada en 2015. Con un 3%, en fin, se conseguiría reducir a la mitad la tasa de analfabetismo presente en la población adulta, universalizando al tiempo la enseñanza primaria. La Conferencia de Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (CNU-CED) concluyó, por su parte, que la aplicación de la tasa Tobin permitiría recaudar 720.000 millones de dólares anuales, distribuibles a partes iguales entre los gobiernos recaudadores y los países más pobres.⁶⁰⁶

Es cierto que existe un problema en la dificultad de controlar el capital internacional y decidir qué organismo se dedicaría a la recaudación y distribución del dinero acumulado con la aplicación de la tasa, pero el problema fundamental reside en la negativa de los nuevos amos del mundo de ceder una milésima parte de sus fabulosos beneficios para permitir que cientos de millones de personas puedan sobrevivir. Hay demasiados intereses creados en los paraísos fiscales para acabar con una de las principales causas de la opresión y la violencia en el mundo y para lograr que una mayoría, mediante la abolición de esos paraísos elitistas, escape del infierno. Parece claro afirmar, como corolario, que la perpetuación del hambre, lejos de ser una consecuencia no deseada del sistema es una prueba de su normal funcionamiento y de la falta de voluntad moral y política por resolverla, en base a la primacía de unos intereses creados. Para quien no comparte esos criterios no hay razón mayor para “invalidar la moneda en curso”.

En el movimiento por la condonación de la deuda externa y en la propuesta para la aplicación de la tasa Tobin, encontramos las dos principales propuestas de invalidación de la globalización económica imperante, animadas por un impulso de solidaridad cosmopolita. La dominación y la injusticia a través del neoliberalismo económico son hechos incontestables, y la historia nos enseña que todo tipo de dominación genera una resistencia. Necesitamos de algunos de los valores del antiguo cinismo como el cosmopolitismo, la invalidación económica y moral de los valores vigentes en la economía neoliberal, o el ejercicio de la libertad de expresión, para desenmascarar y abolir el cinismo económico contemporáneo, que es causa del sufrimiento y la muerte de millones de personas. El sistema o se corrige, o tarde o temprano estallará:

El apartheid global es una ilusión cínica en la era de la información. ⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ Taibo, C. *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*. Punto de Lectura. Madrid. 2002. pp. 53-54.

⁶⁰⁷ Castells, M. *La era de la información*. (Vol.III) *Fin de milenio*. p.150.

6. CINISMO MEDIOAMBIENTAL: EL REVESTIMIENTO VERDE DEL DISCURSO POLÍTICO Y ECONÓMICO.

Desde nuestro punto de vista, la mayor dificultad estriba en reconocer que el conflicto ecosocial al que nos enfrentamos no se debe a pequeñas consecuencias no queridas de nuestro sistema, sino más bien a todo lo contrario: la situación actual se produce por su funcionamiento normal. De ahí la necesidad de cuestionarlo.

Beatriz Santamarina Campos. *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía.*⁶⁰⁸

6.1. EL DESARROLLO SOSTENIBLE COMO FÓRMULA UNIVERSAL Y DIFUSA.

No hay duda, el desarrollo sostenible es uno de los conceptos más tóxicos.

Nicholas Georgescu-Roegen. *La teoría bioeconómica.*⁶⁰⁹

En el capítulo 5.1, “La imposibilidad de un crecimiento económico ilimitado”, propusimos como punto de partida para una conciliación entre economía y ecología la necesidad de que ésta asumiese el carácter finito de un sistema cerrado como la biosfera, para dejar de seguir aspirando a un crecimiento económico continuo que, a menor o mayor plazo, conduciría inevitablemente a una situación de colapso. Nos hicimos eco de esta evidencia expuesta por los científicos del Club de Roma en su primer informe *Los límites del crecimiento*, publicado en 1972, y en su actualización veinte años después bajo el título de *Más allá de los límites del crecimiento*. El primer informe *Los límites del crecimiento*, coincidiendo casi simultáneamente con la crisis energética de 1973, causó estupor entre la opinión pública convirtiéndose en una provocación que demostraba la imposibilidad de proseguir con nuestro modelo de desarrollo, y recalca la necesidad de detener el crecimiento en la suma de todos los factores en un estado de equilibrio o crecimiento cero.⁶¹⁰ Dentro de esta ecuación, de suma cero, resultaba evidente que para que los países empobrecidos consiguiesen mejorar sus condiciones de vida deberían crecer económicamente, y que para que la naturaleza no pagase las consecuencias de este crecimiento era necesario un correlativo decrecimiento en los países desarrollados.

*Deberá exigirse a los países económicamente desarrollados el máximo liderazgo, ya que el primer paso hacia ese objetivo tendría que ser inducir la desaceleración del crecimiento de su producto material, mientras que, al mismo tiempo, tendrían que ayudar a los países en desarrollo a acelerar el progreso de sus economías.*⁶¹¹

⁶⁰⁸ Los Libros de la Catarata. Madrid. 2006. p.131.

⁶⁰⁹ Citado por Latouche, S. *Sobrevivir al desarrollo*. Icaria. Barcelona. 2007. p.93. Nota 52.

⁶¹⁰ *Consideremos con mayor detalle cómo sería un mundo en que no hubiera crecimiento... Por supuesto que no somos los primeros en la historia de la humanidad en proponer un cierto estado de crecimiento nulo de la sociedad. Muchos filósofos, economistas y biólogos han tratado sobre este estado y lo han llamado con tantos nombres como significados diferentes le han dado. Después de mucho discutir hemos decidido dar el nombre de estado de “equilibrio” al estado en que la población y el capital son constantes... equilibrio significa un estado de igualdad entre fuerzas que se contraponen.* Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. y Behrens III, W.W. *Los límites del crecimiento*. pp.213-214.

⁶¹¹ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. y Behrens III, W.W. *Op.cit.* pp.243-244.

En esta voluntad de “invalidar la moneda en curso”, expresando libre y desafiantemente la verdad, y provocando un auténtico escándalo de la opinión pública, encontrábamos un ejemplo de quinismo ecológico contemporáneo. Pero, como iremos viendo, la crítica ecológica institucional, con el paso de los años fue siguiendo otros derroteros.

Los años setenta se caracterizaron por esta fuerte crítica al modelo de desarrollo vigente por su incompatibilidad en el tiempo, tanto con la preservación de la naturaleza como con la supervivencia de cientos de millones de personas. La naturaleza de estos primeros informes fue científica, y estuvo principalmente auspiciada por el Club de Roma. Aunque en esta misma época, y fuera del Club, existen otras voces partidarias de detener el crecimiento como las de Hermann Daly, Paul Ehrlich en *La bomba de población* (1968), Sicco Mansholt en la *Carta Mansholt* (1972)⁶¹² o René Dumont en la *Utopía o la muerte* (1973); o incluso de un decrecimiento como en Nicholas Georgescu-Roegen. En esta época, atendiendo a la cuestión del desarrollo de los países del Tercer Mundo y a la necesidad de preservar a su vez sus ecosistemas, Ignacy Sachs (consultor de Naciones Unidas sobre medioambiente y desarrollo) propuso el término “ecodesarrollo” que pronto fue vetado por el *statu quo*, que promovió una revisión terminológica que será el germen del exitoso “desarrollo sostenible”.⁶¹³

A lo largo de los años ochenta la naturaleza científica de los informes iba a dejar paso a una naturaleza política, una vez asumida la cuestión de que la problemática ecológica requiere indefectiblemente de la acción política. Pionero en este tipo de informes políticos fue *El mundo en el año 2000* encargado por el presidente norteamericano Carter en 1977. Pero, sin duda, el más célebre de estos informes políticos, y el que, sin duda, más ha cristalizado en la opinión pública fue encargado en 1983 por la recién creada Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo dentro del marco de la O.N.U. El estudio vio la luz en 1987 con el título *Nuestro futuro común*, aunque coloquialmente también es conocido como *Informe Brundtland*, por el nombre de su directora, la noruega Gro Harlem Brundtland. La popularidad del informe se debe al rotundo éxito de su concepto central: el de *desarrollo sostenible*, cuya aceptación general ha contribuido, como veremos, a la marginalización de todo discurso radicalmente crítico con el modelo vigente y a una inoperancia casi completa. Lo cual constituye un ejemplo no del quinismo ambiental crítico de los setenta, sino de un nuevo cinismo medioambiental encargado de perpetuar el *statu quo*. El primer problema que presenta el *desarrollo sostenible* es el de la vaguedad de su definición.

⁶¹² Curiosamente Mansholt propone un aumento de la felicidad personal desligada del aumento de producción material, siendo partidario de sustituir como indicador económico el Producto Nacional Bruto por el de Felicidad Nacional Bruta.

⁶¹³ Henry Kissinger manifestó, como jefe de la diplomacia norteamericana, su desaprobación del texto en un telegrama enviado al presidente del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente: había que retocar el vocabulario y, más concretamente, el término “ecodesarrollo” que quedó así vetado en estos foros. Lo sustituyó más tarde aquel otro del “desarrollo sostenible”, que los economistas más convencionales podían aceptar sin recelo, al confundirse con el “desarrollo autosostenido” (*self sustained growth*) introducido tiempo atrás por Rostow y barajado profusamente por los economistas que se ocupaban del desarrollo. Sostenido (*sustained*) o sostenible (*sustainable*) se trataba de seguir promoviendo el desarrollo tal y como lo venía entendiendo la comunidad de los economistas. Naredo, J.M. Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible.

En <http://habitat.aq.upm.es/cs/p2/a004.html>

*El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.*⁶¹⁴

La definición está lanzada, pero en ella no se identifica qué se entiende por desarrollo, ni qué son necesidades o cuáles son las necesidades humanas que deben satisfacerse. A este respecto, la confusión se hace más notoria cuando, sólo una página después, al concepto indefinido de necesidades se añade el todavía más difuso de aspiraciones afirmando que: *La satisfacción de las necesidades y aspiraciones humanas es el objetivo del desarrollo.*⁶¹⁵ ¿Qué aspiraciones humanas hay que satisfacer? ¿Aspiraciones al dominio, al poder, a la riqueza, al lujo? Evidentemente no, y se da por supuesto que el informe no se refiere a éstas, pero el texto no especifica absolutamente nada.

Por otra parte, mucho se ha discutido en relación al término “desarrollo sostenible”, si desarrollo es un concepto equivalente o sinónimo de crecimiento económico, o si quiere significar otra cosa como por ejemplo la mejora de algunas condiciones sociales como sanidad, educación, etc. Hermann Daly sí que establece una distinción nítida entre las nociones de crecimiento y de desarrollo, inexistente en *Nuestro futuro común*, según la cual el concepto de desarrollo sostenible sería aceptable y deseable ecológicamente.

*Herman Daly propone que la palabra “desarrollo” debe significar cambios en la estructura económica y social, mientras “crecimiento” significa un incremento en la escala de la economía que probablemente no se puede sostener ecológicamente. Por eso el “desarrollo sostenible” es aceptado por la mayoría de los economistas ecológicos mientras el “crecimiento sostenible” no lo es. Desde mi punto de vista, “desarrollo” es una palabra que tiene una fuerte connotación de crecimiento económico y de modernización uniforme. Es preferible dejarla de lado y hablar solamente de “sustentabilidad”.*⁶¹⁶

Pero la duda desaparece al constatar que, al contrario de lo que sucedía en el informe de *Los límites del crecimiento*, el *Informe Brundtland* aboga por la continuación del crecimiento económico, inviable en términos físicos, como estrictamente compatible con el desarrollo sostenible. El desarrollo no es sólo crecimiento, pero también lo es según el informe.

*El desarrollo no sólo implica crecimiento. Requiere un cambio en el contenido del crecimiento de manera que sea menor su consumo de materiales y de energía y más equitativos sus efectos.*⁶¹⁷

Declarado como *una nueva era del crecimiento económico*,⁶¹⁸ la doctrina del desarrollo sostenible con su triple vertiente: económica, ecológica y social, pretende seguir creciendo económicamente y mejorar las condiciones sociales de millones de

⁶¹⁴ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *Nuestro futuro común*. Alianza. Madrid. 1988. p.67

⁶¹⁵ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *op.cit.* p.68.

⁶¹⁶ Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. loc.cit. p.38.

⁶¹⁷ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *op.cit.* p.74.

⁶¹⁸ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *op.cit.* p.21.

desfavorecidos, sin ninguna merma ecológica que garantice los derechos de las generaciones futuras, obviando los límites físicos en un sistema cerrado como la biosfera, en el que cualquier intento de sustentabilidad requiere una suma cero entre todos los factores.

La mejora de las condiciones sociales y económicas de los países empobrecidos requiere de un mejor reparto de la riqueza a nivel global, como acertadamente defiende el informe, y de un crecimiento económico en estos países, pero si éste no va acompañado de un decrecimiento en los países desarrollados, la sostenibilidad o la ausencia de merma ecológica es imposible, con lo que las generaciones futuras se verán inevitablemente afectadas. El concepto de “huella ecológica” es bien ilustrativo al respecto. Es así como, olvidando las evidencias científicas y los límites físicos del planeta expuestos en los años setenta, el término desarrollo sostenible no pasa de una inviable buena declaración de intenciones. En un sentido filológico es un oxímoron, una contradicción en los términos que, debido a su negativa a cuestionar el modelo de desarrollo vigente, se ha convertido en un lema inoperante, como puede comprobarse fácilmente examinando los resultados de deterioro social y ecológico, en los más de veinte años transcurridos desde su concepción.

*La ruptura más importante se encuentra en la inversión de la fórmula de los límites del crecimiento, que pasa ahora a conceptualizarse como el crecimiento de los límites.*⁶¹⁹

Pero si buena parte de la inoperatividad del desarrollo sostenible proviene de su bienintencionada aunque difusa enunciación, mucho más ha tenido que ver su recepción, alabada de forma casi unánime y en ocasiones con intenciones mucho más aviesas que la buena voluntad que llevó a su creación. Como se ha afirmado, el término nació en 1987 con el informe *Nuestro futuro común*, pero el momento de su consolidación y de su popularización pública se produce cinco años después con motivo de la celebración de la I Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro. Resulta significativo que las opiniones alternativas del Foro Global frente al monocorde y unánime desarrollo sostenible fueran silenciadas, expulsándolas a treinta kilómetros de Río en un foro paralelo sin repercusión mediática. Esta marginación hacia toda voz contestataria llama aún más la atención cuando la medida más célebre de la Cumbre de Río, la Agenda 21, insta, como punto principal de su programa, a la participación del mayor número de actores sociales para una toma de decisiones lo más democrática posible en la mejora ecológica de una comunidad.⁶²⁰

El cambio de paradigma y la aceptación del modelo de crecimiento económico se hacen más palpables todavía al cotejar el primer informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento* de 1972, con su actualización *Más allá de los límites del crecimiento* de 1992. Pese a que las conclusiones son casi idénticas, y en el segundo informe se lamenta el tiempo perdido durante esas dos décadas, se ha abandonado el

⁶¹⁹ Santamarina Campos, B. *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Los libros de la catarata. Madrid. 2006. p.101.

⁶²⁰ En el punto 2 de la Declaración de Río del Foro Global excluido de la Cumbre puede leerse: *Rechazamos enérgicamente que el concepto de desarrollo sustentable sea transformado en mera categoría económica, restringido al empleo de nuevas tecnologías y subordinado a cada nuevo producto del mercado. Permitir esto significa garantizar la continuación de la pobreza y la riqueza estructurales, emergentes del modelo de civilización dominante que denunciamos*. Citado por Santamarina Campos, B. *op.cit.* p.118.

propósito del “estado de equilibrio” o del “crecimiento cero” para aceptar la tesis del “crecimiento sostenible”.

*La sostenibilidad no supone la ausencia de crecimiento. Una sociedad fijada al crecimiento perpetuo tiende a escuchar cualquier crítica al crecimiento como una negación total.*⁶²¹

En esta inversión de paradigma hay que ahondar en algunas circunstancias históricas. Si el primer informe sobre los límites del crecimiento coincide con la crisis energética de 1973, la creación del concepto de desarrollo sostenible, sustituyendo al crecimiento cero, se produce en el contexto de la caída del muro de Berlín y de la U.R.S.S., el abaratamiento de la energía y el triunfo de la ideología neoliberal. Así, a finales de los ochenta y comienzos de los noventa el capitalismo neoliberal se hace también verde.⁶²²

*Al vincular la protección medioambiental con el desarrollo económico, el “desarrollo sostenible” parece suavizar los conflictos entre estos fines. Durante muchos años los verdes han luchado por demostrar cómo la expansión industrial causa daño al medio ambiente. Ese era todo el interés del argumento del “crecimiento cero”, independientemente de lo mal orientados que estuvieran respecto a la política real. Ahora, justo cuando el deterioro amenaza con darles una razón concluyente, aparece el término “desarrollo sostenible” como varita mágica para hacer desaparecer tales conflictos con solo una meta unificadora: esta parece decir que podemos conservar el pastel y, al mismo tiempo comérmolo: ya no es inevitable que el avance industrial cause degradación del medio ambiente. Podemos tener, en cambio, desarrollo sostenible; todo el mundo puede ser a la vez rico y verde.*⁶²³

En esta antinomia entre riqueza para todos y preservación ecológica, subyace la falacia de la “Curva de Kuznets” que afirma que a medida que la renta per cápita de un país asciende, a largo plazo, los problemas medioambientales tienden a resolverse debido a la creciente inversión de la población en preservación ecológica. Como es obvio, este planteamiento olvida el anclaje físico y el coste de recursos naturales que requiere la generación de capital para conseguir ese aumento de renta.

*Se trata así de salvar a toda costa la meta del “desarrollo económico”, medido por el simple crecimiento de la renta o producto nacional, ya sea buscando cómo hacerlo “sostenible” o confirmando pura y simplemente, como trata de hacer la “curva de Kuznets”, que los problemas ambientales tienden a resolverse en los países a medida que aumenta su renta per cápita: se invierten así los términos del planteamiento originario haciendo que el desarrollo económico deje de verse como causa del problema ambiental para convertirse en su solución.*⁶²⁴

⁶²¹ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. *Más allá de los límites del crecimiento*. El País Aguilar. Madrid. 1992. p. 249.

⁶²² Así definida la meta del desarrollo sostenible ha tenido una aceptación aparentemente general. Fue ratificada por los líderes de las naciones industrializadas del Grupo de los 7 (incluidos la señora Thatcher y el Presidente Reagan) en la cumbre de Toronto de 1988. Jacobs, M. *La economía verde*. Icaria. Barcelona. 1996. p.124.

⁶²³ Jacobs, M. *op.cit.* p.124.

⁶²⁴ Naredo, J.M. Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Madrid. Siglo XXI. pp. 42-43.

El fenómeno al que asistimos es sobradamente conocido: tomar una idea potencialmente subversiva y peligrosa para el sistema y crear un nuevo concepto que la asimile, la normalice y la institucionalice. Se trata, como diría Marcuse, de la creación de un pensamiento unidimensional, aceptado pasivamente por la mayoría y en el que se anulan o se silencian las voces disidentes. El proceso en los últimos quince años no ha hecho sino acentuarse y generalizarse. Muestra de ello es que el deterioro ecológico se ha agravado, al igual que la brecha económica entre los países desarrollados y los empobrecidos, a la par que el consumo *per cápita* en los países opulentos sigue disparándose. Cinco años después de la Cumbre de Río tuvo lugar la segunda Cumbre de la Tierra en Nueva York, y cinco después la tercera en Johannesburgo, conocida también como *Río+10*. En esta última puede apreciarse la consolidación definitiva de la doctrina del desarrollo sostenible tanto en su nomenclatura (Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible) como en la elaboración de un futuro programa educativo en el que se sustituye el término de “educación ambiental” por el de “educación para el desarrollo sostenible”. La cumbre de Johannesburgo sirvió para constatar el fracaso de las medidas tomadas en esos diez años, y para reiterar la antigua declaración de intenciones caminando en la misma dirección, es decir, ¿en ninguna?.

En el ínterin, el celeberrimo Protocolo de Kioto de 1997 proponía la reducción de la emisión de gases de efecto invernadero en los países desarrollados para 2012. Conocida es la crítica internacional a Estados Unidos y a Australia (recientemente adherida) por su negativa a la firma del tratado, pero más allá una vez más de la buena voluntad, el análisis de los datos muestra que en la Unión Europea, partidaria acérrima del desarrollo sostenible, casi ningún país ha cumplido con el compromiso. España, por cierto, emite casi un cincuenta por ciento más de CO₂ que en 1990 fecha de referencia para el cumplimiento del Protocolo. ¿No es esto cinismo en el sentido moderno de la palabra? Realmente *para los poderosos, no es el medio ambiente lo que se trata de preservar, sino, ante todo, el desarrollo.*⁶²⁵ Es así como el desarrollo sostenible se ha convertido en una fórmula universal y difusa, aceptada por casi todos dentro del pensamiento único neoliberal y caracterizado por la ausencia de proyectos significativos.

*La idea ambigua y contradictoria del “desarrollo sostenible” se empezó a invocar a modo de mantra o jaculatoria repetida en todos los informes y declaraciones. Pero esta repetición no sirvió para modificar, ni siquiera en los países ricos, las tendencias al aumento en el requerimiento total de recursos y residuos per cápita. Para lo que sí ha servido esta invocación es para sostener el mito puro y duro del crecimiento económico, que se había tambaleado con las críticas de los años setenta, y para dar a entender que las reivindicaciones ecológico-ambientales de la población están siendo atendidas.*⁶²⁶

La alta política acepta el desarrollo sostenible, precisamente por ser una idea no vinculante. Un ejemplo de ello fue la aceptación de los candidatos a las presidenciales francesas de un “pacto ecológico”, lanzado por el periodista Nicolas Hulot, que amenazaba con desprestigiar públicamente al candidato que no aceptase los puntos principales del programa. Principalmente incluía la *creación de un puesto de viceprimer ministro encargado del desarrollo sostenible, instauración de un impuesto progresivo sobre el carbono hasta la reducción de las emisiones de gas carbónico a una cuarta*

⁶²⁵ Latouche, S. *op.cit.* p.43.

⁶²⁶ Naredo, J.M. *op.cit.* p.43.

parte, reforma de la política agrícola común, sumisión sistemática de las orientaciones del desarrollo sostenible al debate público, promoción de una gran política nacional de educación y de sensibilidad ecológica.⁶²⁷ Sobre este paquete de medidas firmado por Sarkozy, el presidente se ha limitado básicamente a tratar de reducir las emisiones de CO₂, reactivando el desarrollo de la energía nuclear. Una vez ganadas las elecciones el pacto queda olvidado.

Pese a la insistencia de las cumbres internacionales en la necesidad de una mayor participación ciudadana a la hora de elaborar estrategias en aras al desarrollo sostenible, lo cierto es que la mayoría y las más importantes decisiones medioambientales se toman bien lejos de la ciudadanía, como sucede en Europa en el órgano “democrático” más alejado de ella: el Parlamento Europeo, en Bruselas. Allí, la toma de decisiones se realiza de acuerdo con la falta de personal necesario para afrontarlas, y con la carencia de formación frente a la ingente información existente sobre los diferentes aspectos medioambientales. Ante la falta de tiempo de los funcionarios, se encarga la redacción de informes a expertos procedentes de diferentes *lobbies*, grupos de presión cuya función básica es defender los intereses privados de las grandes empresas frente al interés común de los ciudadanos. Luego, sobre estos informes interesados se toman las decisiones.⁶²⁸ La falta de consulta y participación ciudadana, y la ausencia de personal público en materia medioambiental contrastan con la abundancia de lobbistas que pululan en torno al parlamento, y que en última instancia son responsables de gran parte de las decisiones.⁶²⁹

En el caso español, en el año 2001 se lanzó la *Estrategia española de Desarrollo Sostenible*, otro ejemplo más del uso meramente retórico que se le ha dado al concepto y de la falta de voluntad de cambio. En el documento se opta sin ambages por proseguir con el actual modelo de crecimiento económico, obviando que es la causa principal del deterioro ecológico, afirmando que: *el principal desafío que implica la sostenibilidad es hacer más equilibrado y estable a largo plazo el actual desarrollo económico.*⁶³⁰

La presentación fue acompañada de una campaña publicitaria de sensibilización de la población recomendando alguna serie de prácticas como el reciclaje, el ahorro de agua o de energía, con una alusión final al desarrollo sostenible. Los anuncios presentaban la siguiente estructura:

⁶²⁷ Morin, E. y Hulot, N. *El año I de la era ecológica*. Paidós contextos. Barcelona. 2008. p.110.

