

Pensar como perros: Foucault y los cínicos¹

*Thinking like dogs:
Foucault and the Cynics*

Diogo Sardinha

Collège International de Philosophie

[Traducción: Héctor Ignacio Rodríguez y Juan Horacio de Freitas]

De la palabra cinismo nos enseñan casi siempre dos cosas: en primer lugar, hace alusión a una actitud, a menudo censurable, que consiste en expresar brutalmente los sentimientos sin tener en consideración a terceros y con la intención, más o menos deliberada, de contrariar. Esta primera acepción aparece en el campo de la moral corriente en la cual el cinismo es una categoría. La misma palabra tiene, sin embargo, un segundo sentido que no es —así dicen— moral, sino filosófico. Éste se refiere a una escuela de la Antigüedad y se asocia a nombres de pensadores de los cuales el más célebre es, probablemente, Diógenes. Aun así, en ambos casos se afirma que cinismo deriva del término can, en griego *kúon* o *kunos*. Damos por supuesto, que éste surgió de una relación con los perros, y que el comportamiento del cínicico debe, de algún modo, poder ser puesto en paralelo con el de aquellos. Es verdad que el salto que aquí presenciarnos —de la moral vulgar al territorio de la filosofía— no es exclusivo del cinismo. La historia conserva, al menos, un ejemplo tan célebre como éste, el del maquiavelismo. No obstante, el paso de la moral a la filosofía en el caso del cinismo es más intrigante, ya que la sola filiación etimológica despierta preguntas tan incitantes como inesperadas. ¿Serían los Cínicos, en efecto, perros en el interior de la filosofía? ¿Serían ellos, de una manera más abstracta,

¹ El artículo "Penser comme des Chiens: Foucault et les cyniques", fue publicado originalmente en: *Lignes*. 2011/2 (nº 35), p. 73-94. Traducción, revisión y notas, a cargo de: Héctor Ignacio Rodríguez y Juan Horacio de Freitas.

los perros del pensamiento en el pensamiento? ¿Por qué vías exactamente los pensadores y los perros podrían concordar —en tal caso de que concuerden—?

En realidad —y es lo que me esforzaré por recordar a lo largo del texto—, éstos, los pensadores y los cínicos, no concuerdan más que con demasiada dificultad. Su compatibilidad, cuando ella se establece, es siempre delicada, es decir, tan peligrosa como frágil, de una fragilidad que disuena con la rudeza procurada por los Cínicos en sus actitudes y palabras. Así pues, mi hipótesis será la siguiente: ya que los Cínicos son, en un sentido que nosotros tenemos todavía que explorar y dilucidar, los perros de la filosofía, entonces, ellos se encuentran de algún modo en oposición a la filosofía misma. Esto no supone un prejuicio sobre aquello que es la filosofía, salvo el reconocimiento de eso que, según la tradición, ella expresa respecto a lo que supuestamente es más elevado en el hombre, a saber, su racionalidad. En tanto que esta determinación es admitida, la introducción de la animalidad por los Cínicos en el corazón del pensamiento los pone de entrada en discordancia con los filósofos. Sin embargo, es también por esta razón que su historia cautiva el espíritu. En tanto que se les reprocha su animalidad, posiblemente ellos podrán informarnos sobre eso que se supone que es la presencia del animal en el seno del hombre, y la presencia de la irracionalidad en el seno de la racionalidad.

Para analizar estos problemas, yo me inspiraré en el último curso de Foucault en el *Collège de France*, titulado *El Coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Todo lector de este volumen reconocerá que él trata de sólo un tema principal —la *parrèsia* o el decir-veraz—. Ahora bien, el texto se divide en dos segmentos que, aunque de extensión similar, son claramente distintos. El primero va del principio a la mitad del libro (página 150 aproximadamente) y explora el decir veraz, sobre todo, a partir de la figura de Sócrates. El segundo, que ocupa casi la totalidad de las páginas restantes, está consagrada al Cinismo antiguo. Mi propósito no es en modo alguno reconstituir el conjunto del curso o la coherencia entre sus partes. Yo deseo solamente, aunque no sin una cierta garantía, subrayar el valor que puede tener para nosotros este discurso sobre los Cínicos. Porque en la medida que éstos han sido considerados en otros tiempos como un residuo en el pensamiento, su experiencia hace eco hoy en las interrogantes sobre eso que, presuntamente, constituiría el residuo de nuestro mundo.

El Cínico, filósofo-perro intolerable

Comenzaremos, pues, por la primera razón que da Foucault del porqué de su interés en los Cínicos. He aquí lo que él dice al respecto:

Me parece que, en el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma de vida extremadamente tipificada —con reglas, condiciones o modos muy caracterizados, muy bien definidos— se articula de manera muy vigorosa sobre el principio del decir-veraz, del decir veraz sin vergüenza ni temor, del decir veraz ilimitado y corajoso, del decir

veraz que impulsa su coraje y su audacia hasta volverse [en] intolerable insolencia.²

Claramente, los Cínicos no son aquí más que un ejemplo del rescate del decir-veraz. ¿Sócrates mismo no había sido condenado a muerte por volverse insoportable para las instituciones? Foucault, hemos dicho, le ha consagrado la primera parte de su curso. De ahora en adelante, el lazo esencial se establece entre el decir-veraz, la intolerable insolencia y el Cinismo. La manera cínica de expresar la verdad es inadmisibles, dice él. Por el instante, no sabemos todavía si esto se refiere tan sólo a la forma bajo la cual esta verdad es proclamada, o, más bien, a la verdad misma que en su crudeza es inaceptable. Estas palabras tampoco nos dicen nada de aquellos para quienes dicha verdad es intolerable. ¿Cuál público, en efecto, no puede ni escuchar ni ver esta verdad que los Cínicos dicen y muestran? ¿Para quiénes los Cínicos son unos insolentes respecto a los cuales ninguna tolerancia es admisible? Si la *parrésia* es incómoda en general, aquí ella lo es al extremo. Es justo por esta desmesura que los Cínicos llaman la atención.

