

# Cinismos

Por Pedro Alzuru

En el cinismo una forma de vida tipificada se articula con el principio de la franqueza hasta convertirse en insolencia. Epíteto (en Foucault, 2009, 154) da un retrato muy favorable del cínico, dice que su rol es ejercer la función de espía, es enviado como vanguardia más allá del frente de la humanidad, para determinar entre las cosas del mundo lo que es favorable y desfavorable al hombre, por eso no debe tener ni hogar ni patria, es el hombre errante, debe volver para anunciar la verdad, sin adornos. La relación entre franqueza y modo de vida en los cínicos se precisa y se complica, el modo de vida no es simplemente una vida que manifiesta ciertas virtudes, el cínico es el hombre del bastón, del macuto y de la manta, de sandalias o descalzo, sucio y con barba; es un errante, no tiene ninguna inserción, no tiene ni familia ni patria, es un mendigo. Esta forma de vida hace cuerpo con la filosofía cínica, tiene funciones muy precisas: *instrumentales*, condición de posibilidad de su hablar claro, de su función de espía de la humanidad, es necesario que no tenga ninguna atadura, su familia es el género humano; *de reducción*, reduce todas las obligaciones inútiles, aceptadas por todo el mundo pero sin fundamento en la naturaleza o en la razón, deslastre general de la existencia y de las opiniones para dar lugar a la verdad; *de prueba*, hace aparecer en su desnudez las cosas indispensables para la vida humana, su esencia elemental y rudimentaria, eso que debe ser la vida. No se trata solo de definir en su separación radical el ser del alma, como en el proceder socrático, aquí se trata de reducir la misma vida a su verdad.

Existen sin duda nexos importantes entre el cinismo y el cristianismo. El cristiano dice del cínico (Gregorio de Máximo, en *Ídem*, 160-161) que detesta su impiedad, su desprecio de la divinidad, pero toma de los cínicos su frugalidad, lo compara a un perro pero no por su

imprudencia sino por su franqueza, por ser testigo de la verdad, por sufrir privaciones para que en él tome cuerpo la verdad, como desnudez de la vida, como su escándalo. Es una figura transhistórica, atraviesa la historia de Occidente.

No obstante, hubo ya en la Antigüedad una fuerte descalificación del cinismo, se distinguía en el cinismo una serie de prácticas criticadas, pero también un núcleo esencial al cinismo que tendría el mérito de ser salvado; esta actitud ambigua, sin duda pesó en su descalificación posterior. Por otro lado, su armadura teórica fue muy rudimentaria, quizá se transmitió más como una manera de ser que como una doctrina; en lo que respecta a los trabajos sobre el cinismo también estamos desprovistos, Foucault se detiene sólo en algunos textos alemanes, sobre todo textos consagrados a la relación entre cinismo moderno y cinismo antiguo: Tillich, 1953, establece una distinción entre Kynismus y Zynismus, el primero designa el cinismo antiguo, la crítica de la cultura contemporánea de los cínicos, sobre la base de la naturaleza y de la razón; el segundo el cinismo contemporáneo, el coraje de ser el creador de uno mismo; para Heinrich, 1966, el cinismo antiguo sería una forma de afirmación de sí mismo que ya no podía apoyarse en las estructuras políticas y comunitarias y buscaría su fundamentación en la animalidad, la afirmación de sí como animal, el cinismo contemporáneo sería también una afirmación de sí pero esta afirmación se haría en relación al absurdo y a la ausencia universal de significación; Gehlen, 1969, define el cinismo como un individualismo una afirmación del yo; Sloterdijk, 1983 (este último texto no lo comenta).

Estos textos, los tres primeros, tienen para Foucault, el mérito de plantear el problema del cinismo como categoría transhistórica, oponen un cinismo de valor más bien positivo, el antiguo, y un cinismo más bien negativo, el moderno, pero estima que este último no podemos juzgarlo uniformemente negativo. Afirma que subrayando el individualismo corremos el riesgo

de obviar una de sus dimensiones fundamentales, la relación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. La forma de existencia como escándalo vivo de la verdad, el *bios* como *aleurgia*, está tanto o más que el individualismo en el corazón del cinismo (*Ídem*, 166). Hay tres formas en las cuales se ha podido transmitir el modo cínico de existencia al cristianismo y al mundo moderno.

*La misma cultura cristiana*, las prácticas y las instituciones del ascetismo, como el gran vehículo del modo de ser cínico a través de Europa, el asceta cristiano quiso dar cuerpo a la verdad, a la manera cínica, el despojamiento, el martirio por la verdad, la ascesis, la abstención; la doctrina, la vida, los temas, las actitudes que se observaron en los cínicos los reencontraremos en muchos movimientos espirituales de la Edad Media: las órdenes mendicantes retoman su modo de comportamiento; los franciscanos, su despojamiento, su errancia, su pobreza, su mendicidad; los dominicos se llaman a sí mismos los perros del Señor (*Domini canes*); los movimientos más o menos heréticos que florecieron en esta época; los movimientos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones a su enriquecimiento y a su descuido moral, antes, durante y después de la Reforma.

Más cerca de nosotros, *en algunas prácticas políticas*, en ciertos movimientos revolucionarios que hicieron préstamos a las diferentes formas, ortodoxas o no, de la espiritualidad cristiana, a lo largo de los siglos XIX y XX, en el mundo europeo moderno, no un proyecto político sino una forma de vida que podríamos llamar “militantismo”, vida consagrada total o parcialmente a la Revolución: bajo la forma de la sociedad secreta; en organizaciones visibles, reconocidas, institucionalizadas; en el militantismo como testimonio de la vida, estilo de existencia, en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad, la posibilidad concreta de otra vida que es la verdadera vida, planteada ya por Sócrates y que no

ha cesado de ocupar al pensamiento occidental. Dostoievski, el nihilismo ruso, el anarquismo europeo y americano, el terrorismo, como un paso al límite, dramático, delirante, de ese coraje de la verdad planteado por los Griegos (*Ídem*, 170); en el izquierdismo como organización, sociedad secreta o estilo de vida, testimonio de la verdad o en la paradoja de su unión, sociedades secretas que se manifiestan en un modo de vida escandaloso. En el partido comunista el problema del estilo de vida se planteó en los años '20 del siglo pasado, esto se transformó, se elaboró y finalmente se invirtió y llegamos al resultado paradójico de que cualquier estilo de vida que pudiera ser una manifestación escandalosa de una verdad inaceptable ha sido proscrito, el problema permanece pero invertido, como conminación a retomar en su estilo de vida, los valores, comportamientos, hábitos y esquemas más conservadores y tradicionales, como oposición a lo que sería la decadencia de la burguesía o de la locura izquierdista.