⁶²⁸ *Todo esto significa que el personal de la Comisión o del Parlamento europeos a duras penas da abasto para el ingente trabajo que soportan y, en muchos casos, faltan expertos que definan y contrasten las normas, planes y demás decisiones que afectarán al mayor bloque económico del mundo. De modo que cualquier “opinión experta” es bien recibida en Bruselas porque aligera el trabajo de los funcionarios o alerta de posibles contratiempos en el desarrollo de la regulación. Claro que la luz de la moneda es que los expertos son gente interesada que trabaja para el sector nuclear, la industria química o las tabaquerías.* Carrasco, R., Jara, M. y Vidal, J. *Conspiraciones tóxicas*. Mr. Ediciones. Madrid. 2007. p.279.

⁶²⁹ *La Eurocámara creó, a finales de la década de 1990, un registro de lobbistas acreditados ante el Parlamento mediante una tarjeta de acceso total, incluidos plenos y comisiones, a sus dependencias. Según filtraciones periodísticas, en la actualidad son 4.435 los lobbistas oficialmente registrados en el Parlamento Europeo, lo que, con un aforo de 732 escaños, da una proporción de ¡seis lobbistas por diputado!* Carrasco, R., Jara, M. y Vidal, J. *op.cit.* p.282.

⁶³⁰ Citado por Santamarina Campos, B. *op.cit.* p.126.

*El hombre es extraordinario. Con solo depositar la basura en los contenedores somos capaces de proteger la naturaleza y los paisajes. Cambiemos el mundo sin cambiar el planeta. Desarrollo sostenible.*⁶³¹

Sin querer restar importancia a la enorme función ecológica del reciclaje, la buena voluntad del mensaje contrasta con la falta de cambios en el campo económico. La canalización del concepto de desarrollo sostenible, así como el tono de autocomplacencia presente en el mensaje fue captada por *Ecologistas en acción*, asociación que creó una campaña de contrapublicidad ridiculizando quínicamente y burlescamente el doble rasero autocomplaciente del gobierno. Un anuncio tipo de la campaña contrapublicitaria sería el siguiente:

*El hombre es extraordinario. Con unos cuantos trasvases somos capaces de acabar con importantes ecosistemas fluviales. Pero plantando un árbol compensamos todo. Cambiemos el mundo sin cambiar el planeta. Desarrollo SOS TEMIBLE.*⁶³²

En definitiva, las dos décadas de desarrollo sostenible demuestran que el concepto únicamente ha servido para asimilar y neutralizar las reivindicaciones ecologistas, mediante un discurso política y públicamente correcto que, en la práctica, no ha sido capaz de invertir la aguda crisis ecológica que padecemos. Asistimos pues a un concepto universal y difuso, como el cinismo contemporáneo, que es aceptado por la inmensa mayoría y que nadie sabe bien en qué consiste.

*Haríamos bien, por lo tanto, en dejar de contribuir a mantener la falsa apariencia de consenso en torno a él, impugnarlo y recurrir a otros que definan una alternativa real.*⁶³³

Frente a la vacuidad de las palabras que no se traducen en acciones, el cinismo antiguo reivindicaba la filosofía como una cuestión práctica basada en los actos. Sólo una actitud quínicamente empeñada en mostrar la verdad y en pasar a la acción (como la de los ecologistas críticos de los setenta o los actuales, silenciados por el dominante pensamiento unidimensional ambiental) pueden romper con la cínica retórica pasiva de un discurso político que en público predica sus buenas intenciones pero en privado se sigue subastando a los intereses dominantes. Ejemplo de este cinismo medioambiental sería el movimiento por el *decrecimiento sostenible o posdesarrollo*, encabezado entre otros por Serge Latouche, quien aboga por una transformación radical de la sociedad, liberándola del culto ciego al crecimiento económico, y propone, al igual que el antiguo cinismo, una limitación voluntaria de las necesidades⁶³⁴ y una transformación moral sobre bases no materiales que permita, mediante el decrecimiento del Norte, la salida de la pobreza del Sur y una protección real del medio ambiente. Aquí la “invalidación de la

⁶³¹ Citado por Santamarina Campos, B. *op.cit.* p.127.

⁶³² Campaña Consume hastamorrir en www.lettra.org/consume-hastamorrir/index2.html citado por Velayos Castelo, C. *¿Qué sostenibilidad?: una lectura desde la Filosofía Práctica en Papeles de relaciones ecosociales y cambio global.* Nº 101. Primavera 2008. p.14.

⁶³³ Espinoza Guerra, L.E. *Una visión crítica sobre el “desarrollo sostenible”* en García Gómez-Heras, J. Mª y Velayos, C. (Coordinadores). *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar.* Biblioteca Nueva. Madrid. 2004. p.314.

⁶³⁴ *El decrecimiento no significa, sin embargo, una regresión del bienestar. La mayoría de las sabidurías han afirmado que la felicidad consiste en satisfacer un número juiciosamente limitado de necesidades.* Latouche, S. *op.cit.* p.69.

moneda en curso” también trasciende el ámbito meramente económico y se integra en un plano moral.

*Para concebir la sociedad serena del decrecimiento y acceder a ella, hace falta, literalmente, salir de la economía. Eso significa poner en duda el dominio de la economía sobre el resto de la vida, en la teoría y en la práctica, pero sobre todo en nuestras mentes.*⁶³⁵

⁶³⁵ Latouche, S. *op.cit.* p.70.

6.2. EL LAVADO VERDE EN EL CAPITALISMO DE FICCIÓN.

El principal terreno sobre el que se ejerce de una forma más clara el moderno cinismo medioambiental es, sin duda, el ámbito publicitario. En los últimos años estamos siendo testigos del auge de un fenómeno que consiste en publicitar cada vez más productos como ecológicos, principalmente desde los sectores industriales y empresariales más contaminantes, amparándose generalmente en una mejora de la ecoeficiencia. Sin embargo, los resultados beneficiosos para el medio son dudosos en la mayoría de los casos, con lo cual la campaña publicitaria tiene como objetivo final un lavado de imagen de la empresa ante los ojos del consumidor, cada vez más inquietado ante la causa medioambiental. Este fenómeno es lo que ha venido a denominarse como “lavado verde” o en su versión inglesa “greenwash”. Por el contraste entre las intenciones medioambientales publicitadas y los verdaderos objetivos crematísticos perseguidos por las empresas, el lavado verde constituye el ejemplo más palmario de lo que hemos venido denominando “cinismo medioambiental”.

*El greenwash significa propaganda de imagen medioambiental. Prístino paisaje natural y piadosas declaraciones de respeto a la tierra son los clichés que emplean las empresas de minería, los gigantes nucleares y químicos entre otros. El objetivo es simple: promover una imagen corporativa inmaculada.*⁶³⁶

Es preciso, antes de entrar en un análisis más profundo, relacionar el contexto en el que se ubica esta tendencia, dentro de una forma de hacer publicidad, surgida hace dos décadas, que Vicente Verdú bautizó como el “capitalismo de ficción”. Verdú distingue tres etapas en el desarrollo del capitalismo.

*El capitalismo de producción definiría el período, desde finales del siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial, en cuyo transcurso lo principal eran las mercancías. A continuación, el capitalismo de consumo, desde la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín, destacaría la trascendencia de los signos, la significación de los artículos envueltos en el habla de la publicidad. Finalmente, el capitalismo de ficción, surgido a comienzos de los años noventa del siglo XX, vendría a cargar el énfasis en la importancia teatral de las personas. Los dos primeros capitalismos se ocuparían ante todo de los bienes, del bienestar material; el tercero se encargaría de las sensaciones, del bienestar psíquico.*⁶³⁷

Nos encontramos así con una nueva forma de hacer publicidad, según la cual no se venden productos, sino ideas, valores o estilos de vida, en la línea de la supuesta desmaterialización de la sociedad post-industrial. Dentro de esta venta de ideales nació el “marketing con causa”, según el cual las empresas, captando la creciente preocupación pública por diversos problemas sociales, decidieron “filantrópicamente” dedicar una pequeña parte de sus presupuestos a luchar contra estos problemas. Presupuestos, dicho sea de paso, en muchas ocasiones inferiores al dedicado a publicitar estas buenas intenciones. La preocupación y la sensibilidad ecológica en la opinión pública han ido creciendo en estas dos últimas décadas, lo verde vende y esto ha provocado que el marketing ecológico haya venido ocupando un lugar cada vez más destacado dentro del marketing con causa. Es así como, en su venta de ideales, muchas

⁶³⁶ *Cáncer capitalista: Greenwashing. Verde que te quiero verde* en: <http://crisiscapitalista.blogspot.com/2008/03/greenwashing-verde-que-te-quiero-verde>

⁶³⁷ Verdú, V. *op.cit.* pp.10-11.

de las empresas de los sectores más contaminantes han apostado por lavar o reconvertir su imagen en verde, con fin de mejorar su imagen pública y con ello incrementar sus ventas.

*Esto sucede cuando sectores del mundo de los negocios, así como de la intelligentsia profesional (ingenieros, investigadores, abogados y jueces) adoptan el papel de rescatadores y auxiliares, es decir, adoptan la cuestión medioambiental como una construcción y expansión de los mercados. Esto, a su vez, presupone que la sociedad industrial se convierte en una sociedad industrial con mala conciencia, que se concibe y se condena a sí misma como una sociedad del riesgo. Sólo de esta forma pueden desarrollarse y desarrollar su heroísmo –que motiva a la par que rinde beneficios- las industrias y las profesiones orientadas a ayudar y a reparar.*⁶³⁸

Esta mala conciencia, que en el capitalismo de ficción es incompatible con la imagen de bienestar psíquico que se trata de vender y transmitir, es lo que conduce al lavado verde, una operación de maquillaje en un doble sentido: por una parte se trata de proyectar hacia el público una imagen de responsabilidad y compromiso de la propia empresa, pero también se trata de tranquilizar la conciencia del consumidor sugiriéndole que con la compra de su producto habrá cumplido con su tasa de responsabilidad ambiental, sin tener que preocuparse más por el problema en el resto de sus acciones personales o reivindicaciones políticas.

*¿Qué tipo de mensaje se transmite exactamente en estos anuncios? Precisamente, lo que reciben las audiencias es que no tienen que alterar un ápice sus hábitos y conductas de consumo para asumir su cuota de responsabilidad ambiental, sino sólo comprar el producto anunciado. Es decir, se promueve la contradicción de seguir haciendo más de lo mismo como vía para cambiar las cosas, simplemente transformando la concepción simbólica del objeto de consumo, que se anuncia como un producto “más respetuoso que nunca”, “limpio” o “responsable”.*⁶³⁹

Se da la misma situación que con el concepto de desarrollo sostenible, sólo que de una forma mucho más acentuada: es mucho más fácil cambiar la percepción pública del sistema productivo mediante este lavado de imagen, que además alivia conciencias, que cambiar realmente la estructura de ese sistema. Ambos discursos, el del desarrollo sostenible en el ámbito político y el del marketing verde en el mundo empresarial, vienen a coincidir en la visión de que para solucionar la crisis ecológica bastan una serie de pequeñas medidas sin que haga falta variar sustancialmente el modelo de producción y consumo. En el primer caso se apuesta por seguir con el mismo modelo productivo, basado en el crecimiento, del que supuestamente surgirán renovadas inversiones en investigación y desarrollo que resuelvan los problemas. Mientras que en el ámbito comercial se sigue estimulando el consumo, esta vez revestido de verde por paulatinas mejoras en la eficiencia, que es vista como una panacea mejorable que permite seguir indefinidamente con el nuevo modelo. Una prueba de la ausencia de voluntad de cambio es que los sectores que más se adhieren al discurso del lavado verde son, precisamente, los más contaminantes.

⁶³⁸ Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI. Madrid. 2002. p.164.

⁶³⁹ Fernández Miranda, R. *El cinismo verde en la escena publicitaria*. Pueblos. Revista de Información y Debate. N° 32. 15 de julio de 2008. En www.revistapueblos.org

Como fácilmente se puede constatar en el visionado de anuncios televisivos, son los sectores de la energía y el automóvil los que más frecuentemente utilizan este discurso, apelando en el primer caso a una mayor inversión en energías renovables y en el segundo a una mejora de la eficiencia en los nuevos modelos. Sobra decir que no tenemos nada en contra ni del crecimiento de las energías renovables, ni del aumento de la eficiencia, pero sí de la forma cínica con la que se publicitan estos argumentos. Comencemos por el análisis del sector automovilístico.

De entrada, suena chocante escuchar que la industria del automóvil se declare ecológica, cuando su uso es actualmente la primera causa del calentamiento climático al ser causante de alrededor de dos terceras partes del monóxido de carbono y cerca de la cuarta parte del dióxido de carbono emitida a la atmósfera. Además es la primera causa de muerte violenta en el mundo y absorbe un gran uso del suelo, dedicado a las infraestructuras del transporte. Como decimos, el principal argumento esgrimido por la industria automovilística en su lavado verde es el recurso al aumento de la eficiencia. No estamos en contra de estas mejoras siempre que vayan acompañadas de otras medidas encaminadas a reducir el uso del automóvil, pues un buen ejemplo de cómo la eficiencia puede contribuir a una reducción de la contaminación fue el uso de catalizadores, pero también es verdad que las mejoras en la eficiencia acaban cayendo en saco roto si el parque automovilístico sigue creciendo indefinidamente.

Con datos de 2006, la tasa media de emisiones de CO₂ en la Unión Europea⁶⁴⁰ es de 160 gramos por kilómetro recorrido, y el objetivo es reducirla a 120 gramos en 2012 y a 80 en 2020. Si atendemos a los datos de los grandes fabricantes europeos, efectivamente todos ellos han conseguido fabricar algún modelo cuyas emisiones bajen de los 120 gramos proyectados para 2012, sin embargo las medias de emisiones de todas las marcas siguen superando ampliamente esas cifras, incluso algunas no han conseguido reducir su media en toda una década. ¿Cómo puede ser esto posible? Sencillamente, porque la mejora en los niveles de emisión se ha producido en uno o en unos pocos modelos, generalmente debido a una reducción del peso del vehículo, mientras que se siguen fabricando otros muchos que superan los doscientos, trescientos y hasta cuatrocientos gramos por kilómetro recorrido. Si realmente estuvieran preocupados por el medio ambiente, como dicen estar, los fabricantes aplicarían una reducción de las emisiones a todos sus modelos, cosa que no sucede. Una vez más, volverse verde es cambiar un detalle, sin cambiar el conjunto. Pero mucho más hilarante que estos datos es la presentación publicitaria del modelo: vale que sea menos contaminante, pero de ahí a presentarlo como “limpio”, “ecológico” o a anunciar un objetivo “cero emisiones” media un abismo. Desde algunas asociaciones ecologistas y de consumidores se han propuesto recursos para impedir que estos calificativos se utilicen en los anuncios de automóviles, ya que constituyen un caso claro de publicidad engañosa, y en algunos países de la Unión Europea, como Noruega, la prohibición es ya efectiva. Siendo el uso del automóvil la primera de las causas de la contaminación atmosférica hablar de coches ecológicos es, hoy por hoy, otro oxímoron, una contradicción en los términos.

Además de todo esto, no conviene dar la impresión de que la solución de los problemas medioambientales pasa meramente por una mejora de la eficiencia. Hasta los más fervientes defensores de esta mejora, como vimos al hablar del Factor 4,

⁶⁴⁰ Extraídos de la página de Greenpeace: www.greenpeace.org/espana/transporte/los-fabricantes-de-automoviles

advierten⁶⁴¹ en contra de esta peligrosa idea. Las mejoras en el uso de materiales y de energía pueden ser rápidamente engullidas si no van acompañadas de una reducción paralela en el consumo, y creo que los fabricantes de automóviles no están dispuestos a aceptar una mengua en sus ventas (como puede apreciarse con claridad en la actual crisis del sector), ni a apoyar medidas realmente verdes como la utilización del transporte público o de la bicicleta.

*Aunque prometan nuevas técnicas para reducir algunas formas de contaminación, como las pilas de combustión de hidrógeno, el hecho de que la industria automotriz siga siendo mundialmente un sector principal de la economía en crecimiento implica, sin necesidad de mucha más investigación, que es muy difícil disminuir los insumos energéticos y materiales de la economía. ¿Cuáles serían las implicaciones en términos de uso del suelo, consumo de energía, contaminación del aire y cambio climático, de extender el automóvil a todo el planeta?*⁶⁴²

A esto hay que añadir que, en ocasiones, la mejora de eficiencia se produce por la utilización de biocombustibles, pero el prefijo mágico *bio* no siempre es sinónimo de sostenibilidad ya que implica un mayor territorio de campos de cultivo, con la consiguiente transformación de parajes naturales, que además compiten con otros usos más necesarios como el de la alimentación. Existe una antigua teoría física, conocida como Paradoja de Jevons o “efecto rebote”, que advierte que una mejora de la eficiencia energética puede conllevar, a la larga, a un aumento del uso total de energía y materiales.⁶⁴³ Podría formularse del siguiente modo:

*Aumentar la eficiencia disminuye el consumo instantáneo, pero incrementa el uso del modelo, lo que provoca un incremento del consumo global.*⁶⁴⁴

Concretando, el cinismo medioambiental del sector del automóvil se hace patente en diversas manifestaciones. En primer lugar, al proclamarse verde cuando es la primera causa mundial de contaminación atmosférica. En segundo lugar al aplicar las medidas de reducción de emisiones tan sólo a uno o unos pocos modelos del mercado, sin que la media del conjunto de emisiones de la marca decrezca. Y por último al confiar la solución de los problemas a una pequeña mejora de la eficiencia que será inútil si se confirman sus expectativas de crecimiento de ventas. De este modo no sirve de nada reducir un cincuenta por ciento las emisiones de un solo modelo, si las ventas de éste se duplican. Frente a este cinismo hay contraponer una actitud quínica, consistente en desvelar las verdaderas intenciones de las empresas y, en consonancia con el cinismo antiguo, reducir las necesidades superfluas, que en este caso pasarían por un menor uso del automóvil privado y un aumento del uso del transporte público, del coche compartido, o del viaje en bicicleta o a pie dentro de la ciudad.

El otro gran sector dedicado a publicitar su imagen verde es el de la energía y las petroleras. Huelga decir que, como sucedía en el caso del automóvil, es uno de los segmentos productivos más contaminantes del planeta, con lo cual la raíz de su cinismo

⁶⁴¹ Ver capítulo 5.1.

⁶⁴² Martínez Alier, J. *op.cit.* p.201.

⁶⁴³ William Stanley Jevons formuló esta teoría en 1865 en su obra *La cuestión del carbón* tras comprobar que el consumo de carbón en Inglaterra fue creciendo a raíz de la invención de la máquina de vapor de Watt, más eficiente que la de Newcomen.

⁶⁴⁴ Enunciado tomado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_de_Jevons

es idéntica. También es gemela, respecto al sector del automóvil, la práctica de publicitar como ecológica toda su compañía, cuando su inversión en energías renovables es mínima (ronda el 10 por ciento) y sigue predominando la utilización de energía nuclear (que puede llegar a superar el 40 por ciento), térmica con carbón, o hidroeléctrica.

En enero de 2003 se liberalizó el mercado de la energía eléctrica. Desde entonces, las compañías eléctricas españolas se han apuntado al carro de la “energía verde”... Desde el principio, las organizaciones ecologistas denunciaron que la energía que algunas grandes compañías venden como verde no lo es tanto: se sirve mezclada con la electricidad “sucía”; al mismo tiempo, las empresas que dicen apostar por la verde continúan aumentando su producción de fuentes no renovables y además suelen comercializarla más cara, como manera de encontrar nuevos mercados más que motivadas por un verdadero compromiso.⁶⁴⁵

El discurso publicitario se vuelve trascendente y aprovecha la apelación a la conservación de recursos para las generaciones futuras, expuesta en el concepto de desarrollo sostenible, con lemas como “*para los hijos de tus hijos*” o “*¿Cómo no vamos a ser capaces de proteger lo que más nos importa? Inventemos el futuro*”. Pero al igual que sucedía con la noción de desarrollo sostenible se trata de transformar la imagen sin cambiar prácticamente nada. La pregunta que habría que hacer más bien sería ¿qué va a quedar para los hijos de nuestros hijos si utilizamos mayoritariamente energías no renovables y de almacenamiento peligroso de residuos como la nuclear? Una vez más los principales responsables del aumento de las emisiones de CO₂ se presentan como salvadores sin corregir prácticamente sus conductas.

Pero la palma del cinismo verde se la lleva, con diferencia, la petrolera Shell, que en los últimos tiempos se ha apuntado también a enarbolar la bandera de la defensa del medio ambiente y de los Derechos Humanos. Pero el historial de Shell en estas materias es tremendo: durante los años ochenta apoyó el régimen del apartheid en Sudáfrica y ha sido multada en múltiples ocasiones por derrames de petróleo y contaminantes químicos. El caso más célebre se produjo en 1995, cuando decidió hundir una vieja plataforma de almacenamiento de crudo llamada Brent Spar en el Atlántico, cerca de la costa escocesa, caso que Greenpeace supo sacar a la luz pública, provocando un boicot sobre la compañía petrolera en Alemania, Gran Bretaña, Dinamarca, Austria y Holanda.⁶⁴⁶ Ese mismo año Shell se iba a ver envuelta en otro gran escándalo relacionado con sus actividades de explotación de petróleo y quema de gas nocivo para el medio y la población en el delta del Níger, en Nigeria, que afectaban fundamentalmente al pueblo Ogoni. La oposición a Shell por parte del pueblo Ogoni fue liderada por el escritor Ken Saro-Wiwa a partir de 1991, quien cuatro años después fue asesinado junto con otros ocho manifestantes por los militares nigerianos que apoyaban la presencia de la petrolera en la zona, quizá en simbiosis por el apoyo de Shell a la perpetuación de la dictadura militar.

Las violaciones de los derechos humanos relacionadas con la explotación y producción de petróleo en el Delta del río Níger han continuado después de 1995. Activistas ambientales conocidos internacionalmente como Nnimmo Bassey e Isaac Osuoka fueron arrestados. Muchos han sido asesinados. Grandes compañías petroleras

⁶⁴⁵ Carrasco, R., Jara, M. y Vidal, J. *Conspiraciones tóxicas*. loc.cit. p.320.

⁶⁴⁶ Ver Klein, N. *No Logo*. loc.cit. pp. 438-439.