El carácter intolerable del exceso es aquí importante. Implica una doble referencia a la exterioridad; por un lado, está el desbordamiento que sucede al mensaje excesivo, y, por el otro, tendríamos la intención (posiblemente incluso la necesidad) de desterrar, de expulsar eso que es desmesurado, eso que no puede seguir siendo contenido en el interior de los límites de lo tolerable. Si un comportamiento o un individuo es considerado como intolerablemente insolente, eso significa que se ha hecho un llamado a un límite de la tolerancia. Preguntémos al paso: ¿existe una relación entre este límite y aquél que lo invoca? ¿Es éste quien determinada el límite o es el límite el que determina a aquél que lo invoca como tolerante o intolerante? Este juego entre los límites de los valores y las determinaciones de los sujetos ameritará todavía nuestra atención cuando se trate de integrar la visión que la sociedad tiene del Cínico, más aún cuando parece que es éste quien busca el límite, volviendo más extrema su posición y endureciendo su discurso. En ese caso, ¿es su responsabilidad el que se encuentre en una posición relegada más allá de los límites? Aún más, ¿se sitúa él a su propia merced y de antemano más allá de los límites? ¿Pronuncia él su propio destierro? Siendo así, ¿en lugar de ser puesto en el destierro por otro, sería él quien se exilia? De cualquier forma, una línea de demarcación está netamente presente como una frontera con los espacios que ella separa: un dentro y un afuera de eso que es tolerable y de lo que no lo es, socialmente admisible, o bien, inadmisibles.

En este pasaje, la espacialidad a partir de la cual es pensada la tolerancia concierne a algo propio del orden de los valores: demasiado decir la verdad y decirla sin moderación es inaceptable en la práctica. Sin embargo, la fuerza del juicio pronunciado por los otros deja intacta la relación interior que se establece en el

2 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris, Seuil/Gallimard, 2009, 152-153.

espíritu del Cínico y gracias a la cual orienta su conducta; relación del Cínico consigo mismo en la que la verdad que comunica hacia el exterior depende (aunque sólo se trate de la forma en que se comunica) de reglas que él da a su vida. Como el título del curso bien lo dice, se trata de estudiar los lazos que conforman el gobierno de sí y el de los otros, adoptando acá la perspectiva del coraje requerido para decir la verdad. El primer dominio de descalificación del Cínico es, entonces, ese de la relación conveniente con el decir-veraz. Un segundo dominio es el relativo a su aspecto físico y su modo de vida:

El Cínico es el hombre con bastón, es el hombre con alforja, es el hombre con manto, es el hombre con sandalias o con pies desnudos, es el hombre con la barba hirsuta, es el hombre sucio. Es el hombre también errante, es el hombre a quien falta toda inserción, él no tiene ni casa, ni familia, ni hogar, ni patria [...] es el hombre de la mendicidad también.³

Desobedeciendo las convenciones vestimentarias y de higiene, en todo caso las de aquellos que los censuran, la presencia del Cínico es, por su apariencia, difícilmente aceptable. Por añadidura, él está fuera de toda integración de la estructura doméstica; políticamente, no tiene lazos con la ciudad; económicamente, él abandona los principios de la producción. Al respecto, no podemos ni siquiera decir con todo rigor que él sea un extranjero en su país, ya que, de hecho, él no tiene país. Su figura porta con ella un vacío que perturba, con la cual muestra cuánto se puede traspasar la estructura social con sus valores y convenciones. Si no, al menos lanza la duda sobre la necesidad para los seres humanos de vivir encerrados en las rejas sociales que ellos mismos han inventado. Pero la descalificación moralista que pasa por la brutalidad de su relación con el decir-veraz, o bien, por su aspecto y su deserción de las instituciones familiar, política y económica, no bastan. Al Cínico, puesto que se presenta como un filósofo, hay que despojarlo de toda autoridad que le viniese de un ejercicio reflexivo del pensamiento. Por eso se vincula el Cínico con el pueblo laborioso e ignorante:

Como ejemplo podemos mencionar, al final del siglo II [el retrato que] Luciano –gran adversario, sin lugar a dudas, de la filosofía en general y del cinismo en particular– da del cínico. Es en un diálogo que se llama “Los Fugitivos”, donde es la Filosofía quien habla. [...] En el parágrafo 12 de “los Fugitivos”, ella dice esto: “Ellos son una especie de hombres despreciables, en su mayoría serviles y mercenarios que, abandonados desde la infancia a trabajos groseros, no han podido formar conmigo ningún lazo; ellos están a merced de la esclavitud, ocupados de ganar su salario, y ejerciendo labores apropiadas a su condición, zapateros, carpinteros, bataneros, cardadores de lana [...]”. Este texto es interesante por todo el paisaje social [...] en el cual percibimos el cinismo.⁴

3 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 157.

4 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 182.

El paisaje social al cual se hace alusión aquí es el del trabajo, actividad depreciada. El Cínico es presentado como parte de este mundo de casi-esclavitud, o, al menos, de dependencia económica y de labores indignas para un ciudadano de pleno derecho y, con más razón, para un filósofo. Tenemos así, rápidamente esbozado, el retrato del Cínico como individuo insolente, sin relaciones afectivas y sin lazos con las instituciones de la vida común, en fin, como un individuo ignorante y dependiente de labores viles. Si la historia se detuviera acá el asunto sería prontamente resuelto y los Cínicos se encontrarían de una vez por todas echados fuera de la filosofía, e, incluso, de la cultura sapiente. Si este no es el caso y si, más bien, esta escuela por fin ha conocido un destino considerable, es porque ellos aún habiéndose encontrado degradados, en lugar de aceptar tales calificativos infames como lo haría alguien que confiesa sus faltas, o en lugar de negarlas de entrada, por el contrario, van a aceptarlas en cierta medida para luego radicalizarlas y devolverlas mejor contra aquellos que se las dirigen. Este procedimiento, por lo demás clásico, si es verdad que no desarma enteramente a los adversarios, al menos fortalece la posición y la postura de aquellos que son señalados, atribuyendo a sus actitudes y elecciones un valor reflexivo y no inmediato que quedaría bajo la dependencia exclusiva de fuerzas exteriores (la miseria, el trabajo, la ignorancia), como en el fondo pretendían aquello que criticaban al cinismo. Mas veamos ahora con mayor precisión por qué medios los Cínicos subvierten la descalificación de la cual ellos son blanco.