Un tercer gran vehículo del cinismo en la cultura europea (además del religioso y del político), ha sido *el arte*. Hubo en la Antigüedad un arte y una literatura cínica, el sátiro, la comedia; esa literatura que Bakhtine ha estudiado (Rabelais); pero es sobre todo en el arte moderno que la cuestión cínica se hace singularmente importante. Hacia fines del s XVIII e inicios del XIX, aparece algo singular a la cultura europea: la vida artista, la idea que el artista en tanto artista debe solo tener su vida singular, que no se puede reducir a las dimensiones y normas ordinarias, era ya una idea conocida (la *Vida de los pintores* de Vasari (1546) o la autobiografía de Benvenuto Cellini), pero en el lapso indicado aparece algo nuevo, que la vida del artista debe, en la misma forma que toma, constituir un testimonio de la verdad del arte. A lo largo del s XIX, se estima que el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la vida verdadera; la vida, por su lado, es la caución

que toda obra que tiene su raíz en ella, pertenece al ámbito del arte. Así se retoma el principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa a través de la cual la verdad se manifiesta. Se comparte además la idea de que el arte debe establecer una relación con lo real que no sea ornamentación o imitación sino desenmascaramiento, reducción violenta a lo elemental de la existencia, algo que se puede calificar como el anti-platonismo del arte moderno, que encontramos de Manet a Bacon, de Baudelaire a Beckett o Burroughs, el arte como puesta al desnudo de la existencia.

Así, el arte establece con la cultura, con los cánones estéticos, una relación polémica, de reducción, de rechazo y de agresión, cada regla planteada se encuentra, por el acto siguiente, rechazada, cinismo frente a todo canon, anti-aristotelismo del arte moderno. Arte anti-cultural, coraje del arte en su verdad bárbara, cinismo de la cultura vuelta contra sí misma. Es en el arte donde se concentran, en el mundo moderno, las formas más intensas de decir la verdad, que corren el riesgo de herir (*Ídem*, 174).

Las reflexiones del autor sobre las relaciones del cinismo con el arte y la política se prolongan (ver nota de las páginas 174-175) en la relación entre el cinismo del arte y la vida revolucionario: proximidad, fascinación, perpetua tentativa de enlazar el coraje de la franqueza revolucionaria y la violencia del arte como irrupción salvaje de la verdad; pero también imposibilidad esencial de su yuxtaposición, si esa función cínica está en el corazón del arte moderno, es marginal en el movimiento revolucionario, organizado en instituciones partidistas para las cuales la “vida verdadera” se rige por la uniformidad social y cultural. El cinismo lejos de ser un nexo marca una incompatibilidad entre el *êthos* del arte moderno y el *êthos* político, aunque sea revolucionario. El cinismo, actitud elitista y marginal en los siglos XIX y XX, se aproxima al escepticismo, también griego, más estilo que doctrina, manera de ser, de hacer, de

decir; actitud ética frente a la verdad, de prueba, de puesta en cuestión. Pero el escepticismo se despliega en el ámbito del saber, mientras el cinismo se centra en una actitud práctica. La combinación de ambos en el s XIX está en el fundamento del “nihilismo”, otra manera de vivir con cierta actitud frente a la verdad: no tanto destino de la metafísica occidental, destino del cual no podemos escapar sino volviendo a eso cuyo olvido hizo posible esa misma metafísica; como vértigo de decadencia de un mundo occidental incapaz de creer en sus propios valores. El nihilismo como figura propia de los siglos XIX y XX pero inscrita en la historia que la precede y prepara, el escepticismo, el cinismo; otra forma de la relación entre voluntad de verdad y estilo de vida.

En el cruce cinismo-escepticismo, en el nihilismo, se manifiesta algo esencial: una forma de existencia donde la preocupación por la verdad la pone siempre en cuestión, la vida necesaria cuando la verdad ya no es necesaria. El asunto no es que “si Dios ha muerto todo está permitido” sino, si debo confrontar el “nada es verdadero”, cómo puedo vivir. El cinismo, no como doctrina sino como arte de existencia, no deja de recordarnos qué poca verdad es necesaria para quien de verdad quiere vivir y que poca vida es necesaria cuando nos aferramos a la verdad (175-193).

Apenas un año antes del último seminario de Foucault, Sloterdijk Había publicado su *Crítica de la razón cínica* (1983), en la cual el autor de *El coraje de la verdad*, su seminario dictado en el Colegio de Francia en 1984, publicado en 2009, no se detiene. Veamos su desarrollo. Sloterdijk afirma que somos ilustrados apáticos, ya no profesamos amor a la sabiduría, no podemos ser amigos de un saber. Esto se debería, entre otras cosas, a la tradición resumida en la máxima “saber es poder”, tal y como se desarrolló en el s XIX, sepultando a la

filosofía, terminando con un saber que era teoría erótica, amor a la verdad y verdad del amor. De su cadáver habrían surgido las modernas ciencias y las teorías del poder.

Esta máxima habría puesto el punto a la inevitable politización del pensamiento y quien la pronuncia dice, por una parte, su verdad, pero quiere, por la otra, penetrar en el juego del poder (Sloterdijk, 2003, 14). Cuando Nietzsche mostraba que debajo de toda *voluntad de saber* hay una *voluntad de poder*, la socialdemocracia alemana de entonces invitaba a participar de esa competencia por el poder que es saber. Hacia 1900 se iniciaba en Alemania la rivalidad mimética entre derecha e izquierda, entre la conciencia cínicamente defensiva de los tradicionales detentores del poder y la utópicamente ofensiva de los nuevos, es decir, el drama político-moral del siglo XX, el acecho mutuo de las ideologías, la asimilación de los contrarios, la modernización del engaño.

A la primera ola nietzscheana, la fascista, le sucede otra, la civilización occidental gasta una vez más su atuendo cristiano, pero la época es cínica y sabe que los nuevos valores tienen también caducidad programada: interés, ciudadanía, paz, calidad de vida, responsabilidad, ecología, etc. Si lo mismo regresa no es desde el punto de vista cosmológico sino morfológico-estructural, los motivos cínicos que ya habían aparecido en la época imperial romana y luego en el Renacimiento, se hacen vida consciente: un hedonismo que considera los acontecimientos, estar dispuesto a todo, a pesar de la historia, reducción existencial, “como si”, ironía contra política, desconfianza, un neopaganismo que busca la vida aquí no más allá.

Ahora “decir la verdad” es estrategia y táctica, sospecha y desinhibición, pragmatismo e instrumentalismo, por un yo político que piensa solo en sí (aunque hable del prójimo o de los pobres), que interiormente transige y exteriormente se blindada. El antirracionalismo occidental reacciona ante la occidental conversión de todo pensamiento en estrategia, su agresiva

autoconservación le produce ganas de vomitar, se deja llevar por un desplazamiento en el cual saber es poder y poder, saber. Quien no busca el poder ya no quiere el saber de esta civilización, quien rechaza ambos pierde su ciudadanía.