*multinacionales -no sólo Shell, sino también Chevron, Agip y Elf- están involucradas en estas violaciones de los derechos humanos porque ellas algunas veces piden la intervención de la policía y los militares.*⁶⁴⁷

Estos escándalos llevaron a que Shell apostase de una manera fuerte por invertir en un lavado de imagen, pero, claro está, sin revertir sustancialmente sus prácticas. Entre sus operaciones de maquillaje figuran la colaboración con el WWF (World Wildlife Found) *para plantaciones de eucaliptos en algunos lugares del mundo, con el argumento de que esto disminuirá la presión sobre los bosques naturales y presumiblemente también aumentará la captación de carbono.*⁶⁴⁸ Medida de dudosa utilidad si tenemos en cuenta la esterilización del suelo por parte de esta especie y, sobre todo, su utilidad económica para la fabricación de papel, que puede hacer que en un tiempo breve estos sumideros de carbono se conviertan en emisiones debido a la manufacturación papelera.

Más significativo aún es el hecho de que Shell elaborase declaraciones de principios y códigos éticos de conducta, sin ningún tipo de obligación legal, llegando a colgar la Declaración Universal de Derechos Humanos de su página web y declarando que *“los derechos humanos son el corazón de nuestro negocio”*.⁶⁴⁹ Entre estos documentos destaca uno titulado *Profits and Principles. Does there have to be a choice? (Entre beneficios y principios. ¿Es necesario realmente tomar una elección?)*, dando por supuesto que no hay ningún tipo de contradicción entre los principios de respeto al medio y a los derechos humanos, y las prácticas depredadoras de las cuales obtienen beneficios. La declaración de principios es presentada como un juego en el que todos ganan.

*Pero las empresas que se apresuraron a adoptar esos códigos cometieron un grave error de cálculo: una vez más subestimaron la cantidad de información que se intercambian los trabajadores y aldeanos de África, América Central y Asia y las organizaciones de militantes de Europa y América del Norte, de modo que los documentos, en lugar de amordazar a nadie, sólo lograron provocar más preguntas. ¿Por qué las únicas lenguas en las que apareció el documento de Shell titulado Ganancias y principios fueron el inglés y el holandés? ¿Por qué los códigos de Nike y The Gap sólo existían en lengua inglesa dos años después de ser redactados? ¿Por qué no se distribuyeron entre los trabajadores de las fábricas? ¿Por qué es tan grande la diferencia entre las intenciones voceadas en los códigos y los informes de primera mano que vienen de las zonas y de los campos petrolíferos? ¿Quiénes se encargan de comprobar su cumplimiento a través de los estratos de contratistas y subcontratistas? ¿Quién los aplica? ¿Cuál es el castigo de su incumplimiento?*⁶⁵⁰

La respuesta a la impunidad por el incumplimiento de los principios éticos presentados por muchas empresas hay que buscarla, en buena parte, en la firma del *Global Compact* o *Pacto Global*, firmado en 1999 en el Foro Económico Mundial de Davos (Suiza). Al foro acuden anualmente las mil empresas transnacionales más poderosas del mundo, y el resultado del Pacto Global, acordado entre Naciones Unidas

⁶⁴⁷ Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. loc.cit. p.141.

⁶⁴⁸ Martínez Alier, J. *op.cit.* p.26.

⁶⁴⁹ Tomado de: *Cáncer capitalista: Greenwashing. Verde que te quiero verde* en: <http://crisiscapitalista.blogspot.com/2008/03/greenwashing-verde-que-te-quiero-verde>

⁶⁵⁰ Klein, N. *No Logo*. loc.cit. p.496.

y las grandes transnacionales, fue la firma de un documento de nueve puntos en las que las grandes empresas se comprometían en los dos primeros a respetar los Derechos Humanos, en los cuatro siguientes a hacer valer el derecho sindical y los derechos de los trabajadores, y en los tres últimos a velar por el cuidado del medio ambiente y a fomentar las tecnologías limpias. Ante la presencia de Kofi Annan suscribieron el pacto, entre otros, los magnates propietarios de Crédit Suisse (depositario de la fortuna del ex dictador congoleño Mobutu), Novartis, Shell, Nike, Mitsubishi, Nissan, Toyota o ABB (constructora de la gigantesca presa de las “Tres Gargantas” en el río Yangtsé en China). Pero el tratado tenía una cláusula que es a la vez la causa del error del bienintencionado Kofi Annan y de que la firma se hiciese efectiva: ninguna institución se encarga de vigilar que estos principios se cumplan. Esta apropiación del sello de garantía de la O.N.U. (sin ninguna contrapartida del cumplimiento de lo firmado) exhibida por las marcas como prueba del compromiso de sus conductas es lo que ha venido a llamarse “lavado azul” (por el color de la bandera de Naciones Unidas).

Sin embargo, el Pacto Global y su apéndice son el maná del cielo para los nuevos señores feudales. Ni el Secretariado General de las Naciones Unidas ni ninguna otra institución ejerce el menor control sobre la aplicación práctica de los principios que dictan las sociedades transcontinentales que lo firman. Los señores firman... ¡y ya está!... Para ellos, esta firma vale oro. En términos de relaciones públicas y de “imagen”, sus ganancias son formidables. Kofi Annan les ha ahorrado decenas de millones de dólares en gastos publicitarios. Cada una de las empresas firmantes tiene derecho a hacer constar su adhesión al Pacto en todos sus folletos, documentos publicitarios... y apropiarse así del logotipo de las Naciones Unidas.⁶⁵¹

A pesar de todo ello, este tipo de lavados de imagen sigue estando en el punto de mira, tanto de organizaciones ecologistas y sociales como de organizaciones internacionales defensoras de la naturaleza. Así lo hicieron explícitamente nueve de cada diez representantes de la conferencia sobre cambio climático de Bali en 2007 y la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) en su tercer congreso mundial en Bangkok en 2008. La crítica ha sido reforzada a través de una empresa de evaluación de marketing llamada EnviroMedia, que ha creado un índice verde con unos criterios de valoración sobre la falsedad o veracidad de la publicidad, elaborando posteriormente un índice de las empresas que utilizan la estrategia del “lavado verde”.⁶⁵² Asimismo *Consumers Internacional* otorga un premio a la “peor empresa del año” por el falseamiento verde de su publicidad.

Tanto el discurso políticamente correcto del desarrollo sostenible, como su aplicación empresarial y publicitaria conocida como “lavado verde” son estrategias que tratan de responder a la creciente demanda ecológica, cambiando simplemente las señales sin cambiar el comportamiento. Utilizan una conducta cínica que convierte la problemática ambiental en una moda más, donde lo que se vende, lo verde, es un valor ficticio. Para las empresas más contaminantes del globo es más rentable cambiar la percepción de la gente que sus propias políticas empresariales, verdaderas causantes del mal ecológico.

En suma, que a medida que fue ganando terreno la “sensibilidad ambiental” de la población, se observó que resultaba más fácil y ventajoso para políticos y

⁶⁵¹ Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. loc.cit. p.264.

⁶⁵² Puede consultarse en www.enviroMedia.com o en www.greenwashingindex.com.

*empresarios contentarla a base de invertir en “imagen verde” que en tratar de reconvertir el metabolismo de la sociedad industrial y las reglas del juego económico que lo mueven.*⁶⁵³

Para combatir este cinismo publicitario es necesario recuperar actitudes del antiguo cinismo, como una correcta evaluación de nuestras necesidades que nos conduzca a una reducción en el consumo, pilar fundamental para aliviar el daño ambiental y sin el cual la mayor parte de la mejora en la eficiencia tecnológica es inútil. Igualmente hay que destapar las falsedades de estas campañas publicitarias mediante una actitud quínica que muestre las verdaderas intenciones crematísticas que subyacen tras los bellos ideales proclamados en los medios. Aún queda por examinar la cuestión del cinismo publicitario en un aspecto aún más importante, la cuestión alimentaria, ya que atañe a una necesidad sumamente básica. Por ello merece un capítulo aparte.

⁶⁵³ Naredo, J.M. *op.cit.* p.41.

6.3. TRANSGÉNICOS Y CINISMO ALIMENTARIO.

El descubrimiento y la difusión de organismos genéticamente modificados hacen realidad un viejo sueño de los capitalistas: acabar con la competencia desleal de los seres vivos. La naturaleza, la vida, producen y reproducen gratuitamente las plantas, los hombres, la comida, el aire, el agua, la luz. Para el capitalista es algo intolerable. Para él, no puede haber bienes públicos en el sentido estricto del término. La gratuidad le parece horrible.

Jean Ziegler. *El imperio de la vergüenza*.⁶⁵⁴

Sin lugar a dudas uno de los mayores negocios, si no el mayor, relacionado con la naturaleza es el de los alimentos transgénicos u organismos modificados genéticamente (OMG), seres vivos a los que se les ha inoculado un gen procedente de otra especie. Por activa y por pasiva, las grandes corporaciones que desde hace dos décadas se dedican a este lucrativo negocio han vendido sus productos esgrimiendo los filantrópicos propósitos de erradicar el hambre en el mundo, al incrementar la productividad agrícola, y proteger el medio ambiente, al utilizar una cantidad menor de biocidas químicos. Un reclamo publicitario de Monsanto, la principal multinacional dedicada al comercio de transgénicos, es claro al respecto:

*Preocuparse por el hambre de las generaciones venideras no les dará de comer. La biotecnología de los alimentos sí. La población mundial está creciendo con rapidez. Al mundo se le suma el equivalente de China cada diez años. Para alimentar a esos mil millones de nuevas bocas, podemos intentar ampliar los terrenos cultivados o extraer mayores cosechas de los cultivos ya existentes. Dado que el planeta se encamina a doblar sus cifras hacia el año 2030, la que ya es una fuerte dependencia del terreno disponible no haría más que crecer. La erosión del suelo y su debilitamiento mineral agotarán el terreno. Habrá que labrar tierras como las de las selvas tropicales. El empleo de fertilizantes, insecticidas y herbicidas aumentará a escala mundial. En Monsanto creemos que la biotecnología de los alimentos es un camino mejor hacia adelante.*⁶⁵⁵

Según la concepción moderna de cinismo, como un discurso que utiliza públicamente un idealismo en el que no cree y sólo en privado trata sinceramente los móviles de sus actos, la actuación de las grandes compañías transnacionales dedicadas a la producción y comercialización de transgénicos es uno de los casos más palmarios de cinismo medioambiental y de “lavado verde” que podamos encontrar.⁶⁵⁶

La biotecnología es una herramienta que el ser humano viene utilizando desde hace unos diez mil años, con el comienzo del Neolítico y la invención de la agricultura y la ganadería, seleccionando y mejorando artificialmente variedades de plantas y animales. Por lo tanto, de entrada, como afirma Jorge Riechmann,⁶⁵⁷ no es de recibo

⁶⁵⁴ loc.cit. pp. 227-228.

⁶⁵⁵ Citado por Shiva, V. *Cosecha robada*. Paidós. Barcelona. 2003.

⁶⁵⁶ De hecho, Monsanto publica una desde el año 2000 una especie de carta ética llamada *The Pledge* (la promesa) en la que puede apreciarse una total falta de correspondencia entre los compromisos enunciados y las prácticas reales de la empresa.

⁶⁵⁷ *El problema no es “la biotecnología” en sí misma, sino “la biotecnología de las multinacionales”:* y una parte de ese problema es que la biotecnología de las multinacionales tiende a convertirse en toda

oponerse a la biotecnología como tal, sino al uso irresponsable, interesado y lucrativo que de ella hacen las grandes compañías transnacionales del sector como Monsanto, Syngenta, Bayer o DuPont. La desconfianza queda de sobra justificada al comprobar el turbio pasado de algunas de estas transnacionales agroquímicas, enriquecidas con el negocio de la guerra,⁶⁵⁸ cuyo paradigma es Monsanto relacionada, entre otros escándalos, con la producción del “agente naranja” utilizado en la Guerra de Vietnam.⁶⁵⁹ Por cierto, estas compañías agroquímicas para referirse a sí mismas utilizan eufemísticamente la etiqueta de “ciencias de la vida”. Examinemos las falacias sobre la supuesta transformación filantrópica y ecológica de estas grandes corporaciones.

En primer lugar, la lucha contra el hambre queda en entredicho desde el momento en el que advertimos que el comercio de transgénicos tiene su base en un registro de patentes sobre la diversidad biológica, que permite a las multinacionales privatizar la naturaleza y un conocimiento comunitario y milenario sobre ella. Esta práctica está fundamentada en la tendencia del GATT y luego de la OMC a eliminar cualquier traba al comercio, incluyendo la variedad genética del planeta en los TRIPS o ADPIC (Aspectos de la Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio). Algo que posibilita que el saber biotecnológico acumulado durante diez milenios, patrimonio de la humanidad, sea usurpado al patentarse una variedad genética, conocida desde hace siglos, por una empresa, como si fuera ella la que ha descubierto una planta o un gen determinado. A esta práctica se la conoce comúnmente con el nombre de *biopiratería*.⁶⁶⁰ En esta depredación y privatización del patrimonio genético común, las víctimas más afectadas son los productores y las comunidades indígenas de los países empobrecidos, que ven como su conocimiento acumulado les es expropiado por el nuevo sistema de patentes sobre la vida. Es así como un patrimonio biológico común se convierte en monopolio por parte de una corporación. El peligro para la seguridad alimentaria de muchas regiones del planeta es evidente.

*Construyendo monopolios protegidos por patentes, las transnacionales serían capaces de impulsar una política monopolística de los precios. Unas pocas compañías podrían controlar casi por completo los mercados de alimentos.*⁶⁶¹

biotecnología. Riechmann, J. *Transgénicos. El haz y el envés*. Los libros de la catarata. Madrid. 2004. p.47.

⁶⁵⁸ Así, durante la Primera Guerra Mundial, DuPont (que se convertirá en una de las mayores empresas semilleras del mundo) suministró a los aliados pólvora de cañón y explosivos. En la misma época Hoechst (que en 1999 se fusionará con la francesa Rhone-Poulenc para crear Aventis, un gigante de la biotecnología) aprovisionó al ejército alemán de explosivos y gas mostaza. Junto con BASF y Bayer, Hoechst formó en 1925 IG Farben, el mayor conglomerado químico del mundo, que produjo el gas Zyklon (utilizado en los campos de la muerte para exterminar a los judíos). Por lo que se refiere a Monsanto, creada a principios de siglo para producir sacarina, multiplicó sus beneficios por cien durante la Primera Guerra Mundial, vendiendo productos químicos utilizados en la fabricación de explosivos o de gas de combate. Robin, M.-M. *El mundo según Monsanto*. Península. Barcelona. 2008. pp.69-70.

⁶⁵⁹ En concreto al fabricar el herbicida 2,4,5-T presente en el agente naranja y utilizado por el ejército de Estados Unidos sobre Vietnam en la operación Ranch hand de 1962. Para más información ver Robin, M.-M. *op.cit.* 69-82 y 106-112.

⁶⁶⁰ “Biopiratería” significa no sólo robo de materias primas biológicas (los llamados recursos genéticos), sino también del conocimiento sobre el uso de tales recursos, sea en la agricultura o la medicina. Martínez Alier, J. *op.cit.* p.175.

⁶⁶¹ Riechmann, J. *Transgénicos: el haz y el envés*. loc.cit. p.193.

Se han hecho esfuerzos por parte de algunas instituciones para evitar que este proceso sea tan sangrante, intentando que las comunidades locales reciban al menos algunos beneficios económicos por la expropiación de su patrimonio genético, (que, dicho sea de paso, no se comercializa sólo para aplicaciones alimentarias o sanitarias, sino también para otros usos, como por ejemplo, adelgazantes o cosméticos), pero los logros al respecto han sido muy exigüos.⁶⁶²

Esta privatización del patrimonio natural y cultural, común y milenario, choca frontalmente al quinismo o antiguo cinismo, cuya apelación a la vida conforme a la naturaleza suponía que sus bienes eran eminentemente públicos,⁶⁶³ y evocaba una fácil satisfacción de las necesidades humanas encaminada hacia la autosuficiencia. El moderno cinismo de las multinacionales agroquímicas, con el pretexto de acabar con el hambre, privatiza los bienes naturales para beneficio propio, incrementando la dependencia de las economías de los países empobrecidos hacia los grandes consorcios empresariales transnacionales que precisamente operan sobre los dos sectores más directamente relacionados con la satisfacción de necesidades básicas: alimentación y salud.

No hay nada que ponga más de manifiesto la falacia del propósito de erradicar el hambre que la conocida tecnología *Terminator*, desarrollada por Delta and Pine (empresa con la cual intentó fusionarse Monsanto en 1999), que consiste en producir y comerciar semillas estériles, válidas para un solo uso, lo cual impediría a los campesinos pobres un acto tan primordial y esencial para asegurar su soberanía alimentaria como seleccionar y almacenar semillas para la siguiente cosecha. Así para cada nueva cosecha habría que comprar nuevamente semillas.

*De este modo, cultivos básicos como el trigo, el arroz o el sorgo pasarían a ser “de un solo uso”, como hoy lo son las variedades híbridas de maíz y muchas hortalizas. La hibridación constituye un método biológico eficaz para obligar a los agricultores a comprar semillas cada año, y por ello las semillas híbridas representan la principal fuente de negocio para las compañías de semillas: pero hasta ahora muchos cultivos se resistían a la hibridación. Con la nueva tecnología terminator, se habrá roto esa barrera, y se acelerará la desposesión del agricultor y la monopolización de semillas.*⁶⁶⁴

Afortunadamente, la aplicación de la tecnología *Terminator* fue prohibida por la Convención de Naciones Unidas sobre Biodiversidad teniendo en cuenta las nefastas

⁶⁶² En 2006, dos prestigiosas instituciones en la lucha contra la biopiratería, el Instituto Edmonds (EE.UU.) y el Centro Africano para la Bioseguridad (Sudáfrica), presentaron un informe con documentación sobre 36 casos de apropiación de recursos naturales en diferentes países africanos. Uno de ellos hacía referencia a un cactus llamado hoodia que es utilizado como adelgazante por sus propiedades como inhibidor del apetito y que ha sido explotado secularmente por el pueblo San, que habita en el desierto del Kalahari. El producto fue desarrollado por el Consejo Surafricano para la Investigación Científica e Industrial (CSIR), que vendió los derechos en exclusiva a una empresa británica (Phytofarm) asociada a la farmacéutica Pfizer. La presión internacional obligó al CSIR a otorgar en 2003, un porcentaje de las ganancias al pueblo San, pero se estima que sólo recibió un 0,003% de los beneficios generados por la comercialización del producto. Ritoré, J.A. *Atraco a la naturaleza* en diario *El País*, suplemento *Tierra*. 17 de noviembre de 2007. pp.5-6.

⁶⁶³ Recuérdese el siguiente silogismo de Diógenes: “*Todo es de los dioses. Los sabios son amigos de los dioses. Los bienes de los amigos son comunes. Por tanto, todo es de los sabios*”. Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 37.

⁶⁶⁴ Riechmann, J. *Transgénicos: el haz y el envés*. loc.cit. p.216.

consecuencias que podría tener para gran parte del campesinado mundial y para la biodiversidad agrícola y silvestre.

Otro hecho evidente de que, de ningún modo, la lucha contra el hambre es una prioridad para estas empresas es la orientación mayoritaria de la comercialización de sus productos, tales como maíz o soja transgénica, dedicada en su mayor parte, no a alimentar a personas, sino a la cabaña ganadera mundial⁶⁶⁵ que sigue creciendo en número debido al incremento del consumo de carne en los países industrializados de Occidente, y en populosos países emergentes como India y China. Todavía tenemos reciente la súbita subida de los precios de los cereales en 2007 y comienzos de 2008, que ha dejado en una situación extremadamente crítica a cien millones más de personas, fruto sobre todo de la especulación, pero también del incremento del consumo cárnico en los dos gigantes asiáticos.

Antístenes se burlaba de que los derechos del ateniense, y su ausencia en el meteco, pudieran llevar al absurdo de valorar más a los saltamontes y caracoles del Ática que a los extranjeros.⁶⁶⁶ Hoy vivimos en un mundo en el que se satisfacen las necesidades alimentarias del ganado, por encima de las de mil millones de personas en situación de hambre extrema, simplemente por intereses crematísticos. Conviene recordar que al subir cada eslabón en la cadena trófica se pierde en torno al noventa por ciento de la biomasa, de modo que la recomendación de frugalidad del antiguo cinismo aplicada a una dieta con menos carne y más verduras es útil no sólo para prevenir en el propio cuerpo el riesgo de enfermedades coronarias (en el mundo industrializado donde crece la obesidad a un ritmo galopante), sino también globalmente, para contribuir a la reducción del hambre que azota a gran parte de la población de los países empobrecidos. Precisamente Raj Patel ha publicado una obra: *Obesos y famélicos*, en la que vincula hambre y obesidad como dos caras indisociables del actual sistema de producción y comercialización alimentario.

*El hambre y el sobrepeso globales son síntomas de un mismo problema. Es más, el camino que podría conducirnos a erradicar el hambre del mundo serviría de paso para prevenir las epidemias globales de diabetes y afecciones cardíacas, y para hacer frente a un montón de males medioambientales y sociales. Los obesos y los famélicos están vinculados entre sí por las cadenas de producción que llevan los alimentos desde el campo hasta nuestra mesa. Guiadas por su obsesión por los beneficios, las grandes corporaciones que nos venden comida delimitan y constriñen nuestra forma de comer y nuestra manera de pensar sobre la comida.*⁶⁶⁷

Patel presenta la producción mundial de alimentos en forma de un reloj de arena demográfico: en su parte superior está la población destinada a la producción, los agricultores, y en la base inferior, mucho más ancha, los consumidores; en el centro, el pequeño y estrecho cuello del reloj está formado por los principales beneficiarios del

⁶⁶⁵ A nivel global, casi la mitad de la producción mundial de grano y más de la tercera parte de las capturas pesqueras se destina a alimentar ganado, en un mundo donde la quinta parte de la población humana no tiene alimento suficiente. El Consejo para la Alimentación Mundial de las Naciones Unidas ha calculado que dedicar a alimentación humana entre el 10 y el 15 por ciento del grano que se destina al ganado bastaría para llevar las raciones al nivel calórico adecuado, erradicando el hambre. Riechmann, J. *Transgénicos: el haz y el envés*. loc.cit. p.304.

⁶⁶⁶ Ver Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 1.

⁶⁶⁷ Patel, R. *Obesos y famélicos. El impacto de la globalización en el sistema alimentario mundial*. Los libros del linco. Barcelona. 2008. p.11.

sistema: fabricantes, empresas, y grandes superficies comerciales. Conviene recordar que no siempre las hambrunas son causadas por la ausencia de alimentos, sino que en muchas ocasiones se derivan de la imposibilidad de acceder a ellos en el mercado. Causa de ello es la ruptura de todas las posibilidades de autosuficiencia, por la imposición en el Sur, por parte del capitalismo global, de un sistema de monocultivo orientado a la exportación. Patel expone el ejemplo de una terrible hambruna en Bengala en 1943 durante la dominación británica, pero otro tanto podría decirse de la situación actual de Argentina, uno de los mayores productores de alimentos del mundo *per cápita*, donde el hambre ha crecido a pasos agigantados en las últimas décadas debido, entre otras muchas razones, a la excesiva dependencia del cultivo de la soja, y más concretamente de la soja transgénica, de la que es uno de los principales exportadores mundiales. Es en este punto donde se especula con las necesidades humanas esenciales, a la búsqueda de un beneficio crematístico personal, como ha podido observarse con la crisis de los cereales de 2007 y 2008. Resulta evidente que las grandes empresas comercializadoras de transgénicos ponen sus productos en el mercado y están fuera del alcance de quien no puede acceder a él. Como hemos apuntado, el hambre no resulta tanto de la escasez de alimentos como de su inaccesibilidad.