Asumir la injuria para desviarla mejor

Dos figuras contrastadas de esta escuela son, Foucault lo recuerda, Demetrio y Peregrino. Ellos revelan la coexistencia en la Antigüedad de descripciones halagadoras y críticas del Cínico. Así, el primero es un personaje “muy importante a la vez en la historia del cinismo, en las relaciones entre el pensamiento *cínico*, *su vida* y el pensamiento estoico –muy importante para Séneca en particular”⁵. Demetrio “es un hombre ligado a la aristocracia romana, que fue el consejero” de grandes dignatarios del Imperio⁶. Él llevaba sin embargo “una vida ciertamente austera, pobre”, deducimos de una carta de Séneca.⁷ Éste último, cuenta que Demetrio:

(...) había rechazado clara y violentamente una importante suma de dinero que el Emperador [...] le había ofrecido. Demetrio habría acompañado esta negativa con un comentario. Habría dicho [...]: Si él hubiese querido tentarme, habría tenido que poner todo el Imperio. Él quería decir con esto, no que tan seguramente, si le hubieran ofrecido todo el imperio él habría aceptado y habría cedido a la tentación; sino que la tentación era una prueba de resistencia por la

5 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179.

6 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 180.

7 Véase FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179.

cual uno se reafirma a sí mismo y se asegura frente al mundo su propia soberanía; si hubiese sido necesaria una prueba verdaderamente seria y que hubiese podido permitirle perfeccionarse, reforzarse, incrementar su resistencia, no era, evidentemente, una suma de dinero lo que había que darle, era al menos todo el Imperio. Es delante de esta oferta que él habría tenido algo a lo cual resistirse, y es delante de esa oferta que su victoria habría tenido valor y sentido.⁸

Esta lectura nos da una justificación de la pobreza cínica, de su estilo de vida modesto. Deriva de una elección de la maestría de sí y debe ser considerada como el resultado del ejercicio que esta maestría implica. Por lo tanto, no hay lugar para condenar el desprendimiento que es propio de este tipo de existencia como si fuera un fin en sí, o bien, el efecto de una negligencia o incluso una miseria soportada. En otros términos, la crítica que recae inmediatamente sobre este tipo de vida ignora la elección de la cual depende, y pasa por alto, por consecuencia, la razón que explica ese resultado. Esta crítica se apoya sobre una imagen superficial que desconoce o desprecia la razón que la fundamenta. Comprendemos entonces cómo el Cínico desconcierta al Emperador, deseando poder negarse —más allá de la suma de dinero que éste le propuso— al Imperio mismo.

A la luz de este ejemplo, la historia de Peregrino adquiere posiblemente una vivacidad aún más grande. Foucault da de ella la descripción siguiente:

En la otra extremidad, el cinismo puede ser simbolizado por un personaje como Peregrino [...]. Él es bien al contrario [de Demetrio] un vagabundo, un vagabundo ostentoso que ha sido, muy probablemente, vinculado con los movimientos populares y antiromanos de Alejandría, dirigiendo, en Roma, su enseñanza a los *idiotai* (aquellos que no tienen ni cultura ni estatus social o político). Él es expulsado de Roma.⁹

Justo como en el pasaje sobre el hombre sin ataduras familiares, sociales y ciudadanas, estas líneas ponen en evidencia la inestabilidad del puesto que ocupa el Cínico. Como prueba de ello, vemos aquí su expulsión de Roma, decisión que lo repele al otro lado de la frontera que rodea la ciudad. Pero lo esencial aquí es la distancia que separa a Peregrino de Demetrio: así como el último frecuenta a los aristócratas, así mismo, el primero se encuentra en medio del pueblo, destacando con esta palabra, no al conjunto de los ciudadanos cultivados, sino a la plebe ignorante. Por una parte, volviéndose vagabundo, él se acerca a aquellos que son, en un sentido que debemos dilucidar, sus semejantes. Por otra parte, el filósofo claramente merodea en el medio del pequeño pueblo, pero él se encuentra inclusive entre aquellos que se rebelan, se sublevan, la gente de “*movimientos populares y anti-romanos*”. Este Cínico es el filósofo del populacho en movimiento. De esta manera, no debemos impresionarnos de que Roma lo proscriba.

8 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179-180.

9 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 180-181.

La relación que está en cuestión en el caso de Peregrino, eso que testimonia su caso, es seguramente atemporal. Es la relación de desafío que se instaura entre aquel que se libera de las instituciones y sus normas, y la respuesta que estas mismas instituciones no dudan en hacerle, sirviéndose de su poder de llamado al orden, y, si es necesario, de sus poderes de expulsión de aquel que les desafía. En el destierro decretado, ya no se trata de una descalificación moral, sino jurídica, que arrebató a la persona los derechos civiles y, por tanto, el derecho de vivir en la ciudad. Así, conviene remarcar que esta segunda descalificación, más radical, se impone a la primera, en un refuerzo que paradójicamente es a la vez recíproco e inverso. De hecho, el Cínico elige inicialmente una vida por la cual rompe con las costumbres y las instituciones; luego, él es censurado por la moral corriente de aquellos que encuentran ultrajadas sus convenciones; seguidamente, él refuerza su elección confrontando tanto la moral como las reglas de la ciudad; finalmente, la autoridad política interviene ella misma y lo excluye. La intolerancia se vuelve desde entonces jurídica y no solamente moral, el Cínico es enviado, no sólo más allá de un límite simbólico, sino también de una frontera física. Su transgresión voluntaria del límite es convertida en destierro soportado más allá de la frontera. Así vemos, como esta secuencia de acciones y reacciones es incomprensible sin su participación activa, que lleva (y diremos incluso, que fuerza) al poder establecido a ejecutarse y arremeter.