Sloterdijk nos aclara la ocasión, la razón y el motivo de su *Crítica de la razón cínica*: la ocasión, en el año de su publicación, 1983, se estaban cumpliendo doscientos años de la aparición de la *Crítica de la Razón pura* de Immanuel Kant, ¿quién tendría los nervios, se pregunta nuestro autor, para informarle sobre el estado de la Ilustración, que él definía como la salida del hombre de su minoridad? (*Ídem*, 18). La Ilustración hizo avanzar la dialéctica entendimiento/sensibilidad hasta el desgarró, en la obra de Kant está presente dicha tensión, la de pensar lo sensible. El cinismo moderno es ya suelo de resonancia de un conocimiento en el cual es notorio el quiebre, con contadas excepciones, de entendimiento y sensibilidad. Sin embargo, estos son inseparables, la mutua operatividad de *physis* y *logos* es filosofía, no lo que se dice.

La crítica generada por el malestar en la cultura caracteriza la contemporaneidad pero también una fuerte inclinación del impulso crítico a caer en estados de desaliento, de indolencia, como todo es problemático, también todo da lo mismo. Este rastro es el que ha constituido la razón cínica que Sloterdijk se propone cuestionar. La crítica choca contra la conciencia moral y la obliga a hablar “más allá del bien y del mal”, en este proceso se abre la duplicidad del concepto “crítica”: pronunciar juicios y fundarlos, juzgar y condenar, pero; si se habla de la razón cínica, se coloca la fórmula en el ámbito de la ironía, frente a un sistema que es híbrido de prisión y caos, no hay punto de vista descriptivo ni perspectiva ineludible. La crítica también muere para renacer, es todavía posible si no deja de decirnos en medio del dolor, lo “verdadero” y lo “falso”, esto funda su verdad y limita su ámbito.



Una teoría “sensible” es sospechosa, los fundadores de la Teoría crítica, Adorno sobre todo, reducen lo sensible a un presupuesto no racionalizable de alta excitabilidad anímica y de entrenamiento estético, una estética que se aproxima a la náusea. Para ella todo estaba amarrado a la “falsa vida”, en la que “no hay nada correcto”, todo era estafa, retroceso y falsa distensión. Así, ser sensible era una actitud utópica, ejercicio para una felicidad que no llegará.

Se fundamentaba en una actitud de reproche, sufrimiento, desprecio y rabia contra todo lo que tiene poder, que la convierte en espejo de la maldad del mundo, que le dice “no” al mundo del padre, de legisladores y negociantes, y en esto estriba su estancamiento. Esta voz fue predominante en la cultura occidental desde mediados de los años sesenta del siglo XX, una cultura política que disputaba de nuevo sobre la vida auténtica.

Una rabia contra la “masculinidad”, contra el cínico sentido de los hechos que los positivistas, políticos y científicos, sacaron a la luz; contra la complicidad implícita a la “consideración práctica”. Se intentaba un saber que no fuera poder; un refugio en el reino materno, en las artes, en nostalgias cifradas, una utopía de lo femenino, la felicidad como una bella lejanía. La crítica sin duda atraviesa décadas grises, supeditada a roles profesionales, de responsabilidad limitada, la ilustración como factor de éxito, nuevos conformismos y viejas ambiciones, desilusión. Los críticos están heridos por la cultura, sus rendimientos son intentos de autocuración ante las heridas que les ha ocasionado la modernidad, desde Rousseau hasta Adorno; para no congestionar este hospital nuestro autor quiere relajar el trabajo con una *crítica de la razón cínica*.

Acepta que se trata de un intento de salvación de la Ilustración y de la Teoría Crítica, que no desemboque fatalmente en la desilusión cínica pero dejando a un lado la neurosis de la felicidad como meta y del esfuerzo racional como ruta hacia ella, su propósito es el esfuerzo

critico como un dejarse llevar de manera ingenua. Cuando los encubrimientos se hacen constitutivos de una cultura, donde la vida está sometida a la coacción de la mentira, la expresión de la verdad parece agresiva, pero es la desnudez radical, que se impone a los convencionalismos, mentiras, abstracciones y discreciones, lo que nos libera de la sospecha generalizada.

Ahora el malestar en la cultura se manifiesta como un cinismo universal y difuso (*Ídem*, 37), este estado sucede a las ideologías ingenuas y su ilustración, el agotamiento de la crítica de la ideología tiene en él su base. A las formas de la falsa conciencia: mentira, error, ideología, habría que agregar una cuarta, el cinismo. La idea corriente del cinismo lo presenta como solitario e individual, pero en sus nuevas formas se hace demoledor e intangible.

La Antigüedad conoció al cínico como un extravagante solitario, moralista provocador y testarudo, espíritu burlón, mordaz y malicioso individualista, que pretende no necesitar de nadie ni ser querido, ante su mirada desenmascaradora nadie queda indemne, una figura urbana, la primera acuñación de una inteligencia desclasada y plebeya. La ciudad acoge al cínico y éste le da la espalda.

La cultura urbana y cortesana es la matriz de su realismo perverso, de su sonrisa mordaz y de su inmoralidad abierta. Desde lo bajo, la inteligencia urbana y desclasada, y desde lo alto, la conciencia política, surge esta radical ironización de la ética y de las conveniencias sociales, que nos dice que las leyes sólo existen para los tontos. Los señores sonríen, los plebeyos se carcajean, pero desde que la sociedad burguesa tendió puentes entre el saber de los de arriba y el saber de los de abajo, los extremos se van entrelazando; se hace también tipo de masas porque las ciudades se hacen difusos conglomerados que ya no caracteres públicos aceptados por todos. El cínico moderno deja de ser marginal, pierde su mordacidad y no se arriesga

públicamente; el anonimato es ahora el espacio de la discordancia cínica, de esa integración antisocial que exhibe su carencia de ilusiones, un modo de ver colectivo moderado por el realismo, no son los tontos, se proponen autoconservarse, los tiempos de la ingenuidad han pasado, son un caso de “melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz” (*Ídem*, 40).

No es un dato cualquiera, para nuestro autor, al cinismo difuso pertenecen los puestos claves de la sociedad, en los sectores público y privado, una amargura elegante matiza su actuación, se dan cuenta de la nada a la que todo conduce, han incorporado la duda como factor de sobrevivencia, cargan el sentimiento de ser a la vez víctimas y verdugos.

Esto le da pie a su primera definición: el cinismo *es la falsa conciencia ilustrada*, una conciencia modernizada y desgraciada que le da el sentir no poder consumir la Ilustración, la conciencia paradójica de ser ilustrada y falsa, de actuar contra un saber mejor. Este diagnóstico obliga a una revisión de la Ilustración; su relación con la “falsa conciencia”, con la crítica de la ideología, el cómo la Ilustración ha sido reabsorbida por la “falsa conciencia” y ésta se ha modernizado.