*El hecho de que haya alimentos no garantiza que los pobres los consuman. En realidad, si la única manera de que los pobres tengan acceso a los alimentos es a través del mercado, en los momentos en que se perciba la escasez de los mismos, la forma del reloj de arena del sistema de producción alimentaria no repartirá alimentos, sino hambre, y los que están en posición de controlar la distribución de los cereales sólo lo harán si pueden lograr un precio suficientemente alto. La única forma de superar la hambruna es garantizar que los derechos de los necesitados se impongan a los de los acaparadores de cereales que están en la cintura del reloj de arena.*⁶⁶⁸

Pero las grandes empresas agroquímicas siguen empeñadas en publicitar su filantropía. Un caso paradigmático fue el anuncio, en la revista *Time* en el año 2000, de la introducción en Asia del llamado “arroz dorado”, manipulado genéticamente para introducir betacaroteno (una sustancia productora de vitamina A) con el pretexto de prevenir la ceguera por ausencia de esta vitamina que afecta cada año a casi medio millón de niños en el mundo. Pero nos encontramos con que la cantidad de arroz dorado que deberían consumir para llegar al umbral de vitamina A necesario es ingente, y que bastarían pequeñas cantidades de otros alimentos naturales más ricos en ella para abortar la deficiencia.

*Los cálculos aproximados de lo que deberían consumir oscila desde los dos cuencos que afirma la industria de biotecnología hasta casi cincuenta cuencos al día para recibir la ingesta diaria de vitamina A según estimaciones independientes... Hay suficiente vitamina A para ser distribuida; media zanahoria contiene la dosis recomendada. El hecho claro es que la mayoría de los niños en el Sur Global no sufren y mueren porque falte comida, o porque escasee el arroz con betacaroteno a nivel nacional: están malnutridos porque lo único que sus padres pueden permitirse darles de comer es arroz.*⁶⁶⁹

Vemos, pues, que los hechos están muy lejos de las declaraciones de buenas intenciones. Pero, más allá de la hipocresía con la que este puñado de empresas

⁶⁶⁸ Patel, R. *op.cit.* p.127.

⁶⁶⁹ Patel, R. *op.cit.* p.133.

anuncian su cruzada de acabar con el hambre en el mundo, hay que señalar que su presupuesto básico, y una de sus principales razones para efectuar la manipulación genética, el aumento en la eficiencia de los rendimientos productivos, sigue estando sin demostrar. En primer lugar, porque otra de las estrategias de las transnacionales agroquímicas para legitimarse consiste en llevar a cabo estudios privados en los que, en ocasiones, se falsean deliberadamente los datos⁶⁷⁰ sobre el rendimiento de los cultivos transgénicos.⁶⁷¹ Segundo, porque la eficiencia, a diferencia de la eficacia, no consiste sólo en lograr un objetivo, sino en hacerlo con los mínimos efectos secundarios posibles, y la manipulación genética puede conllevar gravísimos efectos sociales, medioambientales y sanitarios, como veremos más adelante. Además hay aspectos productivos menospreciados como desechos por las agroquímicas, pero importantes para el campesinado, que menguan, como el tallo de las plantas o la calidad del suelo.⁶⁷²

Con la revolución verde, en los años sesenta, se prometió la mejora de la eficiencia agroalimentaria de los países del Tercer mundo, mediante una agricultura química. El resultado, pese al aumento de los rendimientos productivos, acabó siendo un monocultivo orientado a la exportación y no a la satisfacción de las necesidades de la población local (que quedó a merced de la fluctuación en los precios de las importaciones de los excedentes occidentales). Pero la agricultura basada en la biotecnología transgénica, presentada como una nueva revolución verde, amenaza con dejar en manos de unas pocas empresas el control del sistema alimentario global y el resultado, pese a las cínicas proclamas y la publicidad en la lucha contra el hambre, no puede ser sino un aumento de éste. Hay otro aspecto que conviene subrayar: la primera revolución verde, con sus aciertos y errores, fue dirigida por el sector público, mucho menos sospechoso de utilizar cínicamente la lucha contra el hambre para su propio lucro que el sector agroquímico privado que dirige esta segunda revolución verde basada en los transgénicos.

La diferencia entre las dos es que la primera revolución verde estaba dirigida por el sector público: las agencias gubernamentales controlaban la investigación y el desarrollo agrícola. La segunda revolución verde está dirigida por Monsanto. Otra diferencia es que la primera revolución verde sin duda tenía el objetivo oculto de vender más productos químicos y máquinas agrícolas, pero aún así su motivación

⁶⁷⁰ Un extensa documentación sobre falsificación de datos en los estudios de Monsanto y casos de publicidad engañosa puede encontrarse en Robin, M.-M. *op.cit.* 69-82 y 106-112.

⁶⁷¹ A partir de 2001 Monsanto (cooperando con el Kenya Agricultural Research Institute) emprendió en África pruebas de campo para desarrollar una batata transgénica resistente a virus. En 2004 se ha sabido que el cultivo resulta un fracaso (es susceptible a ataques virales, y los rendimientos son menores que las variedades convencionales), pero lo que aquí me importa resaltar es otra cosa. Alrededor de esta batata transgénica para África se desencadenó en todo el mundo una enorme campaña de propaganda, que hacía hincapié en su gran potencial para reducir el hambre, incrementando los rendimientos desde cuatro a diez toneladas por hectárea. Sin embargo, las estadísticas de la FAO para Kenya dan rendimientos de 9'7 t/ha, y las estadísticas de Kenya incluso 10'4, para la batata convencional. Riechmann, J. *Transgénicos. El haz y el envés.* loc.cit. p.319.

⁶⁷² Las variedades de la Revolución verde han producido más grano a costa de la producción de paja. Esta "separación" se logró a partir de la reducción de la altura de las plantas, que también hizo posible que resistieran altas dosis de fertilizante químico. Sin embargo, menos paja significa menos forraje para el ganado y menos materia orgánica con la que se puedan alimentar los millones de organismos terrestres que crean y renuevan ese suelo... Dado que el ganado y las lombrices de tierra son socios nuestros en la producción de comida hace imposible que, con el tiempo, se mantenga la producción de alimentos y eso significa que los aumentos parciales de los rendimientos no eran sostenibles. Shiva, V. *op.cit.* p.24.

*principal era proporcionar más comida y garantizar la seguridad alimentaria. A fin de cuentas, aunque esto se hiciera en detrimento de otros cultivos, como las leguminosas, se produjo más arroz y trigo para alimentar a las personas. La segunda revolución verde no tiene nada que ver con la seguridad alimentaria. Su único objetivo es aumentar los beneficios de Monsanto, que ha logrado imponer su ley en todo el mundo.*⁶⁷³

Una vez vista la falsedad de los argumentos con los que las transnacionales de la biotecnología tratan de luchar contra el hambre, veremos ahora los referidos al otro gran propósito: la protección del medio ambiente. En su propaganda, Monsanto proclama que la agricultura transgénica, debido a su mayor productividad, requerirá de menos territorio roturado para la agricultura y con ello se podrán preservar más espacios naturales. Hemos visto ya que la cuestión de los rendimientos es, cuando menos, harto sospechosa por la proliferación de estudios interesados, con datos cuya fiabilidad deja bastante que desear. A lo que habría que añadir que el régimen de monocultivo imperante en la agricultura biotecnológica desplaza a otros cultivos, necesarios para una mínima variedad alimentaria, a otras tierras adicionales.

Otro de los argumentos esgrimidos en favor de la protección ambiental es que la modificación genética de la variedad agrícola cultivada conllevará un menor uso de biocidas y herbicidas, ya que las nuevas variedades serán más resistentes a las plagas. Pero, nuevamente, la argumentación conlleva una trampa. La naturaleza no es estática y con el tiempo es posible, como ya se ha verificado en algunos casos, que las malas hierbas y microorganismos que se pretende eliminar reaccionen evolucionando hacia una mayor resistencia frente a los plaguicidas utilizados, lo cual haría necesario un uso cada vez mayor de estas sustancias. Pero, curiosamente, y pese a que se proclame lo contrario, éste es el efecto perseguido, ya que las multinacionales transgénicas son también las mayores comerciantes de plaguicidas, como sucede con Monsanto y su herbicida *Roundup Ready*. Las semillas modificadas necesitan de esa sustancia concreta cada vez en cantidades mayores, con lo cual el negocio resulta redondo.

*La secuencia “plaguicidas-plagas resistentes-más plaguicidas” (los ya conocidos en mayor cantidad, u otros nuevos y a menudo más tóxicos) es una espiral ascendente para la cuenta de los resultados de las transnacionales que fabrican los agrotóxicos, pero una terrible espiral descendente para la biosfera y la salud de los seres vivos.*⁶⁷⁴

Además, la utilización tanto de variedades vegetales modificadas genéticamente, creadas *ex profeso* para resistir un tipo determinado de producto químico, puede acabar con el resto de elementos constitutivos del ecosistema agrario (flora asociada, insectos, micromamíferos) y, sobre todo, actúa imprevisiblemente sobre la base de cualquier ecosistema terrestre, la ecología edáfica a nivel microorgánico, cuya variación puede ser letal para la supervivencia del suelo agrícola. El desconocimiento, interesado o no, de la funcionalidad de los elementos constitutivos del paisaje es evidente.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Entrevista a Vandana Shiva en Robin, M.-M. *op.cit.* pp.453-454.

⁶⁷⁴ Riechmann, J. *Transgénicos: el haz y el envés*. loc.cit. p.145.

⁶⁷⁵ Durante las negociaciones del Protocolo de Bioseguridad de las Naciones Unidas, Monsanto distribuyó folletos en los que se afirmaba que “las malas hierbas” roban la luz del sol. Una visión del mundo en la que se define la polinización como un “robo por parte de las abejas” y en la que se afirma que las plantas roban la luz del sol está destinada a robar la cosecha de la naturaleza sustituyendo

Otro de los riesgos medioambientales que se han soslayado es el peligro de contaminación genética, esto es, la posibilidad de transferencia genética de poblaciones modificadas genéticamente hacia otras plantaciones de agricultura convencional, o hacia variedades silvestres emparentadas con el cultivo transgénico, mediante polinización o dispersión. En estos casos las consecuencias sobre el ecosistema al introducir elementos alóctonos sería imprevisible y podría generar una plaga del transgénico al colonizar el nuevo hábitat con la consiguiente pérdida de biodiversidad, ya que afectaría a todos los niveles, tanto edáficos como tróficos, desde la fauna microscópica a la alimentación de aves y mamíferos. Pero el principio de precaución es despreciado interesadamente, escasean los estudios sobre los riesgos, y ante la primacía de la rentabilidad económica se prefiere actuar antes de que exista legislación alguna.

*La verdadera estrategia es introducir tanta contaminación genética que satisfacer la demanda de los consumidores con alimentos libres de transgénicos sea percibido como una tarea imposible. La idea, simplemente, es contaminar antes y más rápido que los países puedan legislar, y luego cambiar la legislación para adecuarla al hecho consumado de la contaminación.*⁶⁷⁶

El riesgo de contaminación genética perjudicará no sólo al medio en sí, sino también a aquellos agricultores que hayan optado por un tipo de agricultura ecológica o tradicional, y que vean como sus cultivos son invadidos por los transgénicos. En este aspecto, la lógica imperante vuelve a mostrarse nuevamente perversa: no es el agricultor tradicional quien debe ser respetado para no ser contaminado, o indemnizado en caso de contaminación, sino que se invierten los términos razonables y es éste quien debe cuidarse de que sus campos sean contaminados ya que, con el sistema de patentes biológicas, corre el riesgo, una vez contaminados sus siembras, de ser denunciado por utilizar un tipo de semillas registradas sin haber pagado la patente por ello. Como vemos, el principio de “quien contamina paga” se invierte totalmente, y es el campesino perjudicado quien debe rendir cuentas.⁶⁷⁷

Conviene subrayar que si la palabra cultura contiene un parentesco etimológico con el verbo cultivar, la agricultura transgénica, fundamentada en el monocultivo, constituye también una de las manifestaciones más palmarias de monocultura y de pensamiento unidimensional. La aprobación del sistema de patentes sobre la vida no sólo conduce al saqueo de la naturaleza y a la apropiación ilegítima de un conocimiento agrícola milenario y comunitario. Al imponerse sólo unas pocas variedades en el mercado y maniatar la agricultura tradicional local se están extinguiendo miles de

variedades abiertas y polinizadas por híbridos y semillas estériles, y destruyendo la flora biodiversa con herbicidas como el Roundup de Monsanto. Shiva, V. *op.cit.* p.30.

⁶⁷⁶ Riechmann, J. *Transgénicos. El haz y el envés.* loc.cit. p.294.

⁶⁷⁷ *El caso más espectacular de criminalización de granjeros es el de Percy Schiemer, de Saskatchewan, Canadá. En un caso histórico, Monsanto está demandando a Schiemer ante los tribunales por guardarse semillas a pesar de que Schiemer no compró semillas de Monsanto, sino que sus campos se vieron invadidos de canola Roundup Ready de Monsanto. El polen de cultivos Roundup Ready se esparce por las praderas canadienses e invade granjas como la de Schiemer. Pero en lugar de pagar a Schiemer por contaminación biológica, Monsanto lo denuncia por “robo” de su propiedad.* Shiva, V. *op.cit.* pp.116-117.

variedades de especies valiosas para alimentación y medicina, cuyo conocimiento ha sido el resultado de miles de años de experimentación y selección de semillas.⁶⁷⁸

Otro riesgo relacionado con los transgénicos que sigue sin evaluarse con el rigor y la profundidad suficiente es el relacionado con el efecto del consumo de sus productos en la salud humana. A la escasez de investigaciones hay que añadir las conclusiones sesgadas de informes financiados por las propias multinacionales, y una falta de transparencia informativa que se manifiesta en la resistencia de las empresas a informar, mediante el etiquetado de sus productos, de la presencia en ellos de organismos modificados genéticamente; lo cual ataca directamente la soberanía y el derecho de información del consumidor. En esta sospechosa falta de transparencia, una vez más se olvida el principio de precaución ante los efectos imprevisibles que puede tener sobre el organismo la introducción de alimentos conformados con la inoculación de genes que no les son propios. Los principales riesgos estarían relacionados con la aparición de nuevos tipos de alergias o con la introducción en el cuerpo humano de genes resistentes a los antibióticos. De esta manera, no sólo el medio ambiente, sino también el cuerpo humano sirven como laboratorio de experimentación a la biotecnología alimentaria. Ésta, visto el rechazo que suscitan sus alimentos en los países desarrollados, no tiene reparo en exportar los riesgos sanitarios al Sur, tal vez en consonancia con su “noble fin” de acabar con el hambre en el mundo.⁶⁷⁹ Como hemos visto, tanto en materia alimentaria como medioambiental, el cinismo de las transnacionales, entendido como la falta total de correspondencia entre las intenciones proclamadas y su actuación real, es extremo. Tanto es así que mientras ellas tratan de lavar su imagen con sus “bellos propósitos”, demonizan a asociaciones ecologistas y humanitarias tildándolas de multinacionales. Sobran las palabras.

Las transnacionales de las “ciencias de la vida” de creernos su propia autodescripción, no serían sino filantrópicas ONG que no trabajan más que por la justicia social y la sustentabilidad ecológica (al mismo tiempo que denuncian implacablemente a Greenpeace, Amigos de la Tierra y otras organizaciones como “multinacionales de la ecología”).⁶⁸⁰

Precisamente, ante la falta de transparencia de las multinacionales en el etiquetado de sus productos, Greenpeace ha ofrecido un valioso servicio a la ciudadanía elaborando y actualizando una lista verde y roja de alimentos. La lista verde está configurada por aquellos productos que los productores y distribuidores garantizan que no contienen transgénicos, y una lista roja formada por los productos acerca de los cuales los responsables de su producción y distribución no han querido informar.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ En 1996 la Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la Alimentación (FAO) organizó la Conferencia de Leipzig sobre Recursos Fitotécnicos, en la que se identificó la introducción de nuevas variedades de cultivo como la causa más importante de esa pérdida masiva de diversidad de especies y semillas nativas. Pero la diversidad se ve sometida al ataque no sólo de los cultivos, sino también de los monopolios. Shiva, V. *op.cit.* p.100.

⁶⁷⁹ Por añadidura, los riesgos rechazados en el Norte acaban siendo exportados al Sur, según se ha visto recientemente en una secuela del “caso Stralink”, cuando variedades de este maíz prohibido para el consumo humano fueron a parar... a la ayuda alimentaria del programa PL-480 en Bolivia... Lo que resulta particularmente indignante es que estos alimentos prohibidos en EE.UU. y en Europa son destinados a los más vulnerables, a los más pobres del planeta: de esta manera, transnacionales y gobiernos pro-transgénicos convierten a la pobreza en receptáculo de basura transgénica y a los pobres en conejillos de indias. Riechmann, J. *Transgénicos. El haz y el envés.* loc.cit. pp.113-114.

⁶⁸⁰ Riechmann, J. *op.cit.* p.221.

⁶⁸¹ Las listas pueden consultarse en la página web de la organización.: www.greenpeace.es

En concordancia con la opinión de Jorge Riechmann, no nos oponemos a la biotecnología en sí, ya que ésta se viene desarrollando desde el comienzo del Neolítico y, en su versión actual, puede ofrecer efectos beneficiosos, especialmente en el campo médico. A lo que nos oponemos es a la biotecnología de las multinacionales que, surgidas al amparo del avance de la ingeniería genética, el pensamiento capitalista neoliberal, y la crisis de la economía basada en los combustibles fósiles, privatiza el patrimonio natural (el nuevo “oro verde”) y cultural común, poniendo en riesgo la seguridad alimentaria de cientos de millones de personas, la estabilidad de numerosos ecosistemas y la salud humana, para luego tratar de engañar a la opinión pública con sus cínicas proclamas de luchar contra el hambre y la contaminación.

Contra la cínica privatización de la vida y del patrimonio genético, escudándose en falsos ideales, es pertinente contraponer la actitud del cinismo antiguo que consideraba la naturaleza y sus riquezas como bienes públicos, con los cuales el ser humano podía satisfacer fácilmente sus necesidades más esenciales. Algo en el actual sistema capitalista le es negado a cientos de millones de personas. Urge, por tanto, una “invalidación de la moneda en curso” mediante una actitud quínica como la de tantos grupos sociales y ecologistas que muestran las falacias interesadas de aquellos que hacen acopio del patrimonio común para beneficio propio, analizan las verdaderas causas de la miseria, y proponen las soluciones necesarias para paliarlas:⁶⁸² un reparto equitativo de las riquezas naturales, y la eliminación de los paraísos fiscales y de una deuda ignominiosa a través de la cual el hambre sigue haciendo estragos.

⁶⁸² Ver capítulo 5.6.

6.4. CINISMO EN LA PERCEPCIÓN DE LOS RIESGOS AMBIENTALES: EFECTO “NIMBY” Y EFECTO “YIMBY”.

En este capítulo nos ocuparemos del cinismo como precursor de la moderna ecología en dos aspectos. En el primero presentaremos a Diógenes como el primer filósofo que pone en el centro de su reflexión el problema de la ubicación de los residuos, cuestión de máxima actualidad ecológica. Algo que se manifiesta en cuanto Diógenes decide comer, excretar o masturbarse públicamente en el ágora. Este primer aspecto remite a otro, también de indudable raigambre cínica, la noción del cosmopolitismo que aplicaremos a la cuestión de la contaminación como fenómeno transnacional y cosmopolita, en cuya lucha se fracasa, entre otras razones, al no atender a su naturaleza global. Así se opta, en ocasiones, por la exportación de contaminación en lugar de por su reducción o eliminación, o se trata únicamente el problema cuando éste se hace visible. En cuanto al primer aspecto, Sloterdijk puso de manifiesto el parentesco de Diógenes con el ecologismo en la reflexión sobre la ubicación de residuos.

*La relación que se inculca a los hombres hacia sus propios excrementos suministra el modelo de relación que existe para con todas las basuras de la vida. Hasta ahora se las ha ignorado regularmente. Sólo bajo el signo del moderno pensar ecologista nos estamos viendo obligados a recoger nuestras basuras en la conciencia. La alta teoría descubre la categoría mierda; un nuevo estado de la filosofía natural se abre con ello, una crítica del hombre como un hiperproductivo animal industrial acumulador de mierda. Diógenes es el único filósofo occidental del que sabemos que ejecutaba consciente y públicamente sus ocupaciones animales y hay base para interpretar esto como parte de una teoría pantomímica. Ésta hace alusión a una conciencia natural que valora positivamente las vertientes animales de lo humano y no permite separación alguna de lo bajo o vergonzoso... Todo está a favor de que admitamos a Diógenes de Sínope en la galería de precursores de la conciencia ecológica. La hazaña histórico-espiritual de la ecología, que irradiará incluso en la filosofía, la ética y la política, consiste en haber convertido el fenómeno de la basura en un tema “superior”.*⁶⁸³

Diógenes satisface sus necesidades en el ágora precisamente porque fue allí donde le entraron ganas, y si no es malo satisfacerlas en privado, ¿por qué iba a serlo satisfacerlas en público?⁶⁸⁴ Esta declaración de *anaideia*, además de enfatizar la condición animal del ser humano, se pregunta por las normas sociales que regulan la ubicación de los residuos naturales. La cuestión se retoma con el moderno pensar ecológico, pero con dos importantes diferencias que deben alejarnos de cualquier tentación de ver en la actitud de Diógenes un elogio de la suciedad. En primer lugar, Diógenes trata con residuos prácticamente inocuos, hoy diríamos biodegradables, por su esencia natural y por su cantidad exigua. Por el contrario, el principal problema que plantea la contaminación industrial es que sus residuos son con frecuencia sustancias difícilmente asimilables por la naturaleza, debido a su composición artificial (pensemos por ejemplo en los pesticidas, vertidos químicos a las aguas o en la ingente cantidad de plásticos que consumimos y desechamos) y a su enorme volumen (piénsese en un problema de primer orden dentro de una gran ciudad como la depuración de aguas residuales).

⁶⁸³ Sloterdijk, P. *op.cit.* p.242.

⁶⁸⁴ Ver Diógenes Laercio. VI, 69.

Además, la reflexión acerca de la localización de los residuos lleva irremisiblemente a la cuestión del cosmopolitismo. Hemos visto ya que, como consumidores dentro de un mercado global, somos ciudadanos del mundo cuyas acciones pueden repercutir en puntos muy alejados del globo. De igual modo, nuestra ciudadanía mundial queda reflejada en un aspecto indisociable del consumo: la emisión de residuos tanto industriales como domésticos. Este “cosmopolitismo residual” hace que vivamos, como afirma Ulrich Beck, en la sociedad del riesgo global, ya que el fenómeno de la contaminación, especialmente de la atmósfera y de las aguas, no entiende de fronteras nacionales y expande sus efectos por todo el planeta. En base a este hecho, el ecologismo surge como un movimiento ciudadano ubicuo y con vocación cosmopolita.

Así, fue la experiencia fundamental de que los peligros ecológicos “no saben de fronteras”, que son universalizados por el aire, el viento, el agua y las cadenas alimenticias, lo que justificó el movimiento ecologista global en todas partes y motivó la discusión de los riesgos globales.⁶⁸⁵

Veremos cómo el actual cinismo medioambiental en materia de contaminación se manifiesta precisamente, en contraposición con el antiguo cinismo, en una ceguera respecto a esa condición cosmopolita de la contaminación y en una percepción local e interesada de los riesgos asociados a ella. Lo haremos en tres formas, primero en la negación de los riesgos ambientales, segundo en la percepción de ellos sólo a nivel local, y tercero en su aceptación a cambio de beneficios económicos.