Sin embargo, lo sabemos, la descalificación moral y jurídica no basta: es necesario, por encima de todo (a nivel ideológico, podríamos decir), rebajar el pensamiento cínico. Después de haber trastocado los dos primeros procesos, el Cínico da un paso más, aquel que en realidad asegura de la manera más perdurable su presencia en la historia. Este paso complementario atañe a su animalidad, ya que él actúa como un perro *porque* piensa como un perro. Llegado a este estado, no podemos seguir dejando en la sombra la filiación etimológica introducida más arriba: ella debe aparecer a la luz del día. En su examen Foucault lo explicita, con una curiosa variación, tal como constatamos en la lectura de estas líneas:

A propósito de las razones por las cuales Diógenes había sido llamado “el perro”, hay diferentes interpretaciones. Una son de orden local: esta sería a causa del lugar donde Diógenes [en realidad, Antístenes, el primer Cínico] habría elegido su domicilio [el gimnasio de Cynosarges]¹⁰. Según otras interpretaciones, esto se debe a que, efectivamente, él habría llevado una vida de perro. Tildado por los

10 La aclaración entre corchetes sobre el domicilio que realmente correspondía a Antístenes pertenece a las observaciones hechas por Frédéric Gros. No obstante, no se tiene ninguna noticia de que Diógenes ni su maestro tomarán como hogar el Cynosarges; tan sólo se dice que es el lugar en donde éste, Antístenes, impartía sus lecciones filosóficas. “(Antístenes) disertaba en el gimnasio de Cynosarges, que estaba algo alejado de las puertas de la ciudad. Por eso algunos (dicen que) a causa de ello fue llamada (filosofía) cínica” (Diógenes Laercio, VI 13-5). La conclusión muy posiblemente se deba a aquél pasaje, también narrado por el anecdotista de Laercio, en donde al narrar una de las supuestas causas de la muerte de Diógenes, aquél dice que éste vivía en un gimnasio, pero no el Cynosarges en particular: “(sus amigos) conjeturaron que la causa (de la muerte) fue la contención de la respiración. Pues ocurrió que vivía en el gimnasio del Cráneo, el que está situado delante de Corinto, y llegaron los amigos, como tenían por costumbre, y lo encontraron tapado” (VI 77-78).

otros de tal, él habría retomado por su propia cuenta este epíteto y se habría proclamado perro.¹¹

Notamos ante todo que, si la diferencia entre las dos posibles explicaciones para el origen del nombre amerita ser considerada, es porque yuxtapone dos características del Cinismo. Inicialmente, es un fenómeno de escuela y también un fenómeno urbano. Dicho de otro modo, concierne a un saber y su transmisión a un público, por una parte, y, por otra, existe en el espacio de la ciudad. Esta primera dimensión, asociada a una de las derivaciones etimológicas admitidas, no es, por cierto, ni una exclusividad, ni tampoco una originalidad del Cinismo. No obstante, ésta realiza un doble anclaje: en el saber (por lo tanto, no en la ignorancia de la cual se le acusa) y en el espacio urbano. Así pues, dos detalles significativos del cuadro social dentro del cual el Cínico consigue su lugar, serían los siguientes: el Cínico está en la ciudad, y lo está en tanto que filósofo.

El segundo origen posible, que la tradición parece haber acordado con predilección, está en el nombre griego que designa al perro. Él es tomado como el más sugerente, sin duda, debido al vuelco de su uso que opera en Diógenes. Este procedimiento consiste en aceptar el nombre injurioso, no por volverse culpable de un desacierto o una falta a los deberes, sino para denunciar estos deberes supuestos y, al hacerlo, indicar el carácter convencional de las bases sobre las cuales ellos reposan. De hecho, el error cometido por aquellos que clasifican a los Cínicos bajo la etiqueta de perros es también puesto al descubierto. La amplitud y la eficacia de la objeción cínica son reconocidas muy tempranamente. Así, comentaristas del siglo I d.C., explayan los múltiples significados de esta existencia filosófica:

Inicialmente, la vida *kunikos* es una vida de perro en cuanto que ella es impúdica, sin vergüenza, sin respeto humano. Es una vida que hace en público y a los ojos de todos eso que sólo los perros y los animales se atreven a hacer, mientras que los hombres comúnmente lo esconden. [...] En segundo lugar, la vida cínica es una vida de perro porque, como aquella de los perros, es indiferente. Indiferente a todo aquello que puede pasar, no está atada a nada, se contenta con aquello que tiene, no posee más necesidades que aquellas que puede satisfacer inmediatamente. En tercer lugar, la vida de los cínicos es una vida de perros [...] porque en cierto modo es una vida que ladra [...] una vida capaz de pelearse, de ladrar contra los enemigos, que sabe distinguir los buenos de los malos, los verdaderos de los falsos. En último y cuarto lugar, la vida cínica es [...] una vida de perro guardián, que sabe dedicarse a salvar a los otros y proteger la vida de los amos (maîtres).¹²

Con la designación de “perro” aparece sobre la escena la animalidad. Ésta, así como el trabajo manual, casi identificado con la esclavitud, sirve para despreciar

11 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 224 y 230, n. 22.

12 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 224.

al cinismo. Aquel que no puede ser tolerado, cuando no es puesto *de facto* al margen de la sociedad, es, entonces, proscrito del género humano. Sin embargo, la animalidad que tiene un valor negativo para la moral común, es convertida por la filosofía cínica en valor positivo y presentada como un ejercicio moral e incluso un deber. Foucault recuerda brevemente la representación vulgar de la animalidad:

Eso que hace triunfar a este principio de la vida recta que debe estar ajustada a la naturaleza y sólo a ella, es la valoración positiva de la animalidad. Y es una cosa que, todavía, es singular y escandalosa en el pensamiento antiguo. Podemos decir que, de una forma general, y resumiendo mucho, la animalidad jugaba, en el pensamiento antiguo, el rol de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Es distinguiéndose de la animalidad que el ser humano afirmaba y manifestaba su humanidad. La animalidad era siempre, más o menos, un punto de repulsión para esta constitución del hombre como ser razonable y humano.¹³

Posiblemente en la historia del desprestigio, el argumento de la animalidad ha jugado siempre un rol preponderante. Así, Aristóteles traza la doble frontera que separa, por un lado, al hombre y a la bestia, y, por el otro, al hombre y al dios: la vida en la ciudad conviene solamente al primero. Al respecto encontramos en la *Política*: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”¹⁴. Podríamos decir que éste es precisamente el caso de Peregrino, descalificado por algunos como perro y tomado por otros como un dios¹⁵. Es además eso que ilustra la educación dada por Diógenes a los hijos de Jeniádes, su amo, y que no consistía en otra cosa que enseñarles la independencia: “Era necesario que los hijos de Jeniádes fuesen capaces de servirse ellos mismos sin tener ayuda de los sirvientes y esclavos. [...] Él les enseñó también la caza [...] que le permite justamente a la gente desenvolverse sola, ser independiente, practicar la autarquía”¹⁶.