A la Ilustración frente a su historia sólo le queda elegir un pesimismo obligado si es “leal” a sus comienzos, sus herederos miran hacia los tiempos heroicos y los resultados los dejan escépticos, no se trata sólo de que los epígonos deben ser más críticos que los fundadores, sino que no aceptan optimismos baratos, de aquí su desesperanza, su ironía, su autocompasión. Por necesidad de sobrevivir y de afirmarse deben confrontarse con la realidad, para ello deben ser humildes y discretos, no escandalosos, es un saber que sospecha que no sirve.

En tal sentido, para Sloterdijk, la cultura de Weimar<sup>1</sup> es paradigmática, en ella se habría formulado la moderna conciencia infeliz, se planteó la relación entre la supervivencia y el fascismo, la defensa de lo existente y de la planificación en el nuevo estado nacional. En el fascismo alemán confluyen temor a la descomposición psicocultural, autoafirmación regresiva y frialdad racional con un cinismo soldadesco, tradición prusiana tan macabra como arraigada. El cinismo, tratado como cuarta figura de la conciencia falsa nos ayuda a superar la perplejidad frente a la ideología fascista. La declaración del fascismo como nihilismo o como pensamiento totalitario es muy imprecisa, es una crítica obsesionada en enemigos “serios” y así descuida los “poco serios”, pero hay razones para ocuparse de la composición de los mismos: la autoconservación, la autoaniquilación, la revocación de la moral, todo esto hay que confrontarlo con lo que significa elegir la vida.

El cinismo está en las fronteras de la Ilustración, la República de Weimar es para Sloterdijk, producto de un desarrollo retrasado del Estado liberal, ejemplo de una “Ilustración malograda”. En ella los precursores de la Ilustración republicana representaban una minoría bienintencionada frente a corrientes masivas de antiilustración y odio a la inteligencia; una falange de ideologías antidemocráticas y autoritarias; un nacionalismo agresivo con rasgos de revanchismo; conservadurismos no asumibles por la Ilustración, pequeñas religiones mesiánicas que recusaban una modernidad poco acogedora. A esto se agregaban las heridas de la guerra, la crisis inflacionaria, el nietzscheanismo como tedio ante una “mala realidad”. En este clima se formó una psicopolítica de miedo al futuro y de resentimiento, de pseudorealismo y soluciones provisionales que caracterizó los tres lustros que transcurrieron desde la caída del Imperio hasta el establecimiento del nacional-socialismo.

---

<sup>1</sup> La República de Weimar (en alemán, *Weimarer Republik*) fue el régimen político y, por extensión, el período de la historia de Alemania comprendido entre 1918 y 1933, tras la derrota del país en la Primera Guerra Mundial.

En ese contexto la Ilustración estaba perdida, nunca pudo cerrar un pacto con los medios de comunicación. La mayoría de edad tampoco fue un ideal de monopolios industriales y consorcios. A la Ilustración se resisten poderes contrarios, una conciencia opuesta que se defiende contra la invitación al diálogo. Si es verdad que saber es poder también es verdad que no todo saber será bienvenido, las verdades no se alcanzan sin lucha, se necesitan medios para dar validez a los conocimientos. En la resaca de la política, la ideología y la propaganda no es obvio que lo racional se imponga.

Durante los siglos XVIII y XIX, la Ilustración supo actuar, aspirando progresivamente hacia adelante, se permitió creer que la ley del progreso estaba de su parte. La prensa, el ferrocarril, la asistencia social, la penicilina. Pero, tras el horror técnico del siglo XX, desde Verdún hasta Gulag, desde Auschwitz hasta Hiroshima, la experiencia habla irónicamente al optimismo, alimenta una duda sobre la civilización, dice no al futuro.

La Ilustración es ante todo un acuerdo libre, no quiere agradecer su éxito a una presión no racional, sus polos son la razón y el diálogo libre de los que se esfuerzan en busca de la razón, su método y su ideal es el consenso voluntario, quiere decir que la conciencia contraria no cambia sino bajo la presión de argumentos convincentes, pacíficamente. Por esto la Ilustración porta en sí una escena utópica, una visión académica, la del libre diálogo de los que, sin coacción, se interesan en el conocimiento.

Un grupo se adhiere a los razonamientos más fuertes del otro, sacrificando una opinión anterior; accede a una posición mejor abandonando una opinión anterior, una ganancia y un dolor, la utopía del amoroso diálogo prevé esta dificultad, es el precio de la colectividad, el "perdedor" sería un ganador. Pero en realidad aparece de otra forma, en las confrontaciones de

la Ilustración se trata de todo menos de la verdad: de posiciones de prepotencia, de intereses de clase, posiciones, deseos, pasiones, identidades. Es razonable calificarla más como una guerra de conciencias que como un diálogo pacífico (*Ídem*, 50), una competencia por el desplazamiento y la aniquilación.

Frente a estos hechos realistas, el modelo del diálogo se comporta, a conciencia, de manera no realista. Conservar la ficción del diálogo parece tarea de la filosofía, pero la Ilustración misma se da cuenta que sólo con un diálogo racional no se “impone”. En la crítica de la ideología también hay un asombro ante la sordera del contrario que luego se convierte en despertar realista. Hay quien no quiere oír, la verdad puede llevar al exilio, a la cárcel o al silencio forzoso. Las *prepotencias*<sup>2</sup> no hablan fácilmente consigo mismas ni se sientan voluntariamente con su oponente, mejor si está encerrado. La misma tradición no está interesada en dar a los ilustrados derecho a intervenir, siempre se ha considerado lo antiguo como verdadero y lo nuevo como sospechoso. Esa verdad “arcaica” tuvo que ser arrollada por la Ilustración antes de que se impusiera lo nuevo como verdadero.

Por esto no debe sorprendernos que antes del siglo XVII, las reformas fueran protagonizadas por las *prepotencias políticas y espirituales* que formaban un frente contra toda innovación, se comprendían como “revoluciones conservadoras” cuyo impulso era el regreso a los orígenes. Estas permanecen y se oponen a la Ilustración con la resistencia de las costumbres y las opiniones fijadas que mantienen ocupadas las conciencias, sólo excepcionalmente pueden ser obligadas a escuchar otra razón. La crítica ilustrada opuestamente considera “lo que ya está” en las cabezas, simples *prejuicios*. La crítica del poder,

---

<sup>2</sup> Con este término designa nuestro autor todo poder que domina, que no es sólo poder sino que se monta en un antipoder; omnipotencia e impotencia no se enfrentan, sí lo hacen la prepotencia y la antipotencia; por esto la lógica del “todo o nada” es peligrosa y hasta funesta en política.

la lucha contra la tradición y contra los prejuicios son parte del cuadro de la Ilustración, se trata de contrarios que no están dispuestos al diálogo, a hablar de asuntos como: razón, justicia, igualdad, libertad, verdad, investigación. La Ilustración asiste al diálogo con la oferta del libre acuerdo, si pudiera imponerse a la fuerza no fuera Ilustración. Pero también ha desarrollado junto a esta invitación pacífica una actitud beligerante. La crítica de la ideología es este devolver el golpe, su arma contra una conciencia endurecida, conservadora y satisfecha de sí misma, la resistencia. Así, el contrario se constituye en un “caso”, su conciencia en objeto, habrá que hablar con él, no es pensado como un Yo sino como aparato en el que trabaja una resistencia que le hace no libre y culpable de errores e ilusiones (*Ídem*, 54).