En el apartado anterior, dedicado a los transgénicos, observamos que la negación de los riesgos ambientales es una práctica bastante frecuente, basada en la lógica de que si algo se puede hacer hay que hacerlo, obviando así el principio de precaución que debe preceder a toda acción de riesgo. Según afirma Ulrich Beck, en la sociedad del riesgo global padecemos una “irresponsabilidad organizada” que hace que a la vez que se incrementa el deterioro ecológico surja una legislación y regulación ambiental más compleja en la que, sin embargo, las responsabilidades caen en saco roto. La creación de los riesgos ecológicos es llevada a cabo por los grandes poderes y actores económicos, que deciden e informan según sus intereses sobre si esos riesgos existen o no.

Pues los peligros se están produciendo en la industria, son exteriorizados por la economía, individualizados por el sistema legal, legitimados por las ciencias naturales y presentados como inofensivos por la política.⁶⁸⁶

Pese a la presentación de inocuidad de algunas tecnologías de riesgo por parte de industriales, políticos, e incluso científicos hay un agujero por donde escapa esta pretendida inocuidad. Beck señala una vía que nos puede despejar cualquier tipo de duda sobre si el riesgo existe o no, ya que no a todo el mundo le conviene mentir. Esta vía es la de las compañías de seguros privadas, que no aventuran su dinero en la tecnología de riesgo en el caso de que éste realmente exista.

⁶⁸⁵ Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI. Madrid. 2002. p.225.

⁶⁸⁶ Beck, U. *op.cit.* p.61.

*Las industrias y tecnologías controvertidas frecuentemente son aquellas que no sólo no cuentan con un seguro privado, sino que de ninguna forma pueden acceder a él. Éste es el caso de la energía atómica, la ingeniería genética (incluida la investigación) e incluso sectores de alto riesgo de la producción química... En otras palabras, existen “pesimistas tecnológicos”, dignos de todo crédito que no están de acuerdo con el juicio de los técnicos y las autoridades relevantes respecto al carácter inofensivo de sus productos o tecnologías. Estos pesimistas son los agentes de seguros y las compañías de seguros, cuyo realismo económico les impide tener relación alguna con un supuesto “riesgo cero”.*⁶⁸⁷

En la prueba de los seguros se disuelve el cinismo de la ausencia de riesgos, pese a la insistencia con que los políticos se muestran a sí mismos haciendo una demostración práctica de la ausencia de riesgos, por ejemplo, dándose un baño en un río contaminado, o comiendo un bistec de ternera durante la crisis de las “vacas locas”.⁶⁸⁸ Pero la masa social aplica mejor el principio de precaución y el peligro se acaba percibiendo. Al ser su naturaleza a la vez local y global, lo primero que se percibe del riesgo es su dimensión local. De esta percepción local, y de la posible despreocupación respecto a sus efectos globales, surge el denominado “efecto NIMBY”.

*El rechazo social que puede despertar la implantación de ciertas instalaciones y servicios, es conocido con diversos nombres: efecto NIMBY (Not In My Back yard. No en mi patio trasero), efecto LULU (Local Unwanted Land Used. Usos no deseados del territorio local) o efecto BANANA (Building Anything at All Near Anyone. No construir nada cerca de nadie)... Lo que llamaremos genéricamente el efecto o el síndrome NIMBY resulta especialmente preocupante para la administración pública cuando debe encontrar ubicación y gestionar determinados servicios que son considerados necesarios e imprescindibles, pero que tienen mala imagen entre los colectivos sociales.*⁶⁸⁹

Todos conocemos por experiencia personal, o a través de los medios de comunicación, algún fenómeno de este tipo. Las protestas y negativas frente a la instalación en el entorno cercano de centrales o cementerios nucleares, de centros de tratamiento de residuos, o de antenas de telefonía móvil, son algo conocido y que generalmente va asociado a la percepción de algún riesgo para la salud humana. La percepción del riesgo en el efecto NIMBY es esencialmente local, y puede ir acompañada de una sincera preocupación ecológica, perfectamente acorde con la divisa “piensa global, actúa local” (como en la de alguien que se oponga a la construcción de centrales nucleares en cualquier lugar), aunque en este caso estaríamos hablando más bien de efecto NIABY (Not In Anyone Back Yard. En ningún patio trasero).

⁶⁸⁷ Beck, U. *op.cit.* p.49.

⁶⁸⁸ *Los ministros de medio ambiente, no importa cuál sea su afiliación partidista, no están en una situación envidiable. Constreñidos por las competencias de su ministerio y su dotación presupuestaria, se ven forzados a no intervenir apenas sobre las causas y a contrarrestar el ciclo de destrucción de forma fundamentalmente simbólica. Un “buen” ministro de medio ambiente es, en última instancia, aquel que escenifica sus actividades de forma que atraigan la publicidad, amontonando leyes, creando jurisdicciones burocráticas, centralizando la información. Un ministro así puede que llegue incluso a zambullirse en el Rin con una sonrisa temeraria, o a probar una cucharada de polvo de suero contaminado, en el supuesto de que los ojos de un público aterrorizado estén dirigidos hacia él.*
Beck, U. *op.cit.* p.90.

⁶⁸⁹ Moreno, E. y Pol, E. *Nociones psicosociales para la intervención y la gestión ambiental.* En *Monografies socio/ambientals.* Nº 14. Publicacions de la Universitat de Barcelona. 1999.

Consideramos la presencia de una actitud cínica en el efecto NIMBY en el caso de que sólo se oponga al riesgo en su entorno, pero le sea indiferente en territorio ajeno.

En este segundo caso, el efecto NIMBY avanza un estadio más en la percepción de los riesgos, pero también da un paso más en el refinamiento cínico sobre su tratamiento. Generalmente la respuesta a las protestas locales consiste en una exportación de los riesgos a otro lugar, donde las protestas sean más débiles o menos útiles. Pero esta solución adolece de dos defectos fundamentales: primero, ignora el “cosmopolitismo de los riesgos” (por ejemplo, a efectos de contaminación atmosférica es indiferente la procedencia de las emisiones), y, segundo, suele incrementar las desigualdades económicas a nivel regional y global, perjudicando el medio ambiente de las zonas más desfavorecidas a nivel económico.

Conocidos son algunos intentos dentro de nuestro país de jalonar algunas regiones deprimidas y con baja densidad de población de vertederos o de centros de tratamiento de residuos peligrosos procedentes de regiones más opulentas. Si esto ocurre a nivel regional o nacional, qué no sucede a nivel internacional, donde las desigualdades económicas y de oportunidad de protesta son inconmensurables. Occidente presume de su desmaterialización post-industrial, que realmente es una deslocalización, exportando parte de sus riesgos ambientales a otros lugares del globo, en lo que Greenpeace bautizó en 1988 como “colonialismo o imperialismo tóxico” y que también puede ser llamado “efecto MIMBY global”. Este tipo de prácticas están prohibidas teóricamente por el Convenio de Basilea de 1989, pero realmente se siguen produciendo por la escasa vigilancia sobre su cumplimiento.⁶⁹⁰

Occidente, para seguir creciendo, necesita otro patio trasero donde depositar sus residuos y acallar la protesta social frente a la creciente percepción de riesgos ambientales. Así, el “efecto NIMBY global” es una situación estructural dentro del capitalismo global, donde los países desarrollados elaboran la mitología del capitalismo de ficción desmaterializado, pero el crecimiento capitalista sigue necesitando nuevas cantidades de materiales y energía, generando más contaminación. Es aquí donde los países de la periferia entran en el mercado global como sirvientes que proporcionan materias primas y se convierten en sumideros de residuos. Una antigua declaración de Lawrence Summers, un destacado economista del Banco Mundial, deja bien a las claras lo que entendemos como cinismo moderno en la predicación sincera de lo que se piensa en privado, en contraste de lo que se hace público. La declaración, por cierto, quizá sea anterior al momento en que el Banco Mundial, como casi todo el mundo, se hiciera “verde”:

Que quede entre nosotros, pero ¿no debería el Banco Mundial promover una mayor migración de las industrias contaminantes a los PMD (países menos desarrollados)?... La lógica económica que sustenta el vertido de una carga de residuos tóxicos en el país con los salarios más bajos es impecable y deberíamos afrontar ese hecho... Hay países menos poblados en África que están muchísimo menos contaminados; probablemente la calidad de su aire es infinita e ineficientemente baja

⁶⁹⁰ El convenio de Basilea de 1989 prohíbe la exportación (de residuos tóxicos) de los países ricos hacia los países pobres salvo para la recuperación de materias primas o para el reciclaje. Se complementó el 25 de marzo de 1994 con una prohibición completa de la exportación de desechos tóxicos de los 24 países de la OCDE. El acuerdo se alcanzó a pesar de la oposición de los países ricos, quienes en ese contexto fueron llamados “los Siete Siniestros” por Greenpeace. Martínez Alier, J. *op.cit.* p.236.

*en comparación con la de Los Ángeles o Ciudad de México... La preocupación por un agente que causa un cambio de una millonésima parte en las probabilidades de contraer cáncer de próstata será, obviamente, mucho mayor en un país donde las personas viven hasta una edad en la que pueden contraer cáncer de próstata que en un país donde la mortalidad hasta los 5 años alcanza el 200 por mil.*⁶⁹¹

Sobran los comentarios. Por otra parte, en una muestra más de refinado cinismo, el colonialismo tóxico se ha tratado de vender como una relación simbiótica entre los países desarrollados y los empobrecidos, en base al criterio de que aquéllos podrían aliviar su carga contaminante, al tiempo que éstos se benefician económicamente por la venta de unos derechos de emisión. Nuevamente el enfoque es sesgado y esconde interesadamente tres importantes objeciones. En primer lugar, no siempre las actividades contaminantes se producen con la aquiescencia de los países receptores. Segundo, los beneficios económicos de esa suerte de negocio no suelen repercutir en beneficio de la población autóctona, sino de las élites gobernantes. Y tercero, en los países empobrecidos la conservación de su medio ambiente como fuente de recursos es una cuestión de supervivencia que, debido a su pobreza económica, se acaba vendiendo a precios muy baratos. Sin embargo, esta segregación geopolítica de los países empobrecidos que sirven de sumideros para las economías opulentas no impide que fenómenos potencialmente catastróficos de dimensiones globales, cuya manifestación más evidente es el cambio climático, prosigan su curso.

Otra de las formas de negar o de ignorar interesadamente los riesgos ambientales es el caso contrario al efecto NIMBY, denominado “efecto YIMBY” (Yes in my back yard. Sí en mi patio trasero). En este caso, el fenómeno consiste en aceptar los riesgos ecológicos, que son percibidos como mínimas externalidades en comparación con los beneficios económicos que la instalación de una tecnología de riesgo o una catástrofe ecológica puede reportar a los habitantes de una localidad o región. Así la destrucción de un paraje natural mediante la urbanización masiva, la construcción de una estación de esquí o de un inmenso casino puede ser vista por la población local como una oportunidad para beneficiarse del desarrollo del empleo, aunque realmente casi siempre los puestos de trabajo generados vayan a parar a manos foráneas. Otro caso paradigmático de efecto YIMBY puede ser la celebración de un desastre natural, en forma de generosas indemnizaciones para los habitantes de la zona.⁶⁹² Huelga decir, que esta actitud muestra un total desprecio por el patrimonio natural común, por otras zonas vecinas también afectadas y por sus propios descendientes, ya que el tiempo de restauración del entorno en una catástrofe de estas magnitudes será de generaciones. Una vez más, mediante el efecto YIMBY, se toma el patrimonio local común, geográfica y generacionalmente, como coto de propiedad privada.

Si en el efecto NIMBY era práctica corriente la exportación de actividades de riesgo y de residuos, en lo que llamábamos colonialismo tóxico, la práctica habitual en el efecto YIMBY es importar esos residuos y actividades de riesgo, ya sean vertederos, centros de tratamiento de residuos peligrosos, centrales nucleares, etc., en aras de un supuesto desarrollo económico de la región. Vimos cómo las prácticas del colonialismo

⁶⁹¹ Shiva, V. *op.cit.* p.84. Lawrence Summers, citado por Vandana Shiva, “*Ecological Balance in an Era of Globalization*”, en Nicholas Low (cop.), *Global Ethics and Environment*, Londres, Routledge, 1999.

⁶⁹² Como sucedió en Muxía, una de las localidades más afectadas por el desastre del *Prestige*, cuyos habitantes abrazaron la pésima gestión en el caso del Partido Popular otorgándole la mayoría absoluta en las elecciones de 2003 en agradecimiento por las indemnizaciones recibidas.

tóxico se vendían como una simbiosis entre los países emisores de residuos que se liberaban de su carga de contaminación y los países receptores que se beneficiarían económicamente. Hemos tratado también los argumentos que demostraban la falsedad de esta simbiosis: el trasvase de residuos no se realizaba de mutuo consentimiento, los beneficios económicos no repercutían en el grueso de la población y la degradación del entorno natural, como medio principal de subsistencia, lastraba la mayoría de sus opciones de desarrollo. Obviamente los jefes y tiranos locales que aceptan este intercambio para lucro propio están incurriendo en un caso de efecto YIMBY que degrada, a cambio del beneficio económico de una minoría, el entorno natural y la dignidad de la mayoría de su pueblo.⁶⁹³

Sin embargo, es preciso constatar que tanto la negación de los riesgos ambientales, como la percepción exclusivamente local que opta por su exportación (efecto NIMBY) y la percepción local bien acogida por beneficios económicos (efecto YIMBY), desprecian la dimensión global y cosmopolita de los riesgos, y el derecho de todos los seres humanos a vivir en un medio ambiente saludable, dentro del marco de una ciudadanía cosmopolita intra e intergeneracional. Cualquier política medioambiental que niegue la globalidad de los riesgos y se limite a trasladarlos de lugar está abocada al fracaso. La naturaleza y sus componentes (atmósfera, agua, viento, cadenas tróficas, etc.) nada saben de fronteras nacionales. Así pues, nada de mayor actualidad que la cuestión de la ubicación de los residuos planteada por Diógenes dentro de su ideario cosmopolita.

Frente al cinismo político, que trata de evadir la cuestión de los riesgos o esconderlos enviándolos a otros lugares, hay que oponer el quinismo desenmascarador y cosmopolita de los movimientos ecologistas que reclama que las soluciones efectivas han de ser consensuadas apelando a una democracia de base en un sentido global. En cuestiones como la de los riesgos ambientales, el cosmopolitismo no sólo es deseable, sino que pasa por ser la única opción posible, ya que la mayoría de las principales preocupaciones de la humanidad (seguridad alimentaria, abastecimiento energético, economía financiera, riesgos ecológicos, movimientos migratorios, comunicaciones...) son de índole transnacional.

*En otras palabras, la “sociedad cosmopolita” puede cobrar forma en la necesidad percibida de una sociedad del riesgo global.*⁶⁹⁴

⁶⁹³ Sin embargo, me gustaría mencionar un paradójico y extraño caso de efecto YIMBY en el que sí ha sido viable una relación simbiótica entre exportadores e importadores de residuos. El hecho trata de que en el año 2002 en Ginebra se abrió la planta de incineración de basuras de *Les Cheneviers* con tres hornos de incineración. Sin embargo, ante seis años de meticulosa, cívica y ecológica selección de las basuras para el reciclaje por parte de los ginebrinos, dos hornos bastaban para la incineración de las basuras de la ciudad, con lo que se hacía necesario el despido del medio centenar de obreros del tercer horno. Para evitar esta situación, se llegó a una curiosa solución: importar basura de Nápoles y del resto de la Campania (con la condición de que sea basura fresca, es decir, orgánica), región donde se producen un cuarto de millón de toneladas anuales de basura y no existen las incineradoras. De esta manera el exceso de reciclaje ginebrino que creó el problema, mediante la importación de basura ha permitido mantener abierto el horno y el puesto de los trabajadores, aliviar la insalubridad de la Campania, y otorgar beneficios económicos a ambas partes. La noticia completa puede leerse en el artículo “Ginebra: se compra basura” en *El País*, 10 de marzo de 2008 firmada por la incisiva y sarcástica pluma de Félix de Azúa.

⁶⁹⁴ Beck, U. *op.cit.* p.30.

Parfraseando a Hölderlin, *allí donde surge el peligro también crece lo que salva*. Cuando Diógenes se masturbaba o evacuaba en el ágora planteaba el problema de dónde han de colocarse los desperdicios, pero también reivindicaba la condición natural y animal del ser humano, y esto es precisamente lo que experimentamos también con la percepción de los riesgos ecológicos: un parentesco con el resto de la naturaleza que nos recuerda nuestra vulnerabilidad.

*Enfrentada a la amenaza, la gente experimenta que respira como las plantas y que vive del agua igual que el pez que vive en el agua. La amenaza tóxica le hace sentir que participa con su cuerpo en las cosas –“un proceso metabólico con conciencia y moralidad”- y por consiguiente que puede sufrir erosión como las piedras y los árboles bajo la lluvia ácida.*⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ Schütz, A., Luckmann, T. Y Zaner, R. *The Structures of the Lifeworld*. (Vol.I). Evanston, Illinois, Northwestern University Press. 1979.

6.5. ¿QUIÉN TIENE REALMENTE EL SÍNDROME DE DIÓGENES?

Por último queda examinar más de cerca un tipo peculiar de efecto YIMBY, una patología psicológica conocida como “síndrome de Diógenes”. En el guión de este apartado auscultaremos los síntomas de esta enfermedad, para después mostrar que su referencia al filósofo cínico es completamente inadecuada, y concluir afirmando que la patología es más común de lo que se cree, ya que en cierto modo afecta al conjunto de la sociedad industrial de consumo.

Comencemos por la sintomática. El síndrome de Diógenes, bautizado así por la geriatría desde 1975, es una enfermedad mental que afecta principalmente a personas de edad avanzada que viven solas. Se estima que la incidencia sobre este sector demográfico ronda el tres por ciento. Los síntomas característicos son: un abandono de la higiene personal y de la casa y una percepción de pobreza imaginaria que les lleva a la silogomanía, esto es, a acumular objetos inútiles creyendo que serán valiosos en un futuro. Como decimos, la pobreza es imaginaria y, frente a lo que se suele creer, los afectados no son siempre ancianos indigentes, sino que también existen casos de gente adinerada o con un elevado nivel cultural. Los objetos almacenados son de todo tipo y muchas veces son rescatados de contenedores y basuras, pero dentro de esta amalgama hay dos focos de almacenamiento especialmente significativos. El primero de ellos es la acumulación de billetes antiguos fuera de curso legal, y el segundo la tendencia al hacinamiento en casa de animales domésticos (generalmente perros y gatos) que acaban muriendo por falta de cuidados, inanición e infecciones, con lo que sus cadáveres acaban mezclándose con el resto de la basura.

El conocimiento de los casos se produce con frecuencia por las denuncias de los vecinos, alertados ante el hedor desprendido de los hogares de los ancianos enfermos. Se considera que la causa del desorden radica en la incapacidad del paciente para distinguir lo que tiene valor de lo que es basura, y que los mayores impedimentos para el tratamiento de los casos son tanto la negativa de los afectados para aceptar la ayuda social, como la dificultad para la geriatría psiquiátrica de calificar el caso como una enfermedad o como un estilo de vida.

Veamos ahora qué relación tiene toda esta sintomática con el cinismo en general y con Diógenes en particular, para comprobar cómo cínicamente se ha pervertido el mensaje y la filosofía del cínico en la denominación del síndrome que nos ocupa. En primer lugar, la acumulación de objetos (ya sean útiles o inservibles) es algo totalmente incompatible con el cinismo antiguo que recomienda eliminar cualquier tipo de lastre posesivo que coarte la libertad del individuo. La recomendación de Antístenes de que *convenía disponer del equipaje que en el naufragio fuera a sobrenadar con uno*,⁶⁹⁶ no puede ser más clara. Pero en Diógenes esta ligereza de equipaje se hace aún más manifiesta, como puede colegirse de su mínimo ajuar (bastón, zurrón y manto) y del tonel que le sirve de morada a la manera de un caparazón para un cangrejo ermitaño. En el tonel de Diógenes la acumulación no tiene cabida, pero la causa principal de que ésta sea rechazada es una consciente y deliberada elección de la utilidad de los objetos en función de las necesidades propias, y una eliminación de lo superfluo. Vimos cómo, en las antípodas del almacenaje del síndrome que lleva su nombre, Diógenes no desperdiciaba la ocasión de simplificar su ligero equipaje:

⁶⁹⁶ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 6.

*Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: “Un niño me ha aventajado en sencillez”. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.*⁶⁹⁷

Hemos afirmado que la patología del síndrome de Diógenes hunde sus raíces en una incapacidad de diferenciar lo valioso de lo inservible, ya que dentro del estado paranoide de pobreza imaginaria cualquier objeto puede ser necesario en un futuro. Por el contrario, difícilmente encontraremos en la historia del pensamiento casos tan claros de diferenciación entre lo valioso y lo superfluo como en el cinismo, una vez que se han seleccionado bien cuáles son las verdaderas necesidades humanas. En este caso, es imposible hablar en Diógenes de pobreza imaginaria; otra vez se situaría en el polo opuesto de su síndrome, y si de algo puede pecar es de lo contrario: de riqueza imaginaria, ya que viviendo en la desposesión es capaz de satisfacer fácilmente aquello que le parece necesario.

*Decía que las cosas de mucho valor se compran por nada y viceversa: Pues una estatua se vende por tres mil dracmas y un cuartillo de harina por dos monedas de cobre.*⁶⁹⁸

De este modo, la acumulación de dinero es absurda ya que para él *la pasión por el dinero es la metrópoli de todos los males.*⁶⁹⁹ Nada tiene que ver la acumulación de billetes fuera de curso por parte de los enfermos del síndrome con la “invalidación de la moneda en curso” de Diógenes. En el primer caso es fruto de una confusión que lleva a otorgar valor a algo que no lo tiene, mientras que en el caso del filósofo se trata literalmente de desvalorizar algo considerado convencionalmente valioso, como el dinero, ya que en la naturaleza carece de valor alguno; y figuradamente de erradicar falsos juicios con una intención moralizante.

Creo que los argumentos expuestos son suficientes para exculpar a Diógenes de su supuesto síndrome. Veamos ahora cuál es el diagnóstico respecto a las sociedades industriales (o post-industriales) contemporáneas. Siguiendo el criterio de George Canguilhem y de Michel Foucault, según el cual la patología es tan solo una variación cuantitativa respecto al fenómeno normal,⁷⁰⁰ podremos apreciar cómo el grueso de la sociedad contemporánea occidental adolece de buena parte de los síntomas de los enfermos de síndrome de Diógenes, sólo que sin llevarlos a un extremo tan radical.

En primer lugar hay que examinar la tendencia a la acumulación de objetos inservibles en nuestras casas confiando en que en un futuro serán necesarios. Creo que este es un fenómeno bastante familiar y difícilmente negable. Es un hecho evidente que la consolidación de la moderna sociedad industrial llevó aparejada el aumento exponencial del consumo y almacenamiento de recursos *per cápita*, y cualquier

⁶⁹⁷ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 37.

⁶⁹⁸ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 35.

⁶⁹⁹ Diógenes Laercio. *op.cit.* VI, 50.