Esto muestra a qué nivel la vida liberada de las dependencias de los otros es una elección y un ejercicio del Cínico. No obstante, el precio a pagar por esta elección es elevado, a tal punto que revela toda la ironía del destino del Cínico: como si no fuera suficiente verse degradado al estatus de perro, él, que prefiere no depender de los otros y se entrena en vivir autárquicamente, es confrontado finalmente al hecho de que son los otros quienes prescinden de él y lo expulsan como a un bruto. Que todo eso pueda ser la última consecuencia de una actitud deseada, es esto lo que convierte al comportamiento del Cínico en algo aún más incómodo. Hasta aquí el relato de Foucault ha permitido comprender cómo es posible, dándose un conjunto de críticas —incluso de insultos hechos a los

13 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 244.

14 ARISTOTE. *La Politique*, París, Vrin, 1995, I, 1253 a 14, 52.

15 Véase FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 181.

16 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 190.

cínicos—, subvertir el discurso de sus adversarios. En vez de oponerse de frente a sus ataques, se trata de evitarlos desviándolos. Este principio es válido, tanto para la acusación concerniente a la insolencia, como para la ignorancia y la animalidad. Sin embargo, una última faceta de la reacción provocada por esta escuela aún amerita ser señalada. Se trata de la oposición entre eso que sería el buen y el mal cinismo. Hemos visto cuántas veces los Cínicos han sido el blanco de duros reproches. No obstante, agrega Foucault, estos reproches son, muy a menudo, hechos en nombre de eso que sus enemigos toman como otro cinismo, que sería el verdadero, el original, aquél de Diógenes, y otro todavía más antiguo, como si esta forma de vida fuese un elemento primordial de la existencia humana. Dice en su curso:

Al mismo tiempo y frente a este cinismo ostentoso, escandaloso, agresivo, que niega las leyes de las tradiciones, y de las reglas, incluso sus adversarios más férreos hacen siempre valer el valor y los méritos de otro cinismo, otro cinismo que es, o sería, mesurado, reflexivo, educado, discreto, honesto y realmente austero.¹⁷

A partir de este momento, tendremos eso que podríamos llamar, siguiendo a Foucault, la paradoja del cinismo:

Pero ustedes ven que tenemos acá una paradoja muy curiosa, ya que, por un lado, hemos visto el cinismo descrito como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, de las leyes, de los grupos sociales más reconocidos: el cínico es alguien que está verdaderamente al margen de la sociedad y circula alrededor de la sociedad misma, sin que ésta pueda aceptar recibirlo. El cínico es un arrojado, es un errante. Y al mismo tiempo aparece como el núcleo universal de la filosofía. El cinismo está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula alrededor de la sociedad sin ser admitido en ella. Paradoja interesante.¹⁸

Esta paradoja es susceptible de dos lecturas. En primer lugar, podríamos creer que ella toca una verdad del mundo, verdad enunciada en el cinismo y que el mundo ciertamente escucha, pero que no acepta hasta sus últimas consecuencias. En ese caso, faltaría saber cuál es esta verdad inadmisibile, aquella que vuelve intolerable la insolencia del Cínico. O bien, segunda posibilidad, la paradoja no es más que una forma derivada del llamado al orden dirigido a él mismo. Entonces, esa confrontación entre el cinismo bueno y el malo, sería también un procedimiento de degradación que pasa por el reconocimiento (a fin de cuentas engañoso y, por lo tanto, falso) de ciertos méritos de un Cinismo ideal, proyectado en un tiempo pasado (por consecuencia, de un Cinismo inexistente), con el único

17 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 183.

18 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 186-187.

objetivo de retirar sus derechos (dentro de la ciudad) al Cinismo efectivo. En el primer caso, se trata de recusar una verdad que no podría ser admitida más que bajo una forma idealizada, en la cual todo el carácter amenazante habría sido apartado. En el segundo caso, no se trata de descartar una verdad cualquiera que esta filosofía contuviera, sino de rechazar de otro modo el verdadero Cinismo (es decir, el único que existe) mostrándole eso que ha perdido: la medida, la educación y la discreción. Y, sin embargo, es posible que estas dos vías hermenéuticas sean unidas de otro modo. ¿Qué pasaría en efecto si el cinismo formara una verdad que estuviera sentida como inaceptable y, simultáneamente, que no pudiera ser dicha más que por la desmesura y el escándalo justamente porque ella es inaceptable? Esta interrogación vuelve a presentar el problema de los límites de la tolerancia, porque vemos bien que la actitud del Cínico no es aceptable para *algunos*, pero no para todos. Eso que él dice es en realidad admisible e incluso admitido *por algunos otros*, aquellos cercanos de quienes se rodea: Séneca y unos dignatarios del Imperio en cuanto a Demetrio, y el pequeño pueblo y las revueltas en el caso de Peregrino. ¿Pero cuál puede entonces ser esta verdad escandalosa que, por esta misma razón, no puede ser proclamada más que con escándalo?