La crítica de la ideología es la continuación polémica del diálogo fracasado, aquí la intersubjetividad se reconoce como interobjetividad, los partidos se convierten en objetos subjetivos. El desenmascaramiento no es otra cosa que sacar a la luz la “falsa conciencia” del otro, su conciencia esclava. La Ilustración reconoce dos motivos de falsedad: equivocación y voluntad perversa; la mentira posee un Yo, mantiene su responsabilidad, mientras el error, la equivocación, permanece en una “inocencia” relativa. Pero el error puede ser el simple error debido a engaños lógicos y sensoriales corregibles o el error que depende de los fundamentos de vida, obstinado y sistemático que denominamos ideología, parte de la clásica serie de la falsa conciencia: mentira, error, ideología.

Cosificación recíproca de los sujetos, no obstante la Ilustración no renuncia a su pretensión de mejor saber, frente a un bloqueo del enemigo no le queda otra que operar *tras* su conciencia. En este sentido la crítica es heredera de la tradición satírica, el arma del desenmascaramiento, de la exposición pública, del mostrar al desnudo. La moderna crítica de la ideología lamentablemente tiende a separarse de esta tradición, adquiere gravedad, se pone

traje y corbata, sobre todo con el marxismo y el psicoanálisis. La crítica y la sátira se aburguesaron junto a la sociedad. Ya no se trata de conquistar al enemigo sino de demostrar la falsedad de sus ideas que están en los libros, en las bibliotecas de los ilustrados. Quien ya no había aceptado la ilustración tanto menos querrá hacerlo después de ser desenmascarado. Irritado por esto, el antiilustrado pronto empezará a su vez a difamar y a confinar socialmente a los ilustrados; en su irritación le será difícil evitar irse de lengua anulando los ideales de alta cultura. En estas confesiones de las prepotencias defendiéndose y atacando está una de las raíces del cinismo moderno.

La Ilustración desenmascaradora y las reacciones antiilustradas desvelaran por todas partes mecanismos irracionales: intereses, pasiones, fijaciones, ilusiones, envidias; evidenciando la contradicción entre la postulada unidad de la verdad y la real pluralidad. El marxismo oficial ambiciona vencer todas las teorías no marxistas, desenmascararlas como “ideologías burguesas”. Sólo en medio del mutuo desprecio conviven la pluralidad de ideólogos y sus ideologías, desenmascaradores y desenmascarados.

Las universidades tratan de mantener la prudencia en medio del debate crítico-ideológico, se evita el *argumentum ad persona*. No desenmascares si no quieres ser desenmascarado, puede ser su lema no escrito, de aquí que los grandes desenmascaradores, como la famosa “escuela de la sospecha”, son de alguna forma marginados o se les extrae su componente satírico. Pero la crítica de las ideologías difícilmente puede soslayar los condicionamientos humanos del pensar, lo que saca a la luz es el chasco de las ideas ante los intereses demasiado humanos que les dan base, que hacen aparecer a los sujetos socavados desde todo punto de vista. La hermenéutica lo dice más suavemente: entender a un autor mejor de lo que él se entiende a sí mismo.



La crítica actual abandona la sátira y se refugia en lo jurídico y en el psicoanálisis, la falsa conciencia aparece entonces como conciencia enferma (Freud, Reich, Laing, Cooper, Gabel), han llevado al extremo la analogía ideología-esquizofrenia. Esta patologización arriesga un distanciamiento cada vez más profundo del enemigo, cosificándolo, convirtiéndolo en un catálogo de psicopatologías, pero no aparecen las terapias, como si fueran más interesantes las enfermedades que los pacientes. con todo la cosificación más radical del enemigo es la que caracteriza al realismo político-económico marxista; si los otros desenmascaramientos reducen la falsa conciencia a momentos de la subjetividad humana (mentira, maldad, egoísmo, suplantación, división, ilusión, deseo, envidia, etc.) el marxismo choca con las leyes político-económicas y así le pasamos muy lejos a las debilidades humanas, cada uno de los miembros del sistema (proletario, funcionario, hasta el capitalista) sigue siendo un epifenómeno engañado del proceso del capital.

Aquí surge, para Sloterdijk, un segundo retoño del cinismo moderno (*Ídem*, 61), si suponemos, siguiendo el marxismo, una conciencia, “necesariamente falsa”, suponemos que en las cabezas de los hombres están los errores necesarios para que el sistema pueda funcionar, una ironía condenada al cinismo; si las ideologías consideradas desde el exterior, son falsas conciencias, desde el interior, son totalmente correctas, es una “falsa conciencia verdadera”, por ello el crítico le da la oportunidad de ilustrarse...con el marxismo, le promete la emancipación mientras lo cosifica.

Las teorías relacionadas con corrientes conservadoras, asumen que los miembros productivos de la sociedad tienen que interiorizar “ilusiones” correctas para que las cosas funcionen adecuadamente, pretenden planificar la ingenuidad de los otros.

Así como la urbanización, la motorización, la electrificación y la informatización han transformado las sociedades, en un proceso que ya se acerca a los tres siglos, también el trabajo de la reflexión y la crítica ha modificado las conciencias dándoles una constitución dinámica, un terreno intelectual y psíquico sobre el cual las viejas formas de tradición, identidad y carácter ya no son posibles. Una modernidad en la cual la vida se vive en una serie continua de crisis.

Ciertamente la Ilustración cuenta en su arsenal las armas de la crítica, sin embargo ninguno de los bandos puede pretender la propiedad exclusiva de estas armas, la crítica se distribuye en una infinidad de perspectivas, no hay un movimiento ilustrado unívoco, por esto la Ilustración se ha convertido en enemiga de sí misma (*Ídem*, 140). Choca contra la resistencia de los poderes de la prepotencia, la tradición y el prejuicio. Dado que saber es poder, las prepotencias retadas por el “otro saber” intentan seguir estando en el centro del saber, no les queda más remedio que separar a los sujetos de cualquier posible contrapotencia de los medios de su autorreflexión. Éste es el fundamento de la larga historia de la “violencia contra las ideas”, de la violencia contra la experiencia y la expresión de personas en peligro de aprender lo que no “quieren” saber, la historia de la censura. Cuando los hombres se hacen maduros para la verdad, sobre ellos mismos y sobre las circunstancias, los que detentan el poder tratan de romper los espejos en los cuales los hombres reconocerían lo que ellos son.