⁷⁰⁰ *De acuerdo con este dogma, para Canguilhem “los fenómenos patológicos no serían más que variaciones cuantitativas, en más o en menos (hiper/hipo), de los fenómenos fisiológicos correspondientes” o dicho de otro modo “los fenómenos normales son idénticos a los fenómenos patológicos con variaciones cuantitativas”.* Pera, C. *Pensar desde el cuerpo*. Triacastela. Madrid. 2006. p.219.

comparación con otros tipos de sociedades pretéritas y presentes no puede sino corroborar este hecho, tal y como afirmara en 1923 Henry Ford, uno de los padres del industrialismo moderno:

*Los progresos del mundo que se han producido hasta ahora iban acompañados de un importante incremento de los productos de consumo diario. En el patio de una vivienda americana se guardan, por término medio, más herramientas... que en todo el territorio de un caudillo africano. Un escolar americano está en general más rodeado de cosas que toda una comunidad de esquimales. El inventario de cocina, comedor, dormitorio y carbonera presenta una lista que incluso habría sorprendido al más suntuoso potentado de hace quinientos años...*⁷⁰¹

El incremento de los bienes personales y de su almacenaje, muchas veces indiscriminado, va acompañado de otro de los síntomas característicos del síndrome de Diógenes: la sensación de pobreza imaginaria en medio de una plétora de objetos. Esta situación es estructural y viene alentada por el funcionamiento normal del sistema capitalista, especialmente a través de la publicidad, que induce a la compra y el consumo de artículos innecesarios, los llamados bienes posicionales, haciéndonos creer que su carencia nos hace comparativamente pobres frente a los demás. Todo ello conduce a una loca carrera en pos de la distinción social, basada en la posesión y el consumo de determinados artículos.

*Si utilizamos la terminología de Fred Hirsch, podríamos decir que el dilema de la escasez ha pasado a dirimirse no sólo en un marco material (de saturación física) sino también y fundamentalmente en un marco posicional (de permanente carencia simbólica), y por lo tanto cada vez más fuertemente social. Esto es, los individuos valoran su bienestar material no en términos de la cantidad absoluta de bienes que tienen sino en relación con una norma social de bienes que deberían poseer.*⁷⁰²

Siguiendo con la comparación histórica o etnográfica sería pertinente contraponer este enfermizo afán por la posesión y de pobreza en medio de la abundancia en las sociedades capitalistas, con la de opulencia en medio de la escasez propia del cinismo griego y de sociedades “precivilizadas” en las que no existía la creación artificial de necesidades, ni la organización cultural de la escasez.⁷⁰³

Vemos cómo algunos de los síntomas del síndrome de Diógenes, tales como la acumulación de objetos, el sentimiento de carencia en medio de la abundancia, la imposibilidad de discernir entre lo necesario y lo accesorio, la insatisfacción que lleva a un mayor consumo o el sentimiento de soledad son estimulados desde la sociedad capitalista, principalmente a través de la publicidad, con el objetivo de que el sistema funcione con normalidad. Todo parece indicar que la diferencia entre lo normal y lo

⁷⁰¹ Ford, H. *Mi vida y obra*. Citado por Sloterdijk, P. *op.cit.* p.623.

⁷⁰² Alonso, L.E. *La producción social de la necesidad y la modernización de la pobreza: una reflexión desde lo político*, en Riechmann, J. (coord.) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. loc.cit. p.142.

⁷⁰³ Un ejemplo magnífico al respecto es la obra de Marshall Sahlins *Economía de la edad de piedra*, en la que en algunos pasajes compara la opulencia de las sociedades de cazadores recolectores frente a la escasez en las modernas sociedades industriales. Así, si en el cinismo antiguo la posesión lastraba la libertad del individuo, en las sociedades nómadas de la Edad de Piedra la posesión de objetos sería un lastre para la movilidad y por tanto para su supervivencia. Ver Sahlins, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid. 1977. “La sociedad opulenta primitiva”. pp. 13-53

patológico es simplemente una cuestión de grado, o ¿acaso la patología consiste en adquirir las posesiones de los basureros sin tener que pasar por caja?⁷⁰⁴

Puede objetarse que todo este almacenaje de objetos dentro de la propia casa se lleva a cabo de una manera limpia, ordenada e higiénica, a diferencia de lo que sucede en el síndrome de Diógenes, pero conviene examinar esta cuestión desde una perspectiva más amplia. Según la óptica del cosmopolitismo, ya sea cínico, estoico o ecológico, nuestra casa (*oikos*) es el planeta entero, o si se prefiere, la biosfera. De modo que en la sociedad de consumo puede que acumulemos objetos en nuestra “casa chica” de una manera ordenada y limpia, pero esto no sucede a escala global en nuestra “casa grande”, la biosfera, donde el vertido indiscriminado de todo tipo de sustancias tóxicas y basuras es moneda corriente. Como vimos en el apartado anterior, la contaminación es cosmopolita, y a efectos de la degradación de la calidad del agua o de la atmósfera es indiferente el lugar de procedencia de los vertidos. Para aquellos a los que esta analogía les parezca un tanto peregrina, conviene recordar que el Ministerio de Medio Ambiente lanzó en 2007 un anuncio publicitario sobre el reciclaje del vidrio que precisamente comenzaba exponiendo lo que era el síndrome de Diógenes, para luego mostrar imágenes de cómo utilizábamos el planeta (nuestra casa) como vertedero.

Nuevamente vemos cómo nuestra sociedad adolece de los principales síntomas del síndrome de Diógenes: acumulación de objetos por un desaforado consumo en el ámbito doméstico, saturación del medio natural con residuos derivados de ese consumo, incapacidad de valoración y de discriminación entre lo necesario y lo superfluo y sentimiento de pobreza imaginaria que conduce a una indiscriminada adquisición de bienes posicionales estimulada por la publicidad. Sin embargo, comprobamos cómo Diógenes carece por completo de todos estos rasgos. He aquí una nueva utilización cínica y peyorativa del cinismo antiguo. La moderna sociedad industrial al bautizar esta patología con el nombre de Diógenes ha confundido al terapeuta con el enfermo, porque es precisamente Diógenes, de acuerdo con la analogía médica de la filosofía helenística, quien enseña que el excesivo equipaje de posesiones conduce necesariamente a la insatisfacción, a la infelicidad y a la merma de libertad.⁷⁰⁵

Puede considerarse que la diferencia entre lo considerado normal (la proliferación masiva de artículos de consumo y de residuos) y la patología (el síndrome de Diógenes) sea simplemente una cuestión de grado y no de esencia. Pero eso no excluye que nuestra sociedad presente el cuadro patológico examinado, aunque implique el funcionamiento racional de un modelo vital que consideramos normal. La constatación de que el actual modelo de consumo y de producción de residuos esté institucionalizado, en nada contradice la existencia de la patología por muy asimilada que la tengamos.

⁷⁰⁴ Al fin y al cabo desde una perspectiva de eficiencia económica parece más racional el aprovechamiento, por parte de indigentes, de alimentos en los contenedores aledaños a los supermercados que el derroche diario de recursos necesarios que llevan a cabo las grandes superficies. Al respecto recomiendo el documental *Los espigadores y la espigadora* de Agnés Varda.

⁷⁰⁵ Esto es lo que se conoce actualmente como paradoja de Easterlin: *Hay economistas –o mejor dicho, psicólogos- que ahora afirman a partir de la economía experimental que la felicidad no aumenta con el aumento del PIB per capita. Mejor dicho, sí que aumenta a niveles muy bajos, pero no ya después. Estas investigaciones renuevan la idea que se conoce como la Paradoja de Easterlin.* Martínez Alíer, J. *Decrecimiento Sostenible: París, abril de 2008 en Ecología política*. Nº 35. Icaria. Barcelona. Segundo semestre de 2008. p.56.

*El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; el hecho de que compartan muchos errores no convierte a éstos en verdades, y el hecho de que millones de personas padezcan de las mismas formas de patología mental no hace de esas personas gentes equilibradas.*⁷⁰⁶

Como hemos afirmado al principio de este apartado, al describir el cuadro sintomático sobre el síndrome de Diógenes, dos de las mayores dificultades para el tratamiento del problema consisten en el rechazo de los afectados frente a la ayuda social que se les ofrece, y el difícil dictamen desde la psiquiatría sobre si el síndrome de Diógenes es una enfermedad o un estilo de vida. Precisamente estos dos factores son los que también dificultan la curación de la sociedad industrial de consumo, al hacer oídos sordos ante los terapeutas como Diógenes (a quien se confunde con el enfermo), y al considerar la devastación del planeta no como una enfermedad sino como un incuestionable estilo de vida.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ Fromm, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978. p.20.

⁷⁰⁷ Precisamente George Bush (padre) antes de viajar a la primera Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992 declaró que *el estilo de vida norteamericano no es objeto de negociación*.

7. EPÍLOGO A MODO DE CONCLUSIÓN: ACTUALIDAD E INSUFICIENCIAS DEL CINISMO.

En la introducción, al comienzo del trabajo, indicamos que una nueva ética ecológica necesitaba beber de distintas fuentes de la tradición para poder reinventarse. En este sentido, se señaló que el propósito y la tesis central de la obra era mostrar cómo varios aspectos de la ética del cinismo antiguo eran valiosos para ser rescatados en el contexto de la actual crisis ecológica. Queda, por último, y a modo de conclusión, recopilar esa serie de elementos aplicables a la actualidad, así como apuntar también hacia algunas insuficiencias del pensamiento cínico: aspectos inaplicables para nosotros a causa de la complejidad de las nuevas circunstancias científicas, tecnológicas y sociales surgidas en los casi dos milenios y medio que nos separan.

Antes de comenzar es necesario hacer una aclaración importante: lo que en este trabajo se ha propuesto no es una simple extrapolación de la vida del cínico a nuestros días, algo inviable tanto por las diferencias históricas como por la radicalidad vital del cinismo. Se trata de remar, en la medida de lo posible, hacia aquellos aspectos de esta filosofía que impliquen un cambio en nuestra conducta y que contribuyan a la reducción de nuestro impacto ecológico. Diógenes *decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado.*⁷⁰⁸ Aquí la radicalidad cínica juega con la potencialidad pedagógica de la exageración; no hace falta ser cínicos en sentido literal, sino adoptar una serie de valores y prácticas valiosas sin necesidad de llevarlas al extremo. Haciendo una comparación con un pensamiento más familiar, tampoco a todo cristiano se le pide que adopte todos los valores del ideario de Jesucristo, como abandonar todos sus bienes y su familia, poner la otra mejilla, etc. Por otra parte, conviene recordar que existen otros modelos de cinismo además del de Diógenes, en ocasiones agresivo y extremo, como los de Crates o Demonax, de rostro más moderado y amable, o el de Antístenes, de carácter más cívico, en cuyo espejo también podemos mirarnos.

7.1. ACTUALIDAD DEL CINISMO.

a) Vivir conforme a la naturaleza.

En cuanto a la vigencia del cinismo nos referiremos, en primer lugar, a un aspecto común a todas las escuelas helenísticas: la “vida conforme a la naturaleza” que los cínicos llevaron más lejos que nadie, y lo hicieron al afirmar sin tapujos la naturaleza animal del ser humano. Como vimos en el capítulo cuarto, una de las causas principales de la desafortunada explotación natural y del olvido de sus consecuencias ha sido situar al hombre ontológicamente en un plano superior a la naturaleza, considerándolo un ser sobrenatural. La naturaleza animal del hombre anunciada por el cinismo y constatada más de dos milenios después por el darwinismo, la etología y la paleoantropología es, sin duda, el punto de partida necesario para un humanismo de pertenencia (antropocentrismo débil) que sustituya al humanismo de dominancia (antropocentrismo fuerte) tradicional en Occidente. Comencemos por reconocer que no somos tan diferentes, y que las sustancias que envenenan y acaban con otras plantas y

⁷⁰⁸ Diógenes laercio. *op.cit.* VI, 35.

animales pueden envenenarnos también a nosotros directamente, o indirectamente a través de las cadenas tróficas de las que también formamos parte.

Sin embargo, no podemos confundir humanismo de pertenencia con biocentrismo, ya que “vivir conforme a la naturaleza” significa en el cinismo, como en el resto de las escuelas helenísticas, “vivir conforme a la naturaleza humana”. El objetivo común a todas ellas, la *eudaimonía* o vida floreciente, podría asimilarse ecológicamente al bien propio de cada especie. Por ello, considerando que el bien propio de la especie humana es la felicidad, se ha traducido a veces *eudaimonía*, inexactamente, como felicidad. En el cinismo la consecución de este objetivo pasa necesariamente por una correcta evaluación de las propias necesidades y por una eliminación de lo superfluo. Nos encontramos así con la aparente paradoja de que a la vez que se propugna una imitación de lo animal en la satisfacción de las necesidades naturales, se exalta al máximo (como sucede con el concepto de *askesis*) una cualidad exclusivamente humana: el ejercicio de la razón a la hora de deliberar acerca de nuestras necesidades y sobre su origen natural o cultural. Así, la impúdica animalidad (*anaideia*) con la que se satisfacen los actos naturales, tiene su correlato en la libertad de expresión (*parresía*), teñida de algo tan humano como la provocación social y una extrema racionalidad que expresa valores.

Frente a otras interpretaciones que ven el cinismo como una filosofía totalmente reaccionaria, hemos preferido mostrarla como una filosofía post-ilustrada o metailustrada que reflexiona radicalmente sobre la razón y sobre la naturaleza humana. Precisamente, en esta evaluación y limitación voluntaria de las propias necesidades es donde reside una de las principales aplicaciones del cinismo a nuestro tiempo, presentándose como terapia perfecta frente al consumismo occidental. Incluso no es arriesgado afirmar que esta terapéutica cínica es hoy más necesaria que nunca, cuando felicidad se confunde con posesión y, ante una mirada de reclamos publicitarios, sucumbimos al desasosiego y a la insatisfacción permanente en medio de la opulencia.

b) Cosmopolitismo.

Estrechamente vinculada a la evaluación de necesidades, en base a la existencia de una naturaleza humana común, está la noción de cosmopolitismo acuñada por Diógenes. Resulta difícil exagerar la importancia de un concepto cuya reelaboración posterior condujo al cosmopolitismo estoico y al ecumenismo cristiano, y en su versión contemporánea a la Declaración de los Derechos del Hombre y a la de Derechos Humanos, y cuyo olvido ha conducido a siglos de racismo, xenofobia y discriminación de género. Precisamente el cosmopolitismo es una idea hoy más en boga que nunca dentro del marco contextual de la globalización. De la versión cínica podemos rescatar varios aspectos: en primer lugar Diógenes ofrece un cosmopolitismo creado desde abajo en contraposición al modelo imperialista de Alejandro. Transponiendo la situación a la actualidad podemos afirmar que hoy es urgente crear una nueva red cosmopolita creada también desde abajo, como la que constituyen los Nuevos Movimientos Sociales, tanto del Norte como del Sur, reunidos en el movimiento “Alterglobalización”, que se oponga a la globalización imperialista de los grandes poderes políticos, corporativos y financieros. En combinación con la evaluación sobre las necesidades humanas y con el principio de “invalidación de la moneda en curso” es pertinente proponer que las políticas económicas globales deban estar encaminadas a la satisfacción de las necesidades naturales de todos los seres humanos. Dentro de un mundo globalizado,

debe fortalecerse el papel de instituciones políticas globales que puedan velar por la paz y el cumplimiento de los Derechos Humanos, tales como la O.N.U. o la Corte Penal Internacional, en lugar de privilegiar a sus equivalentes financieros como el Banco Mundial, el FMI o la OMC, cuyas políticas contribuyen a ahondar en las desigualdades.

Otra variación cosmopolita a tener en cuenta es su aplicación sobre los riesgos ambientales, que se han tornado globales, principalmente por el calentamiento global, la contaminación del aire y del agua, y la transmisión de agentes tóxicos a través de las cadenas tróficas. De modo interesado, hemos atendido sólo a los efectos tóxicos cuando éstos se han producido cerca de nosotros (efecto NIMBY) y los hemos ignorado cuando se han dejado notar en territorios lejanos. Cualquier solución encaminada a resolver estos problemas debe ser coordinada a nivel mundial si no quiere verse abocada al fracaso. Recordar que los riesgos ambientales son globales significa también recordar que el planeta Tierra en su conjunto es nuestra casa (*oikós*).

*Hay una incapacidad para percibir a nuestro planeta como nuestro único hogar posible y, a diferencia de las bestias, no tenemos conciencia de que emporcamos nuestro propio nido.*⁷⁰⁹

En relación con los efectos globales de los riesgos medioambientales hay que tomar también el cosmopolitismo de un modo diacrónico, teniendo en cuenta el legado que dejaremos a las generaciones futuras. En un sentido sincrónico, en la medida que la creación del cosmopolitismo partió de un meteco marginado en la antigua Atenas, debemos considerar la voz y los derechos de los inmigrantes en nuestras sociedades, una vez que el drama de la inmigración es consecuencia, en gran parte, del saqueo de los recursos de los países empobrecidos por parte de las naciones opulentas. En ambos casos nuestra ciudadanía global, como consumidores de recursos y productores de residuos, nos transfiere una responsabilidad ineludible.

c) Invalidar la moneda en curso.

Otro aspecto cínico de especial actualidad es la divisa de “invalidar la moneda en curso” tanto en su vertiente moral como económica. Desde diversas instancias, como por ejemplo los principales informes al Club de Roma, se ha insistido en que el principal vehículo para la lucha contra la crisis ecológica y para la consecución de una sociedad sostenible pasa por una transformación moral, por un cambio en nuestros valores y prácticas. En un sentido meramente individualista como el practicado por el antiguo cinismo, la aplicación actual de esta transformación requiere una revisión de nuestras necesidades que desemboque en una transformación de nuestras prácticas de consumo, y una crítica de la cultura de la codicia y del acaparamiento en la que somos educados desde la niñez.

Pero, como veremos al tratar las insuficiencias del cinismo, es necesario trascender esta vertiente individualista y dotarla de un contenido solidario acorde con nuestra época. Como hemos apuntado, en la actual globalización económica somos, como consumidores y productores de residuos, más que en ninguna otra circunstancia, ciudadanos del mundo. Este hecho hace necesario un consumo crítico y responsable que se interrogue por las consecuencias de nuestras compras sobre las gentes y los recursos

⁷⁰⁹ Elizalde Hevia, A. *Las adicciones civilizatorias: consumo y energía. ¿Caminos hacia la felicidad?*, en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio social*. N° 102. 2008. p.61.

de otros lugares del planeta. Por otra parte, dentro de este cosmopolitismo solidario y global que supera al individualismo cínico, hemos señalado dos propuestas necesarias de invalidación de la moneda en curso si realmente se quieren afrontar con éxito los objetivos del milenio para la reducción o erradicación de la pobreza: la condonación de la deuda externa a los países empobrecidos, como compensación a siglos de explotación económica, humana y ecológica; y la aplicación de la Tasa Tobin, que llevaría implícita la supresión de los paraísos fiscales. Sin ser experto en economía, parecen más adecuadas estas medidas para paliar la actual crisis financiera y alimentaria, fruto de una infame especulación, que las acordadas por el G-20 en la Cumbre de Washington en noviembre de 2008, reforzando el papel del Banco Mundial, el FMI y la OMC, responsables en gran parte del problema.

La “invalidación de la moneda en curso” ha sido también tratada en la contraposición entre ecología y economía, que bien puede reflejar la oposición entre ley natural (*physis*) y ley convencional (*nomos*) en el ideario cínico. Mientras en el cinismo los bienes naturales eran considerados esencialmente públicos y alcanzables por todos los seres, en la moderna economía industrial asistimos a su destrucción, ya que lo que carece de valor monetario como la calidad del aire o del agua no es protegido, o a su privatización una vez descubierto cierto valor crematístico. La noción de ecología tiene ciertas resonancias procedentes del cosmopolitismo cínico y estoico, al considerar la Tierra o la biosfera como nuestra casa (*oikós*) común. La causa principal del divorcio entre ecología y economía procede de que ésta ha estudiado (*logos*) mal las leyes (*nomos*) de la casa (*oikós*), al ignorar sus límites físicos. Hoy la reina de las ciencias sociales, la economía, se basa en presupuestos totalmente erróneos y obsoletos, como la creencia en la posibilidad de un crecimiento ilimitado dentro de un sistema cerrado como la biosfera. Es así como la economía capitalista y su doctrina de la “mano invisible” reguladora del mercado se nos presenta como algo perfectamente natural y racional, cuando es palmaria su convencionalidad e irracionalidad, algo que prueba el hecho de que en la periferia de su sistema centenares de millones de personas agonicen de hambre.

Con la finalidad de lograr un cambio de paradigma económico acorde con la ecología hemos rescatado la propuesta cínica de imitación de la naturaleza en relación con la imitación de los procesos metabólicos de los ecosistemas que promueve la bioeconomía o la biomímesis, basada en el cierre de ciclos de materiales y residuos para volver a reutilizarlos en el sistema productivo, y en la utilización de energías renovables. La diferencia residiría en que para el cinismo la imitación de la naturaleza obedecería a ciertos valores éticos latentes en ésta, mientras que la bioeconomía perseguiría imitar el eficiente funcionamiento metabólico de la naturaleza, con más de tres mil millones de años de rodaje. En este sentido, la economía debe considerarse como un subsistema de la ecología, a la vez que sus principios de máxima rentabilidad deben subordinarse a valores éticos y ecológicos, y no al revés como sucede actualmente.

Otra aplicación para la “invalidación de la moneda en curso”, según una filosofía preocupada en última instancia por la felicidad, sería la propuesta de sustituir el Producto Interior Bruto como índice valorativo del desarrollo de un país por otros indicadores que reflejen de una manera más fiel el bienestar de sus ciudadanos y la calidad ecológica de su territorio.

Quisiera hacer una comparación entre Adam Smith y Diógenes al hilo de la actual crisis financiera, ya que constantemente se nos recuerda que una reducción del consumo ahondaría en la crisis y generaría un incremento aún mayor del desempleo. Adam Smith recurría al ejemplo animal en la “fábula de las abejas” de Mandeville para afirmar que los vicios privados contribuían al bien público. Diógenes, recurriendo también al ejemplo animal e interpretado en clave ecológica, estaría en las antípodas de esta opinión para defender que sólo la virtud privada puede contribuir al bien público. Combinando la divisa de “invalidar la moneda en curso” con la noción de cosmopolitismo conviene recordar, en primer lugar, que los actuales estándares de consumo no son beneficiosos para el bien común, ya que condenan a una situación de semiesclavitud y de hambre crónica a millones de personas y devastan los recursos naturales del planeta. De este modo, el nivel de vida de las naciones opulentas se mantiene a costa del trabajo esclavo y del expolio de personas de otros continentes que no vemos ni conocemos. Por lo tanto, una reducción en el consumo de bienes materiales es indispensable para la sostenibilidad y la justicia social. El problema del desempleo derivado de esta reducción puede subsanarse revitalizando los mercados locales, evitando así derroches innecesarios en transporte contaminante y de intermediarios, sobre todo en lo que atañe a productos básicos como los alimenticios. Ser cosmopolita, en definitiva, no consiste en consumir productos de todos los rincones del planeta, sino preocuparse por el destino de sus habitantes.

d) *Parresía.*

Por último, queremos resaltar la *parresía* o libertad de expresión cínica como una cualidad a recuperar en el ámbito intelectual dada la creciente injerencia de intereses privados y corporativistas en los campos de la investigación y del periodismo. Al intelectual le corresponde recuperar esa actitud desenmascaradora que Sloterdijk denomina quinismo, para desvelar públicamente los intereses privados de los grandes poderes económicos y políticos, frecuentemente disfrazados de buenas intenciones; lo cual requiere valor y compromiso con la verdad, los dos componentes de la *parresía*. Además de descorrer el velo de los taimados intereses del cinismo del poder, el quinismo debe zarandear otro tipo de cinismo, el universal y difuso, que se traduce en un sentimiento de indiferencia y conformismo generalizado en nuestra sociedad posmoderna. Esta actitud quínica ha sido bien ejemplificada por los Nuevos Movimientos Sociales en sus manifestaciones contra los grandes poderes económicos a partir de Seattle en 1999, en busca de una globalización más humana. Para ello han utilizado otra herramienta cínica, la pantomima, mediante un imaginativo despliegue de acciones ejemplares y de manifestaciones carnalescas con las que han conseguido un logro indispensable para hacer escuchar sus reivindicaciones: atraer la atención de los medios de comunicación en la era de la información global.

e) Conclusión.