La verdad que el “otro interior” manifiesta al respecto del “mismo” que lo produce

Nosotros no estamos interesados en el cinismo por pura curiosidad histórica. De otro modo, habría sido necesario recurrir directamente a las fuentes historiográficas y filosóficas que Foucault mismo ha estudiado, en lugar de inspirarnos en el discurso que él tiene a partir de ellas y que es para nosotros como un conocimiento de segunda mano. Es incluso posible que sus análisis fuesen contestables en más de un aspecto por los filólogos e historiadores especialistas de la antigüedad y sus escuelas. Por el contrario, para nuestro objetivo, esto es un asunto bastante secundario. Porque el propósito de nuestro análisis, aunque sea breve, es poner en evidencia una manera posible de determinar la visión que podemos tener de un supuesto desecho del pensamiento. En otros términos, yo acepto el retrato que esboza Foucault de las reacciones que han suscitado los Cínicos, sobre todo ahí donde él se apoya en citas y textos concretos, más que en el discurso (en definitiva, bastante conciso) que tiene sobre los Cínicos mismos. Para decirlo aún de otra manera, dando por sentado que aquellas horas de clase consagradas al cinismo representan el inicio de una investigación y no su cabalidad, es la estructura de inteligibilidad que encontramos ahí trabajada la que atrapa mi atención, por una razón, que a fin de cuentas, es simple: ella arroja sobre este fenómeno una luz inesperada y potente, útil para interpretar otras discriminaciones y descalificaciones que tanto el pensamiento reflexivo como el sentido común no cesan, me parece, nunca de elaborar. Con todo rigor, no es nuestro objetivo detenernos en la interpretación de estas discriminaciones y descalificaciones, sino

más bien, revelarlas para dar así con los medios que nos permita someter estas descalificaciones a la crítica y desmontarlas.

Muy concretamente el esquema hermenéutico foucaultiano lleva a dos resultados: inicialmente, a una inteligencia de la mirada que la sociedad tiene de los Cínicos, luego a la comprensión de las vías por las cuales ella construye esa mirada y seguidamente la integra. Podemos distinguir aquí diferentes operaciones. En primer lugar, la construcción de la representación del Cínico, hasta al punto de convertirla en cliché: él es insolente, sucio, mendigo, ignorante... En segundo lugar, la relación establecida con esta representación: consideración de una naturaleza cínica (por ejemplo, como animal) conforme a la representación previamente elaborada, consideración que se opone a la reacción de apropiación e inversión por radicalización, operada por los Cínicos mismos. En tercer lugar, la relación con la persona así representada, por ejemplo, excluyéndola, o bien, más simplemente, descalificándola y llevándola fuera de los márgenes de la tolerancia. En cuarto y último lugar, la definición de sí mismo por oposición a la imagen que uno se ha forjado del Cínico y que funciona desde entonces como representación invertida de eso que uno es: cuanto más “ellos” son insolentes, indecorosos e ignorantes, tanto más “nosotros” somos educados, honestos y cultivados. En conjunto, estas operaciones constitutivas de un verdadero arte de razonar conforman la figura de *otro interior*, nombre por el cual retomo la paradoja de la presencia cínica, que está al mismo tiempo en la ciudad y fuera de sus estructuras nómicas. Esta es la verdad cruda que manifiesta el Cínico. Él, constituido como *otro* por aquellos que lo critican, les dice una verdad sobre ellos *mismos*, razón por la cual su experiencia es relevante para nosotros. A través de la forma que él dice sus verdades, refleja o manifiesta una verdad de otro orden: su imagen arroja datos considerables, es decir, verdades sobre eso que es la sociedad, sobre cómo se construye y se mantiene en el espacio y el tiempo, sobre cómo ésta define a sus enemigos (sus adversarios, al menos) y se define en relación a ellos; sobre cómo ella localiza peligros o asedia algunas de sus partes, considerándolas peligrosas.

Esta experiencia se aproxima a aquella de «la canalla del pueblo». En el correr de los años, este “nombre injurioso”, como lo escribía Kant al final del siglo XVIII¹⁹ sirvió para despreciar desde un punto de vista moral. En la misma época, Robespierre denunciaba la “jerga extraña” del despotismo y de “el orgullo feudal” que degrada a “la parte más grande del género humano, con las palabras canalla, populacho”²⁰. Sin embargo, el primer elemento y el más impresionante que tienen en común el Cínico y el canalla, es precisamente eso que yo llamaré la *canidad*, el hecho de ser humanos rebajados al estatus de perros. Cínico y canalla tienen en efecto el mismo origen etimológico, el primero por el griego (retomo aquí la segunda derivación recordada por Foucault, esa que es la más rica en efectos), el segundo por el latín,

19 KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, vol. VII, 1798, 311, “der Schimpfname la canaille du peuple”.

20 ROBESPIERRE, Maximilien. *Discours*. Dans *Œuvres*, t. VII, Paris, PUF, 1950-1958, 166.

canis. Así pues, el paradigma animalario atraviesa la historia de la filosofía, en la cual los perros son claramente los Cínicos. Simultáneamente, es también una referencia en la concepción de la organización social, en la que la parte animal es (en todo caso, ha sido) encarnada por el canalla.

Encontramos así la respuesta a la pregunta antes planteada, a saber, en qué sentido, volviéndose vagabundo, el Cínico se aproxima a sus semejantes. El menor precio que él debe pagar por una animalidad que asume con el fin de denunciar mejor las convenciones que rodean y constituyen a aquellos que lo censuran, cuando no es el ser expulsado de la ciudad, es verse confinado en el espacio de la “canallada del pensamiento”. Probablemente, esta conclusión es válida, incluso, cuando el Cínico frecuenta la aristocracia, como en el caso de Demetrio. Los Cínicos se vinculan con la multitud que a menudo buscan, parentesco que, desde luego, no tiene lugar en el orden del pensamiento, ya que ellos siguen siendo filósofos y proveen una enseñanza; tampoco cuadran mejor con el campo de los apegos, porque la gente del pueblo puede estar muy ligada a estructuras familiares y económicas (en tanto que trabajadores y productores); sino, más bien, porque la sociedad los vincula con la ignorancia, la brutalidad, incluso la animalidad. En su manera habitual de proceder, el Cínico radicaliza su posición hasta reunirse con el canalla, el populacho, al cual termina pareciéndose.

Ahora, ya que nosotros pensamos a nivel de la filosofía, una pregunta queda por formular: ¿qué rol y qué lugar el pensador escoge asumir cuando él se preocupa de la experiencia de los Cínicos? Es, sin lugar a dudas, el rol y el lugar de los discursos, como los de Foucault, los que hemos de tratar de examinar. Debemos cumplir con esta tarea comenzando por aclarar que el trabajo del pensador juega un rol importante, primero respecto a la comprensión de eso que la organización social lleva, sin duda, siempre de chocante con ella, ya que se estructura por jerarquías basadas en dominaciones; luego, para mostrar en qué medida esta estructuración social está íntimamente ligada a esquemas de pensamiento que se esfuerzan a la vez en legitimarla en el plano teórico y consolidarla en el plano práctico. Hay, desde este punto de vista, todo un estudio que efectuar sobre las relaciones entre el pensamiento de las divisiones y las divisiones efectivas, es decir, entre las categorizaciones teóricas y lo vivido; aquellas se esfuerzan no sólo en describir, sino, sobre todo, en ordenar por medio de la forma en la que ellas lo describen.