La Ilustración es irresistible, como la luz, se piensa a sí misma como energía pacíficamente iluminadora, de aquí que atacara a los poderosos pero no a su saber, el saber de dominio, que siempre es doble: para las reglas artificiales del poder y para las normas de la conciencia general.

La conciencia dominante decide sobre la marcha y propagación de la Ilustración, cuando no es sólo arrogancia debe tener una actitud de aprendizaje entre la Ilustración y sus destinatarios, debe conocer la verdad para poder censurarla. La socialdemocracia tradicional no consideró las múltiples significaciones del principio “saber es poder”, desconoció qué conocimiento hay que tener y ser para ampliar el poder.

Se especuló durante los siglos XIX y XX sobre cómo se pudo evitar la Revolución de 1789, que si la monarquía hubiera agotado sus capacidades de reforma, si hubiera aprendido el ordenamiento económico-burgués, si hubiera sido un “despotismo capaz de aprender”, si hubiera atendido las necesidades reales y los deseos del pueblo, no hubiera permitido que el saber del poder se situara fuera de la monarquía. Allí se originan las modernas ideas de planificación que intentan unir un máximo de estabilidad social con un máximo de ampliación de poder y de producción, incluso los actuales sistemas “socialistas” toman de este absolutismo ilustrado.

Bajo el signo de la crítica del cinismo se puede trascender la oposición teoría y praxis, dejar a un lado la dialéctica ideal y realidad, la Ilustración puede renovar sus oportunidades y permanecer fiel a su proyecto de transformar al ser a través de la conciencia. Junto al principal obstáculo de la Ilustración, la política de antirreflexión de las prepotencias que pretenden un mantenimiento de la ingenuidad de los otros, ulteriormente llega casi hasta la autonegación: en el medio de la inteligencia, en el mundo del trabajo social y de lo político, en las esferas privadas apartadas de lo general y, en la miseria pura no ilustrable.

La Ilustración como *iniciación*, madurez, reflexión, ejercicio e iluminación, se dañó en la moderna pedagogía; los planes de enseñanza de las escuelas parodian la idea de progreso; la

idea del conocimiento encarnado se desintegra tanto en docentes como en estudiantes. Estamos en una Ilustración sin ilustrados; si no hubiera maestros que se esfuerzan, a pesar de la docencia, a pesar de las circunstancias, por llegar a la ilustración, ningún alumno se daría cuenta de qué se trata la escuela; depende de la casualidad o de la suerte la iniciación en la vida consciente. Un estúpido “quedarse atrás” no es lo mismo que un clarividente “no querer marchar con”. La Ilustración no puede entregarse a una alianza ciega con el complejo “ciencias naturales-técnica-industria”, esto debería relativizar la Ilustración técnica.

Entre el liberalismo y el socialismo, éste a su vez ramificado entre autoritario y socialdemócrata, el sujeto político de la Ilustración se ha desdibujado. Cada partido reclama una identidad con la Ilustración y la ciencia: el liberalismo lleva en su nombre la libertad civil, de comercio y de pensamiento; la socialdemocracia se presenta como la dirección racional de los procesos sociales; en el comunismo la pertenencia al partido y el reconocimiento de la verdad serían la misma cosa; está hasta la opción “ninguno de los anteriores” o “de la propia opinión”, el antipartido, el anarquismo, que ve a los anteriores como brazos del Estado, mecanismos de embrutecimiento, aparatos del “ganado electoral”.

Las ficciones ilustradas de la clara autoconciencia, la naturaleza y la identidad tienen en su contra los mismos poderes que trabajan con estas ficciones: la psicología del inconsciente fue refutada por el cientificismo y por la medicina naturalista y remitida a la mitología y fue denunciada por el marxismo como síntoma de decadencia burguesa irracionalista. Ilustración psicológica y política son pues enemigas, compiten por la libre energía de los individuos, cuando los partidismos desembocan en identidades, la reflexión psicológica tiene que trabajar destructivamente. La Ilustración psicológica, a su vez, queda expuesta cuando se hace cosmovisión, ideología y hasta secta; en vez de ilustrarnos sobre la autoridad y el masoquismo

sus cabezas de escuela prueban la dulzura de la autoridad y utilizan el masoquismo en provecho propio.

El irracionalismo no se ha pacificado frente al racionalismo: “otra razón”, lógica sentimental, mística, meditación y autorreflexión, mito e imagen mágica del mundo. Por esto, sigue pendiente para la Ilustración asignar a la ciencia un sitio relativizado en la cultura, aclarar la relación entre los géneros de inteligencia, de esas listezas que se oponen como ciencia y sabiduría, erudición y presencia de ánimo. Esta fragmentación es ya inabarcable, Lukács la atacaba como el “irracionalismo” del pensamiento burgués y “la destrucción de la razón”, esas diferencias son justificables, lo malo es que el irracionalismo también se tomó a sí mismo demasiado en serio, la tendencia burguesa a la seriedad opacó las posibilidades satíricas, poéticas e irónicas del irracionalismo (*Ídem*, 154).

A pesar de todo, la Ilustración (cientifización, psicologización, escolarización) desarrolla un poderoso potencial de reflexión, no en todos evidentemente. La difusión del poder ha producido una dispersión del saber de poder que, a su vez, ha potenciado su cinismo, como autonegación de la moral y como apartamiento de visiones no vivibles, convirtiéndolo en una mentalidad difusa y colectiva, un malestar en la cultura.

Este cinismo difuso quiebra los fundamentos morales de la crítica de la ideología, los críticos desaparecieron con lo criticado, la distancia que podía crear la moral la ha dañado la estupidez general: lo inmoral, lo medio moral, la moral del mal menor. Puede ser incluso que en el cinismo se sepa más de moral que en el compromiso.

La Ilustración sigue insatisfecha. El segundo gran factor de su autonegación es la desilusión producida por el marxismo. En las experiencias de aquello en lo que se convirtieron los movimientos “ortodoxamente” marxistas, leninismo y estalinismo, Vietcong, Cuba, los Khmer

rojos, tiene su origen gran parte del actual albor cínico (*Ídem*, 159), nada más y nada menos que el hundimiento de todo aquello que “lo racionalmente otro” prometía ser, una cuña entre la Ilustración y todo lo que el apelativo izquierda puede significar, una ideología de legitimación de sistemas nacionalistas, hegemónicos y despóticos que ha roto definitivamente el principio esperanza, ha implantado el malestar en la historia.