En definitiva, podemos concluir que el principal legado del cinismo para una crítica ecosocial contemporánea reside en mostrarnos una mirada extrañada ante las irrationalidades del funcionamiento normal de un sistema que explota al ser humano y a la naturaleza por encima de sus límites, y que se presenta a sí mismo como única alternativa posible. Imitando a Diógenes buscando a un hombre con la linterna encendida a plena luz del día, para nosotros la linterna consiste en mirar desde otra óptica y darnos cuenta de que el funcionamiento suicida de nuestras sociedades

capitalistas y su explotación no es algo normal, natural y necesario, sino una opción equivocada e interesada, que es posible revertir en aras de un mundo más justo en términos humanos y más respetuoso con nuestro legado natural. Esta reversión exige una “invalidación de la moneda en curso” en un sentido moral y económico que debe comenzar por uno mismo, revisando nuestras preferencias y opciones vitales, teniendo en cuenta las consecuencias globales (cosmopolitas) de nuestras acciones, para adaptarlas a una vida sostenible conforme a la naturaleza.

7.2. INSUFICIENCIAS DEL CINISMO.

Hacer una apología ciega sólo puede conducir al totalitarismo y a la intolerancia, por tanto, tras haber expuesto los rasgos positivos de la filosofía cínica que pueden adaptarse a nuestra época, es preciso reconocer también aquellas deficiencias o diferencias contextuales que obstaculizan su aplicación al presente.

a) Diferencias de objetivos: De una ética solitaria a una política solidaria.

La primera dificultad nace, claro está, de la gran distancia histórica y la diferencia contextual entre el Helenismo y la sociedad contemporánea, que hace que los objetivos de las éticas helenísticas difieran de los perseguidos en este trabajo. En primer lugar, tanto el cinismo como el resto de escuelas helenísticas, incluido el estoicismo (de vocación más política) son terapias orientadas al individuo. No se trata en ningún momento de tratar de cambiar las circunstancias sociales en las que se vive, sino de dotar a la persona de un aparato ideológico y de unas prácticas que le ayuden a soportar mejor esas circunstancias. Así, los cínicos, pese a ser metecos o esclavos, no intentan revolucionar el orden social rebelándose contra la esclavitud, el estatuto de ciudadanía o contra el orden económico imperante, sino que promueven la limitación del deseo como senda para sobrellevar mejor esa situación de escasez y de ausencia de derechos. En este trabajo hemos tratado de extrapolar las herramientas críticas del cinismo antiguo a un cambio del orden moral, social, político y económico del mundo, algo que nunca figuró en los planes de los cínicos, por el hecho de vivir en una situación social mucho más estática que la nuestra y por su mentalidad histórica.

Hoy el pensamiento crítico debe proponer alternativas para cambiar un marco económico y político que perpetúa la devastación de la naturaleza y del hombre. Los cínicos se burlaban del mal funcionamiento de la decadente democracia ateniense y proponían una ley basada en la naturaleza. Pero hoy no nos basta con ello porque de la naturaleza no podemos extraer normas éticas y porque la crítica democrática ha de reforzarse con argumentos positivos a través de la sociedad civil, tanto del Norte como del Sur, que contribuyan a la creación una democracia participativa. Por ello, una vez que siglos de historia nos han enseñado que el cambio social es posible, es necesario trascender la ética individualista y solitaria de los cínicos hacia una ética solidaria que no sólo haga soportables las injusticias, sino que también aspire a eliminarlas en la medida de lo posible.

b) Los obstáculos de una vida simple en un mundo complejo.

Otra de las circunstancias que dificultan la aplicación actual de los principios cénicos estriba en que el cinismo puede ejemplificar cierto paradigma de simplicidad ética, mientras que el contexto de la sociedad contemporánea viene marcado por la complejidad en todos sus aspectos: epistemológica, científica, tecnológica, social, política, económica, etc. Pese a que la apelación a la *vita simplex* dentro de la moderna sociedad de consumo sea más necesaria que nunca, también es cierto que nunca ha sido tan difícil su realización. Aun siendo muy notable la reducción del consumo que podemos llevar a cabo privándonos de numerosas bagatelas y artículos de moda o distinción, haciendo caso omiso a los reclamos publicitarios, el desarrollo tecnológico ha complejizado tremendamente los satisfactores de ciertas necesidades elementales (piénsese por ejemplo en la excreción, la conservación de alimentos o el abastecimiento eléctrico). Así pues, no es posible renunciar voluntariamente a todos esos modos de satisfacción, pese a que haya muchos millones de personas que carezcan de ellos. Por otra parte, una de las grandes diferencias entre ambas épocas es la constante producción de información y de innovación en nuestra sociedad, aspectos a los que es necesario tener un mínimo acceso si se quiere luchar activamente por cambios políticos y sociales significativos. Una vez más, la vida sencilla y la autarquía perseguida por el cinismo se ve imposibilitada en una sociedad marcada por su vertiginoso dinamismo y complejidad. Valga como ejemplo que el mayor problema para la realización de una acción, como un boicot a gran escala, reside en la insuficiente información ante la miríada de marcas publicitarias que nos invaden, y en la dificultad para coordinar una suma de individuos de toda procedencia geográfica, cultural y social.

c) La dificultad del escándalo.

A su vez, la superabundancia informativa, principalmente mediante el bombardeo de imágenes televisivas y más recientemente a través de la red, nos ha hecho cada vez más insensibles e indiferentes a los acontecimientos, anulando una poderosa arma pedagógica del cinismo antiguo, el recurso al escándalo. Éste fue utilizado humorísticamente para mostrar ciertas aberraciones sociales en contraposición con la inocencia de los actos naturales. A nadie se le escapa que, después de haberlo visto casi todo a través de la pantalla, escandalizar o, más exactamente, lograr que el escándalo perdure en nuestro tiempo resulta una tarea poco menos que imposible. No es que el escándalo no se pueda producir, sino que su sobreabundancia hace que se diluya en el torrente de los acontecimientos e inmediatamente se olvide con el siguiente. Esta situación de consumo y olvido fugaz de la información (que remeda la fungibilidad programada de los objetos) ha desembocado en el *cinismo universal y difuso* del que habla Sloterdijk, cuya extensión casi generalizada ha modelado una civilización conformista e indiferente que dificulta el rebrote exitoso de esas actitudes rebeldes y críticas frente al poder reunidas bajo el nombre de quinismo.⁷¹⁰ Toda rebelión puede ser

⁷¹⁰ Antaño se asumía la dureza de la lucha por sobrevivir y prosperar, a caballo de la transformación socio-económica en curso, mientras que en el presente ese mismo sentimiento va acompañado por la obligación de ser feliz en el “mejor de los mundos posibles”. Dado el contexto oficial de triunfalismo (tecnológico sobre todo), es impensable fracasar y ni siquiera pasarlo mal con tantos recursos al alcance, como tampoco sufrir o protestar abiertamente, por más que abunden las patologías psicofísicas de diversa índole. Espinosa Rubio, L. “El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica” en *Ágora. Papeles de filosofía*. Vol.26, nº2, pp.79-101. p.98.

hoy asimilarla como una moda incorporable al mercado de “estilos de vida” propio del capitalismo de ficción.

d) La hipertrofia de las necesidades fisiológicas a costa de las sociales.

Por último, pese a su acertado énfasis en una correcta evaluación de las necesidades humanas que conduzca a una mayor independencia y felicidad, y pese a la tremenda utilidad de esta terapia para el hombre contemporáneo, los cínicos hipertrofian la condición natural y corporal humana, infravalorando en ocasiones su dimensión social y las necesidades derivadas de ésta. La satisfacción de las necesidades humanas es tratada de un modo excesivamente negativo, reducido casi al cumplimiento de las necesidades fisiológicas. Sin embargo, vimos tanto en los estudios etológicos de Kropotkin y De Waal, como en las teorías sobre las necesidades de Dotal, Gough y Max-Neef, que la naturaleza humana también necesita la satisfacción de demandas afectivas y sociales como protección, participación o afecto. No es suficiente con que los cínicos desarrollasen su vida en medio del fragor urbano y que, desde allí aleccionaran o reprendieran a sus semejantes; en este sentido, a la mirada social “desde fuera” de los cínicos, especialmente a la de Diógenes, le falta compromiso e interacción, cualidades que sí que están más desarrolladas en Crates y que sus discípulos sabrán potenciar en la filosofía estoica. Como afirma Erich Fromm, la peculiaridad humana, y también su problema, reside en que no le basta con la resolución de sus necesidades instintivas, sino que requiere también de la satisfacción de unas necesidades exclusivamente humanas que garanticen su bienestar psíquico y su felicidad.⁷¹¹ A esto habría que añadir, como afirma Max-Neef, que esa satisfacción debe ir acompañada de una participación civil que vele por la creación de un marco político y social en el que se creen satisfactores sinérgicos. Una vez más, el individualismo cínico debe trascenderse a favor de una ética asociativa y solidaria.

e) Complementos de otras escuelas helenísticas necesarios para la vigencia del cinismo.

Otros autores han propuesto también modelos de éticas helenísticas como sabidurías de las cuales rescatar aspectos aplicables a la actual crisis ecológica. De este modo, Jorge Riechmann o Joaquín Araújo⁷¹² son partidarios de un ecologismo epicúreo, y Martha Nussbaum ha propuesto el cosmopolitismo estoico como modelo para tratar algunos de los principales problemas de la sociedad contemporánea, por razones también aplicables al cosmopolitismo cínico.⁷¹³ Igualmente, estas escuelas también

⁷¹¹ *Las necesidades que comparte con el animal –hambre, sed, sueño y apetito sexual- son importantes, porque tienen sus raíces en la química interior del organismo, y pueden hacerse omnipotentes cuando no son satisfechas... Pero su satisfacción total no es aún condición suficiente para una buena salud y para el equilibrio mental. Ambos dependen de la satisfacción de las necesidades y pasiones específicamente humanas y que nacen de las condiciones de la situación humana: la necesidad de relación, de trascendencia, de arraigo; la necesidad de un sentimiento de identidad y la de un marco o cuadro de orientación y de devoción.* Fromm, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea.* loc.cit. p.62.

⁷¹² Ver Araújo, J. XXI: *Siglo de la ecología. Para una cultura de la hospitalidad.* Espasa Calpe. Madrid. 1996. pp. 62-64.

⁷¹³ *El estoicismo, en cambio, manifiesta un interés no relativo por el florecimiento humano, junto con una aguda conciencia de la estrecha interdependencia del orden mundial. Ofrece así una base prometedora para la deliberación acerca de algunos de los acuciantes problemas del mundo contemporáneo –tales como el hambre, la ecología, la situación social de la mujer-, cuestiones que no podrán ser bien tratadas mientras no se aborden con la vista puesta en el bien de todos los seres humanos y, en definitiva, del mundo entero.* Nussbaum, M. *op.cit.* p.618.

presentan carencias a la hora de aplicar sus principios a una sociedad compleja como la nuestra. Al epicureísmo podría reprochársele su aislamiento respecto al resto de la sociedad en la pequeña comunidad del Jardín (confinamiento que no se da en el cinismo) o su veneración cuasi divina a la figura del maestro. El estoicismo, por su parte, pese a una mayor participación política y respeto a la autonomía personal, peca de conformismo en su defensa de la teodicea, según la cual todo lo real es racional y necesario. Ninguna de las tres escuelas es suficiente en sí misma para una adaptación a las actuales exigencias éticas y a las circunstancias de la crisis ecológica, y considero que es más eficiente una combinación de las tres. Así, el cinismo podría aportar a la crítica actual la noción de humanismo de pertenencia, el concepto de cosmopolitismo, y la potencialidad crítica de la divisa “invalidar la moneda en curso” y de la libertad de expresión en la *parresía*. Pero, para una mayor vigencia en nuestro tiempo, el cinismo debe suavizarse y complementarse con aspectos de las otras dos grandes escuelas del Helenismo. Del epicureísmo puede tomar una actitud más seria y rigurosa en el estudio de la naturaleza, y atenuar su dura ascética a favor de un hedonismo frugal. Mientras que del estoicismo debe rescatar el compromiso cívico que hace posible la participación política y la solidaridad social. Incluso ciñéndonos a la propia escuela cínica, hay que señalar que la radicalidad de Diógenes debe ser suavizada con el modelo de Antístenes (enraizado en el civismo socrático), con la filantropía de Crates, afín al estoicismo, y con el eclecticismo hedonista de Demonax, a caballo entre el cinismo y el epicureísmo.

7.3. CONCLUSIÓN FINAL.

Un trabajo como éste en el que se ha abordado la necesidad de importantes e improbables cambios éticos, políticos y económicos en las sociedades industriales, con el objetivo de lograr una sociedad justa y sostenible, puede ser calificado, no sin razón, de utópico. Pero me gustaría hacer una serie de valoraciones sobre este juicio.

En primer lugar, como se ha expuesto al tratar las insuficiencias del cinismo, en ningún momento se aboga por la instauración de una “sociedad cínica”, ni por un seguimiento dogmático de sus principios que pudiera dar lugar a algún tipo de totalitarismo intolerante. Simplemente, se ha propuesto la asunción moderada de algunos de ellos que pueden desembocar en actitudes positivas, como un consumo más responsable, la eliminación de prejuicios xenófobos y racistas, o la rehabilitación de actitudes críticas. En relación con este punto hay que subrayar que la utopía no es una meta, sino un camino hacia ella, de tal modo que el fracaso en la consecución del objetivo final no es tal, siempre y cuando a lo largo del camino vayan alcanzándose pequeños logros y mejoras, como las actitudes positivas expuestas anteriormente.

En segundo lugar, puede objetarse que las transformaciones demandadas se sitúan en el campo de lo utópico. Aún asumiendo esta crítica, es posible responder que la magnitud de los cambios propuestos entran, aunque improbablemente, en el campo de lo posible, porque se refieren a modos humanos de organizar sus economías y sus sociedades; y la historia nos demuestra que las estructuras organizativas humanas pueden cambiar y de hecho cambian. Lo que es en cualquier caso imposible es continuar con el actual sistema de producción y consumo, ya que éste no choca con las arraigadas aunque variables costumbres humanas, sino con las inviolables leyes de la naturaleza. El crecimiento económico ilimitado no es posible en una biosfera limitada y

sujeta, como el resto del Universo, a la segunda ley de la termodinámica. El mito del crecimiento económico no sólo es una utopía irrealizable por sus límites físicos, sino que es ya una utopía negativa, una distopía, al ser una pesadilla para gran parte de la humanidad. Así, pues, la “invalidación de la moneda en curso” no es algo improbable, sino inevitable, una vez que cambiemos nuestros modelos energéticos y productivos. De nosotros depende que sea una utopía realizable o una nueva distopía.

Siendo realistas, más allá del improbable éxito de las necesarias transformaciones sociales defendidas en este trabajo, el cinismo tiene una indudable aplicación práctica, enmarcable dentro del conocido lema ecologista “*Piensa global, actúa local*”. El cosmopolitismo cínico y su humanismo de pertenencia a la naturaleza son aspectos indiscutibles de este pensamiento global, tanto en términos humanos como biológicos; y sus prácticas de revisión de nuestras necesidades para conseguir una vida más saludable y feliz encajan bien con la actuación local, que consistiría en una transformación de nuestros hábitos a nivel personal para que sean menos nocivos con el medio. Realmente esta aplicación sí que es alcanzable y constituye el primer propósito del autor quien, mientras piensa globalmente, actúa sobre su localidad más íntima: su propia persona. Una suma de estas “tecnologías del yo” cínicas contribuiría notablemente a aliviar nuestra carga ecológica, pero hoy sabemos que el todo es más que la suma de las partes y al agregado de voluntades individuales hay que añadir coordinación, solidaridad y acción política si se quiere lograr una transformación moral y económica de nuestro mundo. Debemos variar nuestro propio destino antes que cambiar el destino del mundo y trabajar sobre lo probable con la mirada puesta en conseguir lo improbable, éste es el camino que nos marca la utopía y que trasciende también el individualismo cínico.

APÉNDICE: UN CASO NEOQUÍNICO DE INVALIDACIÓN DE LA MONEDA EN CURSO: THE YES MEN Y EL FIN DE LA OMC.

Como ya quedó señalado, la característica principal del quinismo es la de desenmascarar públicamente las mentiras idealizadas del cinismo del poder. En cierto modo, puede considerarse esta actuación como una corrección de identidad, ya que el quinismo muestra al cínico su verdadero rostro despojándole de la máscara con la que se presenta en público. Esto es lo que había efectuado el antiguo cinismo, por ejemplo, incidiendo en la naturaleza animal del hombre, para despojarlo de toda soberbia y mostrar el ridículo de toda segregación social; o dándole una lección sobre los límites del deseo al endiosado Alejandro.

Como apéndice, me gustaría relatar la acción de un grupo de activistas que han continuado con la labor quínica de desenmascarar el cinismo idealista de los contemporáneos directores de la política económica internacional. Precisamente ellos, el grupo The Yes Men, han calificado su estrategia de actuación como una “corrección de identidad”, que consiste en suplantar el papel de una determinada empresa o grupo económico internacional para dismantelar las interesadas incorrecciones con las que se presenta al público, y de este modo desvelar su verdadera imagen.

*Hemos encontrado a gente e instituciones que hacen cosas terribles a costa de todos, y hemos adoptado su identidad para aplicarle medidas correctivas. En lugar de robarles la identidad, se la hemos corregido.*⁷¹⁴

The Yes Men son un grupo de amigos que llevan parodiando desde finales de los noventa las páginas oficiales de diversas empresas, políticos y organizaciones internacionales. La primera “corrección de identidad” la efectuaron en 1999 sobre el entonces gobernador de Texas, y posteriormente presidente de Estados Unidos, George W. Bush. Valga un ejemplo de lo que se persigue con esta estrategia correctiva.

*La verdadera página web de Bush, GerogeWBush.com, afirmaba que Bush había sido el gobernador de la ecología, que iba a ser el presidente de la educación, etcétera, etcétera, etcétera. Claramente, Bush necesitaba una importante corrección de identidad. Nuestra GWBush.com acabó siendo casi idéntica a la de Bush, pero destacando aspectos diferentes de la carrera de Bush: el declive de Texas hasta convertirse en el estado más contaminado de la Unión bajo su administración; sus repetidos y lamentables fracasos empresariales; su negativa a admitir que había tomado cocaína mientras miles de tejanos se pudrían en la cárcel por el mismo crimen; y, en la sección “Diversión genealógica”, los vínculos de su abuelo con los nazis.*⁷¹⁵

El propio Bush protestó airada y públicamente contra la existencia de la página, lo cual llevó a incrementar el éxito de ésta. Ante una acción similar sobre el entonces alcalde de Nueva York, Rudolf Giuliani, éste optó por el silencio condenando al olvido la página alternativa.

Pero el éxito más rotundo de The Yes Men se produjo al corregir la página de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en los días previos a las manifestaciones antiglobalización de Seattle, mediante la página GATT.org. Como sucedió en el

⁷¹⁴ The Yes Men. *La verdadera historia del fin de la OMC*. El Viejo Topo. 2005. p.15.

⁷¹⁵ The Yes men. *op.cit.* p.17.

episodio de Bush, la indignación de la OMC disparó la popularidad de la página. Pero se produjo un hecho totalmente inesperado: de manera sorprendente diversos grupos empresariales confundieron esta página con la verdadera, e invitaron a The Yes Men a dar varias conferencias por el mundo.

Ahora podría decirse que GATT.org era una imitación, pero era una imitación muy evidente. Cualquiera persona con dos dedos de frente que hubiera leído cualquier parte del texto que Andy había escrito sabría inmediatamente que era imposible que lo hubiera escrito la OMC. Pero, aparentemente, muchas personas del mundo de los altos negocios o no tienen ni esos dos dedos de frente o no leen, o las dos cosas, porque inmediatamente nos inundaron correos electrónicos de abogados, de funcionarios ministeriales, de académicos y de otras personas que –gracias a una rápida búsqueda a través de Google o de Yahoo- pensaron estar con los peces gordos de Ginebra.⁷¹⁶

Ellos aceptaron el reto pensando que sólo iba a haber una oportunidad, puesto que creían que a los pocos minutos de iniciar su primera conferencia serían detenidos, y decidieron actuar según la estrategia de “corrección de identidades”, basada, en este caso, en mostrar al público la verdadera imagen de la OMC, corrigiendo la identidad oficial y falsa que la OMC expresa de sí misma al exponer la “buena voluntad” que subyace bajo sus políticas económicas.

La primera conferencia se celebró en Salzburgo en octubre de 2000 bajo el título “*La relajación comercial y conceptos de mejora de los incrementos: perspectivas de gobierno desde 1790 hasta el presente*”. La exposición fue un cúmulo de provocaciones alabando la eliminación de obstáculos al libre comercio y presentando la guerra, la esclavitud o el colonialismo como meros efectos secundarios, sin gran importancia, dentro de la evolución del sistema económico liberal.

La OMC salió del GATT, que fue creado después de la Segunda Guerra Mundial para evitar guerras futuras. La idea –que aún queremos transmitir- es que los patronos casi nunca asesinan a sus clientes, y que los que hacen negocios juntos casi nunca se matan entre sí. Evidentemente, hay excepciones -la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial, el genocidio de Ruanda, Yugoslavia, Irak, etc. Pero la teoría se ha cumplido como mínimo en un caso importante –todo el siglo XIX- cuando el libre comercio contribuyó a evitar que los socios empresariales se atacaran entre sí. Durante cien años, el tipo de libertad comercial que fomenta la OMC contribuyó a mantener la paz entre los países ricos y poderosos de Europa, y tuvo unos efectos totalmente saludables, con la sola excepción del colonialismo y el comercio de esclavos.⁷¹⁷

Pero, lejos de suscitar escándalo, su discurso fue recibido con aplausos por parte del público que aceptaba estos hechos como algo normal y lógico. Ante esta respuesta The Yes Men decidió ir más lejos en sus siguientes conferencias, primero en Génova la víspera de las protestas del movimiento antiglobalización contra la reunión del G-8, y sobre todo en Tampere (Finlandia) en agosto de 2001, donde llegaron a calificar a Gandhi como un obstáculo al libre desarrollo de la India y, comparando los costes de un trabajador en Finlandia y en Gabón, justificaron las prácticas cuasi esclavistas en el Tercer Mundo como algo totalmente necesario para el desarrollo del comercio.

⁷¹⁶ The Yes Men. *op.cit.* p.20.

⁷¹⁷ The Yes Men. *op.cit.* p.32.

*Ahora, hagamos que ese mismo esclavo se quede en su casa –en Gabón, por ejemplo. En Gabón, con 10 dólares se paga la comida de dos semanas, y no sólo de un día. Con 250 dólares se paga la vivienda por dos años, y no un mes. ¡Con 50 dólares podemos pagar la ropa de toda una vida!. La sanidad también es mucho más barata. Además de todo esto, los jóvenes pueden ser contratados sin restricciones.*⁷¹⁸

Es decir, se describe, en toda su crudeza, la deslocalización empresarial del capitalismo neoliberal globalizado como lo que es, una nueva forma de esclavitud, despojando al discurso oficial de justificaciones eufemísticas, como que la deslocalización es un paso necesario para un desarrollo ulterior de los países subdesarrollados, u otras semejantes. Para colmo montaron la pantomima de presentar un traje para el control a distancia de los trabajadores de las empresas multinacionales deslocalizadas. A través de un chip colocado en el hombro de un trabajador de otro continente, el empresario podría recibir información de su trabajo a través de un traje dorado del que sale un apéndice hinchable de un metro de largo en forma de pene con una pantalla en la punta que transmitiría los datos. De modo inverosímil la conferencia se saldó también con aplausos, siendo felicitados por su creatividad. La única crítica fue de una mujer indignada que consideraba sexista la presentación, al no tener en cuenta que una mujer podía ser dueña de una empresa, con la consiguiente disfunción del pene en el traje.