Dicho de otra manera, es conveniente estar en cada ocasión atentos a estas divisiones, a este llamado al orden de las cosas y de la gente, cuando examinemos el pensamiento llevado al acto, el pensamiento en tanto que establece diferencias y eso que acompaña casi siempre estas diferencias, a saber, las preeminencias de algunos “diferentes” en relación a los otros. Aquí vemos, en qué medida nosotros nos ponemos en condiciones de relanzar la misión crítica indispensable a toda filosofía.

El discurso de Foucault sobre los Cínicos es un ejemplo de esta manera de

proceder. Él hace resaltar aquello que aparece como problemático, precario y también moral —en tanto que moralista— dentro de la mirada que ponen los contemporáneos al cinismo sobre los integrantes de esta escuela. Procediendo de esta manera y entregándonos las claves para una comprensión de eso que hay de infundado dentro de esa mirada (porque la base sobre la cual ella reposa es, ante todo, una base de categorías de la moralidad vulgar), en tanto que aquello que existe de aplastante en su ejecución (ya que, al denigrar con esta mirada se pasa luego a desterrar), Foucault despierta en nosotros la necesidad de obstaculizar más activamente y más eficazmente (aunque sólo en el plano del pensamiento, que es en sí un campo de batalla) las fuerzas de la separación, del distanciamiento, incluso de la proscripción. En efecto, los Cínicos sólo pueden ser descritos tal como son en este curso porque son ante todo el blanco de una diferenciación elaborada en términos negativos, de una discriminación concebida bajo la forma de la reprobación. Ciertamente es, por este camino, que ellos entran en el discurso de Foucault, ya que son injuriados. Aún más, ellos son el blanco de una marginación en el seno de la ciudad y, como si el espacio de esta última estuviera todavía demasiado estrecho para poder padecer su presencia, son desterrados, su estar-ahí se ha vuelto insoportable para las instituciones y los buenos ciudadanos. El rol del filósofo que se interesa en los Cínicos, cuando se sitúa en las fronteras, como lo hace Foucault (que “no es” ni filólogo ni historiador ni filósofo, y que es todo eso a la vez), es el de hacer resaltar con plena claridad la resistencia efectiva de estas divisiones, y simultáneamente su fragilidad legal; mostrar cuánto estas líneas ameritan siempre ser desplazadas.

Podemos finalmente resumir los frutos de este recorrido. Hemos obtenido una imagen contrastada del lugar que ocupa el Cínico y del rol que juega en una comunidad estructurada por líneas que segmentan. Hemos podido comenzar a percibirlo por su relación con el decir-veraz. Sin embargo, muy rápido otros dos caminos se han abierto. El primero es aquel de la vida recta tal como esta tradición la concibe, ante todo en los dos primeros siglos de nuestra era, guardando siempre referencias constantes a sus fundadores. El segundo, es ese de las reacciones que el comportamiento y el estilo de vida de los Cínicos, yendo más allá de la *parrêsia* en sí, despiertan en los otros. Podemos resumir en cuatro puntos las ideas dilucidadas sobre este tema. En primer lugar, el cínico es intolerable para los buenos ciudadanos, suscitando, por su aspecto desparpajado y miserable, la repugnancia; la bastedad de sus maneras lo vuelve despreciable, y su discurso agresivo niega las leyes y las costumbres. De segundo, él no es solamente tolerable por la plebe, sino incluso es cercano a ella, tanto en el momento en el que le dice verdades y comunica enseñanzas, como cuando la acompaña en las revueltas, y hasta posiblemente la empuja al sublevamiento. En tercer lugar, todavía lleva con él una paradoja, ya que es un estar-fuera-de-la-ley y un estar-fuera-de-los-lazos-sociales-y-políticos, encontrándose desde este ángulo al margen de la sociedad; y, al

mismo tiempo, él aparece en el espacio de la ciudad, donde se hace destacar por el escándalo y el ruido, a tal punto que ésta puede incluso cazarlo por medio de la ley. Finalmente, cuando ella no lo expulsa, la ciudad (es decir los buenos ciudadanos y las instituciones) lo descalifica, llamándolo perro y tratándolo como tal, viendo en él la animalidad que ella desea execrar para el disfrute de la humanidad. En suma, a partir de la figura del filósofo-perro, tenemos acá los aspectos subversivos que el análisis ha podido poner en evidencia, con las reacciones diferentes que ellos desencadenan según la parte de la ciudad que los observa, a veces «los buenos ciudadanos» a veces «el populacho».

* * *

Creíamos poder decir al inicio que el segundo sentido de la palabra cinismo, su significación filosófica, no era moral. Es desde ahora indiscutible que la separación entre moral y filosofía no es tan clara como se pensaba, porque hay juicios morales a los cuales el cinismo filosófico responde y es en esta respuesta que se establece como actitud. Este proceder se aleja de la moral, de sus categorías como de sus códigos, frente a ello el cínico prefiere una relación consigo mismo y un gobierno de sí. Para clarificar este aspecto a través de los ejemplos mencionados anteriormente, recordemos los consejos espirituales dados por Demetrio a algunos aristócratas, la enseñanza dada por Peregrino a los *idiotai*, en fin, la educación de los hijos de Jeniades por los cuidados de Diógenes. Adicionalmente, hay que contar también entre las influencias sobre la vida de los otros, el hecho de agredirlos en sus costumbres y convenciones. Todas estas pistas de la vida cínica revelan que es inconcebible sin la moral que la rodea, frente a ésta, aquella es una réplica reactiva. Ella siempre toma estas posiciones y distancias en tanto que es una vida concebida y orientada para un gobierno de sí por sí. En una palabra, su relación con la moral es filosófica porque es al mismo tiempo ética.