El marxismo era de antemano un saber de dominio, mucho antes de convertirse en poder actuaba en estilo “real política”, como prepotencia, pretendiendo aniquilar cualquier alternativa, dictando a la conciencia de las masas: “Soy tu señor y tu libertador...Cualquier otra libertad que te procures es una desviación pequeño-burguesa” (en *Ídem*, 160). Sus cuadros intelectuales no tienen nada que envidiarles a los censores de ministerios de interior y de policía de gobiernos de derecha, censuran todo aquello que le huelga a oposición.

Sloterdijk recuerda el escándalo que provocó Althusser al decir que en las obras de Marx comprobaba una ruptura, un paso de una ideología humanística a un saber estructural antihumanístico. Esta ruptura, afirma, parece haberse encarnado en su propia persona, enfermó de aquello, se grabó en su doctrina y en su vida, la contradicción entre su competencia filosófica y su lealtad al partido consumió su trabajo y su existencia. Althusser “ha perecido en este conflicto” (*Ídem*).

Hay un quiebre real en la teoría marxiana, afirma Sloterdijk, pero no entre una fase ideológica y una fase científica sino entre dos modalidades de la reflexión: una cínicamente ofensiva, humanística, emancipatoria, y otra objetivista, cínico-señorial, que se burla del intento de libertad de los otros. La tragedia de Althusser se origina en su toma de partido a favor del Marx de “derechas”, que descubre en sus escritos posteriores a la ruptura epistemológica, el

Marx “real-político”, el de una teoría del capital purificado de todo humanismo, absolutamente “científica”.

Esta mitad de “derechas” oprimió la parte izquierda, revolucionaria, vital, crítica. En la aniquilación crítica de Stirner y Bakunin, sus dos rivales más serios, Marx pasó por encima de sí mismo. Representaban alternativas a las cuestiones de Marx: Stirner respondía a la cuestión de cómo atravesar “privadamente” la alienación; Bakunín a la cuestión de cómo se podría encontrar el camino hacia una sociedad “libre de alienación”.

En las cabezas de los hombres operan programas de pensamiento y de percepción históricamente configurados, éstos mediatizan todo lo que entra y todo lo que sale. La conciencia no es inmediata, está mediatizada por esta “estructura interna”. Frente a ella la reflexión puede actuar en tres direcciones: intentar obviarla, “desprogramándose”; moverse en ella tan lucidamente como pueda, o; entregarse a sí misma, insistiendo en que la estructura es todo. Stirner se propone arrojar las programaciones extrañas, apunta a una liberación desde el interior, Marx y Engels lo atacan como una posición egoísta, un nuevo autoengaño, en efecto, en él están juntas una reflexión válida y una ingenuidad, la reflexión existencialista sobre la conciencia es tan realista como falsa es la autoposición. Marx y Engels en la destrucción de la ilusión de Stirner se destruyen a sí mismos, conjuran una “posibilidad distinta”, de todas formas estas sombras anarquistas y existencialistas no abandonarán nunca al marxismo.

Marx y Stirner saben que la conciencia primeramente está “alienada” y debe ser “apropiada” pero no encuentran lo intermedio, se lanzan en alternativas exclusivas, Stirner piensa en un acto de purificación individualista. Marx y Engels, en su materialismo dogmático, pretenden superar la subjetividad en el proceso histórico, producir un revolucionario astuto y realista que se utiliza a sí mismo como medio en este proceso. Stirner propone un *falso único*,

Marx propone un *falso nadie* (*Ídem*, 167). A partir de esta polémica, Marx tiende a encadenarse al proceso histórico, con el convencimiento de someterse a él y a la vez someterlo. Esta lógica cínico-señorial no tiene parangón histórico, tan refinada autonegación quizá se alcanza sólo en Nietzsche. O en aquellos valientes comunistas que en procesos-espectáculo y no obstante una muerte segura, confiesan haber conspirado contra “la revolución”. Son asesinatos y suicidios a la vez, en el interior de una estructura esquizofrénica en la que ya no se distingue la víctima y el verdugo. Lo único seguro es la masacre, el montón de cadáveres. La revolución devora a sus hijos y a millones que perecen sin saber que tenían que ver con ella.

Paradójicamente, estas perversiones las había descubierto el joven Marx en 1843, antes de la ruptura que ocupó a Althusser: “...el comunismo ha visto surgir contra él otras doctrinas socialistas, ya que él mismo sólo es una realización especial y *unilateral* del principio socialista” (en *Ídem*, 169). Sabe que debe haber por lo menos dos partes, quien se atiene a una de ellas se engaña y engaña a los otros, sólo una voluntad de poder exacerbada hace valer una unilateralidad consciente como verdad, este es un rasgo que comparte con el fascismo.

La autonegación de la Ilustración es resultado también de esta historia que ha triturado las ilusiones de un “otro racional”. El principio “izquierda” está representado en la realidad por sistemas despóticos. De aquí que la Ilustración prefiera el principio libertad en vez del principio igualdad. El socialismo “realmente existente” comparte con el capitalismo el atenerse a la dura realidad, que no está a la izquierda o a la derecha, es como es. Por esto sospechamos que con la desmoralización nos aproximamos a la verdad (*Ídem*, 170).

Desde el principio de la filosofía occidental se levantó una risa que irrespeta el pensamiento serio, una segunda dimensión de esta historia, invisible en gran parte, más transmisión de gestos y de leyendas que de textos, que desenmascara lo que da grandeza a



la filosofía como su debilidad, su no poder ser pequeño y su ausencia del espíritu de lo evidente, con Diógenes estas burlas se hicieron asimismo filosóficas, nació la Gaya Ciencia que vio la falsa vida en la falsa seriedad de la filosofía, la resistencia satírica frente al concepto pretencioso y la enseñanza hinchada, la denuncia de la alienación idealista desde su mismo inicio.

Reconoció el peligro de que la escuela subyugara la vida, la psicosis del “saber absoluto”, su “preocupación”, su “voluntad de poder”. Siempre la inteligencia cínica ha rivalizado con los discursos pesados de teólogos, metafísicos, moralistas e ideólogos. La filosofía crítica ha perdido la seguridad en sí misma, ocupada sin cesar en rivalizar con los realismos irónicos, pragmáticos y estratégicos, realismo que fácilmente reemplaza lo malo por lo peor, autonegación cínica de lo que la filosofía representó en sus mejores momentos.

La pregunta es ¿cuánto perdemos con el ocaso de la filosofía?, ¿cuánto perdemos con el ocaso de Occidente? La “vida falsa”, que se vanagloria de haber superado la filosofía, nunca llegó a comprender el antagonismo de la filosofía con una vida semejante. Aquella exigía de ésta “lo difícil”: el conocerse a sí mismo. Este imperativo clásico implicaba la exigencia de la autolimitación, unida a una intensificación de la autocomprensión cósmica. Desde esa altura, el conocimiento de lo cotidiano parecía una forma inmadura de la razón desarrollada, la experiencia mundana y propia tenían que convergir bajo el signo de lo “absoluto”.