Ante la imposibilidad del escándalo decidieron ir aún más lejos y en su cuarta aparición, en la Universidad Estatal de Nueva York en Plattsburg, se propuso el tema del hambre en el mundo. Calificaron, en primer lugar, como grave el problema del hambre porque impide la incorporación de nuevos consumidores al mercado, para después justificar la persistencia permanente de un cierto número de hambrientos con el objetivo de estimular la superación y el desarrollo del libre mercado.

*En otras palabras: en la sociedad, igual que en la naturaleza, el hambre ayuda. Si algunas personas pasan un cierto grado de hambre y penurias debido a su incapacidad para mantener el ritmo, otras, al verlo, se sentirán superados al superarse. El nivel general de energía de la gente aumentará, igual que su tolerancia ante situaciones laborables difíciles. El hambre es la base de la teoría del libre mercado, y por lo tanto del progreso. Si se elimina el hambre de forma permanente, se amenaza la solidez de la base obrera, el edificio del mercado y la marcha de toda la civilización.*⁷¹⁹

Una vez más quedaba expuesto sin tapujos otro hecho del actual sistema económico globalizado: la relación entre hambre estructural y desarrollo del mercado para lucro de las grandes multinacionales. Pero si las provocaciones de anteriores conferencias se habían resuelto con aprobación y aplausos, en su última aparición The Yes Men se propusieron escandalizar de verdad, llevando la provocación lo más lejos posible. Propusieron, como medida para paliar el hambre, montar cadenas de hamburgueserías en el Tercer Mundo con hamburguesas recicladas de las heces de las consumidas en el Primer Mundo, para así extender el mercado de la comida rápida. Esta vez el motivo de escándalo fue demasiado manifiesto y los estudiantes les tiraron objetos y les amenazaron. En este punto, The Yes Men descubrieron que los estudiantes

⁷¹⁸ The Yes Men. *op.cit.* p.62.

⁷¹⁹ The Yes Men. *op.cit.* p.90.

de economía eran más inteligentes que los licenciados de grandes consorcios empresariales.

Pero hubo una última conferencia en Sydney, en la que The Yes Men decidieron cambiar su táctica y en la que anunciaron públicamente la disolución de la OMC, reconociendo sus errores y el sufrimiento que habían causado en el mundo. Se anunciaba igualmente la creación de un nuevo organismo rector de la economía mundial, la ORC (Organización Reguladora del Comercio) que se encargaría de hacer que los beneficios del comercio llegasen a todo el mundo, respetando escrupulosamente la Declaración Universal de Derechos Humanos. De este modo, se completaba la “corrección de identidad”, se exponía como funcionaba realmente la OMC, y se proponía una nueva organización con unos objetivos más humanos. La conferencia acabó con un rotundo aplauso, y la farsa llegó tan lejos que la noticia trascendió a los medios, e incluso en el parlamento canadiense se formuló una pregunta acerca de la posición del gobierno ante la noticia de disolución de la OMC.

Creo que este episodio resume perfectamente lo que se entiende por actitud quínica, heredera del espíritu burlón del antiguo cinismo y de su voluntad de “invalidar la moneda en curso”. La estrategia de la corrección de identidad sirve para mostrar la verdad desnuda de la actual globalización, despojada de todas sus soflamas idealistas mediante una buena dosis de *parresía*, que permite a un grupo de amigos ridiculizar y dejar en evidencia a la organización que preside los designios económicos del mundo. Pero también sirve para dar testimonio del conformismo imperante, que lleva a que las mayores aberraciones del actual sistema económico sean aceptadas como normales, e incluso aplaudidas, como sucedió en las conferencias de The Yes Men. Quizá en la dificultad para escandalizar resida uno de los principales obstáculos para la transformación de nuestro mundo, pero un caso como éste muestra que es posible y que las armas humorísticas del cinismo siguen estando completamente vigentes.

BIBLIOGRAFÍA:

Fuentes:

- Aristóteles. *Historia de los animales*. Akal. Madrid. 1990.
-*Moral, a Nicómaco*. Espasa Calpe. Madrid. 2000.
-*Política*. Alianza. Madrid. 2005.
- Cervantes, M. *Novelas ejemplares (Vol. III). (El coloquio de los perros)*. Madrid. Castalia. 1987.
- Cioran, E.M. *Adiós a la filosofía*. Altaya. Barcelona. 1998.
-*Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 1996.
-*Desgarradura*. Tusquets. Barcelona. 2004.
-*Ese maldito yo*. Tusquets. Barcelona. 2002.
-*Historia y utopía*. Tusquets. Barcelona. 1988.
-*La caída en el tiempo*. Laia. Barcelona. 1988.
-*Silogismos de la amargura*. Tusquets. Barcelona. 1997.
- Claudio Eliano. *Historia de los animales*. (2 vol.). Gredos. Madrid. 1984.
- Darwin, C. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. EDAF. Madrid. 1982.
- Descartes. *Discurso del método*. Alianza. Madrid. 1979.
- Diderot, D. *El sobrino de Rameau*. Cátedra. Madrid. 1985.
- Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos cínicos*. Alianza. Madrid. 2002. (Editado junto a García Gual, C. *La secta del perro*).
-*Vidas y opiniones de los más ilustres filósofos griegos*. Alianza. Madrid. 2007.
- Dión de Prusa. *Discursos (I-XI)*. Gredos. Madrid. 1988.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid. 1993.
- Epicuro. *Carta a Meneceo y Máximas capitales*. Alambra. Madrid. 1985.
- Erasmus de Róterdam. *Elogio de la locura*. Alianza. Madrid. 2005.
-*Obras escogidas*. Aguilar. Madrid. 1964.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana (2 vol.)* Editora Nacional. Madrid. 1981.
- Jenofonte. *Banquete*. Gredos. Madrid. 1993.
- Juliano. *Discursos (VI-XII)*. Gredos. Madrid. 1982.

- Kropotkin, P. *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución*. Madre Tierra. Móstoles (Madrid). 1989.
- La conquista del pan*. Júcar. Madrid. 1977.
 - Anarquismo. Definición para la enciclopedia británica*. En Biblioteca Virtual Antorcha:
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/anarquismo/anarquismo.html
- Luciano de Samosata. *Diálogos de tendencia cínica*. Editora nacional. Madrid. 1976.
- *Obras*. (Vols. I y III). Gredos. Madrid. 1981 y 1990.
 - *Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de cortesanas*. Alianza. Madrid. 2005.
- Lucrecio. *La naturaleza de las cosas*. Alianza. Madrid. 2003.
- Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto comunista*. Endymiión. Madrid. 1987.
- Montaigne. *Ensayos*. (Vols. II y III). Cátedra. Madrid. 1998.
- Moro, T. *Utopía*. Alianza. Madrid. 2006.
- Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas*. En *Obras Completas* (Vol. I). Aguilar. Buenos Aires. 1966.
- *Correspondencia*. En *O.C.* (Vol. V). Aguilar. Buenos Aires. 1963.
 - *Ecce Homo*. En *O.C.* (Vol. IV). Aguilar. Buenos Aires. 1967.
 - *El gay saber*. En *O.C.* (Vol. III). Aguilar. Buenos Aires. 1965.
 - *Genealogía de la moral*. Alianza. Madrid. 2005.
 - *Humano, demasiado humano*. En *O.C.* (Vol. I). Aguilar. Buenos Aires. 1966.
 - *La cultura de los griegos*. En *O.C.* (Vol. V). Aguilar. Buenos Aires. 1963.
 - *La voluntad de poderío*. En *O.C.* (Vol. IV). Aguilar. Buenos Aires. 1967.
 - *Más allá del bien y del mal*. En *O.C.* (Vol. III). Aguilar. Buenos Aires. 1965.
- Platón. *Timeo*, en *Obras completas*. Aguilar. Madrid. 1986.
- *La República o el Estado*. Espasa Calpe. Madrid. 1990.
- Plutarco. *Vidas paralelas. Alejandro y César*. Salvat. Estella. 1982.
- Quevedo, F. *Obras completas*. (Vol. II). Verso. Aguilar. Madrid. 1981.
- Rabelais, F. *Gargantúa. Pantagruel*. Círculo de lectores. Barcelona. 1980.
- *Gargantúa, Pantagruel y otros escritos*. Aguilar. Madrid. 1967.
- Rousseau, J.J. *Del contrato social. Discursos*. Alianza. Madrid. 1986.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Barcelona. 2003.
- Suetonio. *Los doce césares. Obras maestras*. Barcelona. 1986.
- Swift, J. *Los viajes de Gulliver*. Espasa Calpe. Madrid. 2002.
- Thoreau, H.D. *Desobediencia civil y otros escritos*. Alianza. Madrid. 2005.

-Walden. Cátedra. Madrid. 2006.

Estudios:

Abraham, T. *El último Foucault*. Sudamericana. Buenos aires. 2003.

Alonso de Medina, E. *El animal humano. Una introducción a su etología*. Barcanova. Barcelona. 1991.

Araújo, J. *XXI: Siglo de la ecología. Para una cultura de la hospitalidad*. Espasa Calpe. Madrid. 1996.

Arsuaga, J.L. y Martínez, I. *La especie elegida*. Temas de hoy. Madrid. 2006.

Bajtín, M. *La cultura medieval en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza. Madrid. 2002.

Bauman, Z. *Vida líquida*. Paidós. Barcelona. 2006.

Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI. Madrid. 2002.

-*Poder y contrapoder en la era global*. Paidós. Barcelona. 2004.

Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Seix Barral. Barcelona. 2000.

Burckhardt, J. *Historia de la cultura griega*. (Vol.V). Obras maestras. Barcelona. 1971.

Brú, J. *Medio ambiente: poder y espectáculo*. Icaria. Barcelona. 1997.

Canfora, L. *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado*. Ariel. Barcelona. 2007.

Castells, M. *La era de la información*. (Vol. I). *La sociedad red*. Alianza. Madrid. 1998.

-*La era de la información*. (Vol. II). *El poder de la identidad*. Alianza. Madrid. 2003.

-*La era de la información*. (Vol. III). *Fin de milenio*. Alianza. Madrid. 2006.

Carpintero, O. *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Montesinos. Madrid. 2006.

Carrasco, R., Jara, M. y Vidal, J. *Conspiraciones tóxicas*. Mr ediciones. Madrid. 2007.

Castoriadis, C. *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra. Madrid. 1998.

Centro Nuevo Modelo di Sviluppo-CRIC. *Rebelión en la tienda. Opciones de consumo, opciones de justicia*. Icaria. Barcelona. 1997.

Comisión mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *Nuestro futuro común*. Alianza. Madrid. 1988.

Cuesta, J.A. *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2006.

- Davis, F. *La comunicación no verbal*. Alianza. Madrid. 1991.
- Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos. Valencia. 2003.
- De Botton, A. *Las consolaciones de la filosofía*. Taurus. Madrid. 2000.
- De Waal, F. *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Herder. Barcelona. 1997.
- La política de los chimpancés*. Alianza. Madrid. 1993.
- Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre*. Paidós. Barcelona. 2007.
- Delibes, M. *El mundo en la agonía*. Círculo de Lectores. Barcelona. 1988.
- Doyal, L. y Gough, I. *Teoría de las necesidades humanas*. Icaria. Barcelona. 1994.
- Dudley, D.R. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Georg Olms Hildesheim. 1967. Reinheim. 1967.
- Elizalde Hevia, A. *Las adicciones civilizatorias: consumo y energía. ¿Caminos hacia la felicidad?*, en Papeles de relaciones ecosociales y cambio social. Nº 102. 2008. pp. 47-77.
- Espinosa Rubio, L. *El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica en Ágora. Papeles de filosofía*. Vol.26, nº2, pp.79-101. Universidade de Santiago de Compostela. 2008.
- La vida global (En la Eco-bio-tecno-noos-fera)* en Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Vol.40. pp.55-75. 2007.
- Estefanía, J. *Hij@, ¿qué es la globalización?*. Aguilar. Madrid. 2002.
- FAO. *El estado de inseguridad alimentaria*. 2008. Publicaciones de la FAO. En www.fao.org
- Fernández Buey, F. *Guía para una globalización alternativa*. Ediciones B. Barcelona. 2004.
- Fernández Miranda, R. *El cinismo verde en la escena publicitaria* (artículo). Pueblos. Revista de Información y Debate. Nº 32. 15 de julio de 2008.
- Ferry, L. *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*. Tusquets. Barcelona. 1994.
- Fischer, L. *Gandhi*. Plaza y Janés. Barcelona. 1982.
- Foucault. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1967.
- Historia de la sexualidad*. (Vol.II). *El uso de los placeres*. Siglo XXI. Madrid. 1987.
- Tecnologías del yo*. Paidós. Barcelona. 1990.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*. Madrid. Alianza. 1970.

- Fromm, E. *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI. Madrid. 1987.
 -*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978.
 -*¿Tener o ser?*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1983.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. (Vol. I.). Sígueme. Salamanca. 2003.
- Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. Madrid. 1996.
- García, E. *Medio ambiente y sociedad: la civilización industrial y los límites del planeta*. Alianza. Madrid. 2005.
- García Gómez-Heras, J. M^a. (Coordinador). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos. Madrid. 1997.
- García Gómez-Heras, J. M^a y Velayos, C. (Coordinadores). *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2004.
- García Gual, C. *Epicuro*. Madrid. Alianza. 2002.
 -*La secta del perro*. Alianza. Madrid. 2002. (Incluye: Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos cínicos*).
 -*Cioran entrevistado o Diógenes en París* (artículo) en *Claves de razón práctica* N°60. Madrid. 1996. pp.62-65.
- García Gual, C. e Imaz, M^a. J. *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*. Cincel. Madrid. 1986.
- Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L., y Solana, J.L. (Eds.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Icaria. Barcelona. 2007.
- Georgescu-Roegen, N. *Ensayos bioeconómicos. Antología*. Edición de Óscar Carpintero. Los libros de la Catarata. Madrid. 2007.
- Gil, L. *El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos*. Revista de la Universidad Complutense. Madrid. 1980-1981. pp.43-78.
- Glacken, C. *Huellas en la playa de Rodas*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1996.
- Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*. Anagrama. Barcelona. 1982.
- Gómez Espelosín, F.J. *Introducción a la Grecia antigua*. Alianza. Madrid. 1998.
- Gómez Pin, V. *El hombre animal singular*. La esfera de los libros. Madrid. 2005.
- Green, P. (Ed.). *Hellenistic history and culture*. University of California Press. Berkeley and Los Ángeles, California. 1993.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. (Vol. III). Siglo V. Ilustración. Gredos. Madrid. 1988.

- Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trotta. Madrid. 1998.
 -*El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid. 1989.
- Heller, A. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Paidós. Barcelona. 1996.
- Hernández Díaz, J.M^a. Lecuona naranjo, M^a.P. y Vega Gil, L. (Eds.). *La educación y el medio ambiente natural y humano*. Universidad de Salamanca. 2002.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Akal.2007.
- Hottois, G. *Historia de la filosofía del renacimiento a la Posmodernidad*. Cátedra. Madrid. 1999.
- Jacobs, M. *La economía verde*. Icaria. Barcelona. 1996.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. Raven y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid.1987.
- Klein, N. *No Logo. El poder de las marcas*. Paidós. Barcelona. 2001.
 -*La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós. Barcelona. 2007.
- Latouche, S. *Sobrevivir al desarrollo*. Icaria. Barcelona. 2007.
- Le Bras-Chopard, A. *El zoo de los filósofos*. Taurus. Madrid. 2003.
- Lens Tuero, J. y Campos Daroca, J. *Utopías del mundo antiguo*. Alianza. Madrid. 2000.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama. Barcelona. 1992.
- Lorenz, K. *Los ocho pecados mortales de la sociedad civilizada*. Plaza y Janés. Barcelona. 1974.
 -*Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Labor. Barcelona. 1991.
 -*La etología. Entrevista con Alain de Benoist*. Laberinto 5. Badalona. 1983.
 -*Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid. Siglo XXI. 1978.
- Lovelock, J. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Hermann Blume. Barcelona. 1983.
- Lyotard, J.F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa. Barcelona. 1987.
- Martínez Alier, J. *El ecologismo de los pobres*. Icaria. Barcelona. 2006.
 -*Decrecimiento Sostenible: París, abril del 2008 (artículo) en Ecología política*. N° 35. Icaria. Barcelona. Segundo semestre de 2008.
- Maturana, H. Y Valera, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Debate. Madrid. 1990.

- Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M. *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Development Dialogue. CEPAAUR-Fundación Dag Hammarskjöld. Uppsala. 1986.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J. y Beherens III, W.W. *Los límites del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica. México. 1981.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., y Randers, J. *Más allá de los límites del crecimiento*. El País Aguilar. Madrid.1992.
- Medina González, A. *Autarquía*. Institución Gran Duque de Alba. Diputación Provincial de Ávila: Colección Telar de Yepes. Ávila. 1986.
-*El ideal del sabio en las escuelas helenísticas*. Boletín universitario. N°6. Centro asociado en Ávila. UNED.
- Midgley, M. *The Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Methuen. London. 1980.
- Moreno, E. y Pol, E. *Nociones psicosociales para la intervención y la gestión ambiental*. En *Monografíes socio/ambientals*. N°14. Publications de la Universitat de Barcelona. 1999.
- Morin, E. *El Método*. (Vol.V). *La humanidad de la humanidad*. Cátedra. Madrid. 2003.
Morin, E. y Kern, A.B. *Tierra patria*. Kairós. Barcelona. 1993.
Morin, E. y Hulot, N. *El año I de la era ecológica*. Paidós contextos. Barcelona. 2008.
- Moscovici, S. *Psicología de las minorías activas*. Morata. Madrid. 1981.
- Mosterín, J. *La naturaleza humana*. Espasa Calpe. Madrid. 2006.
- Naredo, J.M. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Siglo. XXI. Madrid. 2006.
-*Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible*. En <http://habitat.aq.upm.es/cs/p2/a004.html>
- Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós. Barcelona. 2003.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Barcelona. 2002.
-*El vientre de los filósofos*. R.B. Alegia (Guipúzcoa). 1996.
-*Las sabidurías de la Antigüedad*. Anagrama. Barcelona. 2007.
- Oyarzun, P. *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*. Dolmen. Santiago de Chile. 1996.
- Patel, R. *Obesos y famélicos. El impacto de la globalización en el sistema alimentario global*. Los libros del lince. Barcelona. 2008.
- Paquet, L. *Les cyniques grecs. Fragmentes et temoignages*. Editions de l'Université d'Ottawa. 1975.

- Pera, C. *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Triacastela. Madrid. 2006.
- Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 1981.
- Préaux, C. *El mundo helenístico*. (Vol. II). Labor. Barcelona. 1984.
- Programa Internacional de Educación Ambiental UNESCO-PNUMA. *Tendencias de la educación ambiental a partir de la Conferencia de Tbilisi*. Los libros de la Catarata. Bilbao. 1994.
- Racionero, L. *El progreso decadente*. Espasa Calpe. Madrid. 2000.
- Riechmann, J. *Biomímesis*. Los libros de la catarata. Madrid. 2006.
- Todos los animales somos hermanos*. Los libros de la catarata. Madrid. 2005.
- Transgénicos: el haz y el envés*. Los libros de la catarata. Madrid. 2004.
- Un mundo vulnerable*. Los libros de la catarata. Madrid. 2000.
- Riechmann, J. (Coord.) *Necesitar, desear, vivir*. Los libros de la catarata. Madrid. 1999.
- Riechmann, J. y Fernández Buey, F. *Redes que dan libertad*. Paidós. Barcelona. 1994.
- Rico, F. *Historia y crítica de la literatura española*. (Vol. III). Wardropper, B.W. *Siglos de oro: Barroco*. Crítica. Barcelona. 1983.
- Ritoré, J.A. *Atraco a la naturaleza* (artículo) en diario *El País*, suplemento *Tierra*. 17 de noviembre de 2007.
- Robin, M.-M. *El mundo según Monsanto*. Península. Barcelona. 2008.
- Rocker, R. *Anarcosindicalismo (teoría y práctica)*. Ediciones Picazo. Barcelona. 1978.
- Roddick, A. *Tómalo como algo personal*. Icaria. Intermón Oxfam. Barcelona. 2004.
- Roszak, T. *El nacimiento de una contracultura*. Kairós. Barcelona. 1973.
- Rushkoff, D. *Coerción. Por qué hacemos caso a lo que nos dicen*. La liebre de marzo. Barcelona. 2001.
- Sahlins, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid. 1977.
- Santamarina Campos, B. *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Los libros de la catarata. Madrid. 2007.
- Savater, F. *Ensayo sobre Cioran*. Espasa Calpe. Madrid. 1992.
- Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba editorial. Barcelona. 2000.
- Schumacher, E.F. *lo pequeño es hermoso*. Hermann Blume. Madrid. 1986.

Schütz, A., Luckmann, T. Y Zaner, R. *The Structures of the Lifeworld*. (Vol.I). Evanston, Illinois, Northwestern University Press. 1979.

Sennett, R. *La nueva cultura del capitalismo*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2006.

Shibley, G. *El mundo griego después de Alejandro*. (323-30 a.C.). Crítica. Barcelona.2001.

Shiva, V. *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Paidós. Barcelona. 2003.

Sosa, N.M. *Ética ecológica*. Libertarias. Madrid. 1990.

Steiner, P. *The deserts of Bohemia: czech fiction and its social context*. Cornell University Press. 2000.

Stiglitz, J.E. *El malestar en la globalización*. Punto de lectura. Madrid. 2003.

Subcomandante Insurgente Marcos. *Nuestro siguiente programa: ¡Oxímoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)* en:
www.ezin.org/documentos/2000/20000400.es.htm

Taibo, C. *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*. Punto de lectura. Madrid. 2002.

Tamames, R. *Ecología y desarrollo sostenible. La polémica sobre los límites del crecimiento*. Alianza. Madrid. 1995.

Tarn, W.W. *Alexander the Great and the Brotherhood of Man*. Cambridge University Press. 1951.

VV.AA: *Atlas medioambiental. Le monde diplomatique* (Edición española). Ediciones Cybermonde. Valencia. 2008.

Vaquero, C. *La deuda externa en el Tercer Mundo. Alternativas para su condonación*. Talasa. Madrid. 1999.

Vázquez Hoys, A. M^a. *Introducción a la Historia antigua II. El mundo griego* (Tomo II). Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid. 1993.

Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural. ¿Necesitamos una nueva ética?*. Ecorama. Granada. 1996.

-¿Qué es sostenibilidad?: una lectura desde la Filosofía Práctica (artículo) en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* N°101. Madrid. Primavera 2008. pp. 13-26.

-Deberes y felicidad en ecoética (artículo) en *Isegoría* N°32. Madrid. CSIC. Junio 2005. pp.145-156.

Verdú, V. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Anagrama. Barcelona. 2003.

-Yo y tú, objetos de lujo. Debate. Barcelona. 2005.

Von Weizsacker, E.U., Lovins, A.B., Lovins, L.H. *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales*. Círculo de Lectores. Barcelona. 1997.

Yes Men, The. *La verdadera historia del fin de la OMC*. El Viejo Topo. 2005.

Ziegler, J. *El imperio de la vergüenza*. Taurus. Madrid. 2006.

-Los nuevos amos del mundo. Destino. 2005.