Otra conclusión importante concierne a la supuesta animalidad: es un sinsentido que la filosofía busque comúnmente excluirla de sus dominios. No es que la animalidad sea “buena”, que deba ser estimada o valorada. Sino que es la división binaria entre el humano y el animal la que es muy probablemente falsa, o por lo menos empobrecedora. De hecho, es la mayoría de las veces invocada por algunos nada más que para descalificar a otros. El uso moral de la distinción siembra inmediatamente la duda sobre su buen fundamento. ¿Es en efecto una diferencia descriptiva y, en dado caso, cuál criterio permite establecerla? O bien, ¿es una herramienta normativa de descalificación de unos y del figurar de otros? Sea cual sea, la reivindicación cínica de la *canidad* (en el horizonte de la cual solamente otra humanidad podrá luego ser reclamada –una humanidad que no dependerá más de la división binaria entre humano y animal) no puede seguir dejando intacta a la filosofía misma, en tanto que ella pretendería posarse sobre esta dicotomía sin residuo.

Una relación semejante se establece, posiblemente, entre la medida y la desmedida. Hemos sugerido más arriba que los Cínicos llaman la atención de sus contemporáneos —y la nuestra— por el exceso de sus gestos y palabras. Sin embargo, ¿no sería este exceso lo que ha conducido a la tradición muy a menudo a olvidar el cinismo?²¹ Ciertamente, ellos buscan voluntariamente constituir una reserva limitada de teoría, como un elemento de su manera de interpretar el mundo y de aprender a vivir en él.²² El hecho es que la filosofía no sólo debe ser capaz de aceptar plenamente su elección en relación a la teoría, sino incluso pensar la práctica que la acompaña, ya que ésta depende de aquella, por muy pequeña que sea la teoría. Los Cínicos no atribuyen la supremacía a una teoría a la cual sería necesario luego agregar una práctica; al contrario, ellos unen la teoría y la práctica de manera singular. La única razón capaz de justificar entonces el olvido del Cinismo, tanto como nuestra sorpresa frente al interés que le concede Foucault, es la excesiva atención que la filosofía ha puesto en la teoría, dejando libre a la práctica tan sólo en un espacio ya bien delimitado, un dominio en los límites de lo previamente establecido. En consecuencia, todo traspaso de los límites, como todo ruido y todo escándalo, se vuelve intolerable.

Con todo, ¿qué pasaría si eso que no puede ser dicho no pudiera más que ser mostrado? Más allá de un discurso honesto, comedido y educado, la *parrésia* cínica muestra verdades. Que éstas sean muy difíciles de aceptar por la cultura sapiente puede ser debido a esta distinción entre decir y mostrar, y también a los límites de la estructura de un lenguaje que no agota todas las formas de expresión: una vez terminado el discurso tolerable, alguna verdad queda todavía por manifestar, sobre la cual la desmesura cínica abre la brecha a uno de los caminos posibles. El pensamiento a menudo ha desconfiado de estas vías excesivas, que dan signo de una verdad tan trascendente en el lenguaje, como inmanente en el mundo. Desde este punto de vista, la desmesura cínica puede ser aproximada a la parte maldita de la que habla Bataille, como un fragmento del mundo, hormigueante e informal, que asegura a este último el poder continuar moviéndose. ¿El Cínico no es, además, el filósofo de la plebe en movimiento? Posiblemente, tendríamos una ganancia si ponemos en paralelo, para distinguirlos mejor, esta elección de estar en el movimiento y el flujo, y eso que aspira a la tranquilidad del alma. ¿La vía cínica no sería aquella que pasa por el movimiento y el desorden, en lugar de apuntar al orden? ¿Vía que se extiende del lado de la lucha en lugar de buscar la armonía? ¿Y que, al mismo tiempo, hace jugar al movimiento contra el orden, y la agitación contra la estabilidad y la quietud? Estas preguntas quedan por el instante sin respuesta. Pero ellas sugieren una división posible, que no queda sin consecuencias, entre la búsqueda del orden como un fin en sí y la aceptación del desorden (que no conoce de “en sí”, ya que no existe más que en relación a la

21 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 164-165.

22 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 190.

coherencia a la cual se escapa) como expresión de una necesidad ontológica de transformación.

Entonces, tomamos, bajo una luz más clara, eso que ya percibimos: el Cinismo prueba por una vía oblicua que “la sociedad” no existe, sino que existen aquellos que aceptan y acogen al Cínico, y otros que no lo toleran y lo expulsan, y que entre los diferentes actores de este juego no hay un límite, sino más bien tensiones y luchas para hacer y deshacer fronteras. Este paradigma nos abre una perspectiva insólita sobre la filosofía. La vieja tradición del filósofo-perro vuelve a la filosofía inseparable de una historia de la conducta ética concebida en términos de escándalo y subversión, que no excluye la excelencia humana del desprecio de las convenciones ni del desafío hacia la opinión del mundo. Con el canalla del pueblo, el Cínico comparte el desdén de la civilidad. Deberíamos interrogarnos: ¿existe entonces una canalla de la filosofía y, por inversión del término, una filosofía de la canalla? ¿Habría un canalla contenido en el quehacer filosófico éticamente más riguroso (en tanto que más austero)? ¿Las respuestas a estas preguntas ayudarán a aquellos que buscan hoy reaccionar a la descripción de ciertos fenómenos sociales en términos de un pretendido «salvajismo de la canalla»? En todo caso, una cosa es segura: existen los perros del pensamiento – estos son los Cínicos. Se les acusa de pensar como perros y se le dice como si fuera una injuria. Sin embargo, tomando la injuria de su lado, ellos desarman a aquellos que los censuran; denunciando la verdad cruda de la cultura más o menos sapiente, más o menos vulgar, como estando llena de prejuicios – aún más, se posa sobre ellos. Todo el mérito de los Cínicos reside posiblemente en esto: ellos logran responder a las reflexiones sobre los perros y la animalidad con una astucia que es en sí misma canina.

Bibliografía

ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot, París, Vrin, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. F. Gros et al. (eds.), Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, vol. VII, 1798.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Discours*. Dans *Œuvres*, t. VII, Paris, PUF, 1950-1958.