En la época moderna se rompieron estos lazos que unían la reflexión y la vida, hasta el postulado respetable del conócete a ti mismo, parece ingenuo, un espejismo producido por el abuso de la reflexión. El conocimiento se ha desligado de la mismidad, es una objetividad de la que no hay “retorno” hacia la subjetividad, ningún Yo se experimenta a sí mismo, y si lo hace, abandona la realidad, ninguna instancia mediadora puede salvar este abismo, los sujetos no se

encuentran ni “en casa” ni en “sí mismos” ni en su entorno. De esta forma pierde su base el *pathos* clásico de la totalidad.

En realidad, lo subjetivo se afianzó y desarrolló, en la modernidad, tanto como necesario para autoconservarse, la modernidad convierte el desarrollo de lo “subjetivo” en algo objetivo. Las filosofías modernas: social, científica, del trabajo, de la técnica, lingüística, se adhieren a la producción de lo subjetivo que se ha vuelto seguro de sí mismo, la subjetividad se ha realizado en la praxis. La miseria de la filosofía práctica moderna no es otra cosa que la miseria de la misma razón subjetiva, el ataque a la práctica por la razón subjetiva no puede basarse en tranquilizantes éticos.

Aquí entra necesariamente en juego el cinismo, ante el llamado de la razón responde que la cosa no iba tan en serio, el filosofar, antaño seguro de sí mismo, degenera en racionalismo circense. La “práctica” es en realidad el mito de la modernidad, su necesaria desmitologización pasa por reconocer que el concepto más elevado de comportamiento se alcanza penetrando las relaciones del “hacer” y del omitir, la actuación se dibuja sobre la matriz de lo pasivo, la disposición sobre lo no disponible, el cambio sobre lo inmutable, el cálculo sobre lo espontáneo.

En este punto la reflexión moderna es interpelada por el conócete a ti mismo clásico, nuestra mismidad activa, productiva y reflectante se encuentra con nuestra mismidad omitente a la que no puede dar órdenes, si la actividad forma parte de nuestro ser, tiene en el fondo la estructura de un dejar-hacerse. *Ratio* y *praxis* no están inexorablemente unidas, en una actuación de omisión, de dejarse llevar o no-intervención, se manifiestan calidades de clarividencia. El “abstenerse” funda virtudes de omisión, de las que la época moderna, con su

ética activista se ha apartado. No hacer nada, desistir, abstenerse, puede parar un activismo desencadenado que no sabe dónde se dirige o no puede sino dirigirse al fracaso.

Aunque el convencimiento socrático de la instrucción de la virtud, parece apostar por el esfuerzo del sujeto, sabe que la razón subjetiva es capaz de captar una razón “objetiva” dentro de sí misma, en la omisión y en la placidez entusiasta, cuando el pensador es capaz de recibir la “manifestación” de la verdad. En la modernidad se han confrontado razón objetiva y razón subjetiva y ésta siente que las doctrinas del logos no pueden exigirnos que nos olvidemos de nuestros “propios intereses”. Ya no podemos considerar la subjetividad según el patrón de parte y totalidad con relación al mundo; la subjetividad se entiende como “un mundo para sí”, se ha perdido la idea armónica del individuo como espejo del cosmos, la subjetividad moderna se distingue como un microcaos que ya no puede creer en el sentido de la totalidad. De aquí nuestra suspicacia ante las doctrinas de la totalidad, comprometidas con la razón objetiva y sus argucias al servicio del poder, son siempre los individuos los que se sacrifican frente a las “totalidades” y no quieren seguir haciéndolo, no quieren seguir mutilándose, quieren conservarse y superarse.

Los sujetos se han vuelto duros y hábiles en sus presiones de lucha existencial y social, dando la espalda a lo general y no han dudado en renegar de los ideales cuando se trata de la autoconservación. Esto ha puesto límites estrechos a la filosofía práctica, por ello la razón práctica recrimina en vano la obstinada fragmentación de la razón privada, como si hasta ella no llegara la Ilustración. La razón subjetiva llega hasta a no querer saber nada de la situación, hasta hacerse inaccesible a las pretensiones de la generalidad, no cree en los cantos de sirena de comunicación y reconciliación, sabe que en los “diálogos” también está pervertida la “comunicación”. La comunicación productiva tiene la estructura de un dejarse-comunicar. El

análisis del cinismo, en cambio, describe interacciones de subjetivismos no distensibles, que no piensan doblegarse a la razón comunicativa, más bien la quieren someter a condiciones privadas simulando la comunicación, donde están forzados a interactuar practican la “cooperación antagónica”.

Cuando en la modernidad convergen la experiencia del mundo y la propia, la lucha por la conservación de la razón subjetiva ha hecho surgir aislamientos, impertinencias, subjetivismos estratégico-polémicos y negaciones de los ideales morales. Por esto el análisis del cinismo “tiende a una crítica de la razón subjetiva sin pretender retornar directamente a las ilusiones perdidas de una razón objetiva” (*Ídem*, 760), sería combatir una seriedad equivocada por otra; argumenta de forma inmanente y “dialéctica”; recapitula sobre la Ilustración y repite el trabajo sobre los grandes ideales (heroísmo, legitimidad, amor, arte, vitalismo, verdad, autenticidad, justicia) que tiene que plantearse bajo la hegemonía de subjetividades estratégicas en sociedades militares y de clases, cuya vigencia o futilidad decide sobre las integridades personales y colectivas. Es preciso haberlos tomado en serio para poder llevar a cabo su revocación a través de la resistencia cínica, sólo así surge la interrogación sobre las razones que opacaron la luz de la Ilustración convirtiéndola en ocaso de la modernidad.

La Ilustración clásica contaba con que la “naturaleza de las cosas” saliera al paso a los esfuerzos de la razón subjetiva, obedeciera a nuestros fines. Kant confía en un acercamiento tácito de naturaleza y razón y que ello permitiría un gobierno razonable de las circunstancias mundanas.

En esto el actual sentimiento vital, frustrado por las catástrofes pasadas, las que vivimos y las que nos amenazan, ya no puede creer. Los herederos de la Ilustración se encuentran hoy nerviosos, dudosos, desilusionados, sumergidos en un cinismo global: “El cinismo, como falsa

conciencia ilustrada, se ha convertido en una astucia obstinada y ambivalente que ha apartado de sí el valor, considera *a priori* todos los positivimos como engaño y sólo pretende salir adelante de cualquier forma” (*Ídem*, 762), ante las malas experiencias de la historia, hace valer la indiferencia de la cruda realidad; se hace “doctrina inmoral de la inteligencia” (Kant en *Ídem*). ¡Vivimos, nos estamos vendiendo, nos estamos armando, quien muera antes nos ahorra gastos! Así reproduce y actualiza los males del pasado en lo peor.

El realismo desencadenado cínicamente nos dice la verdad, previniéndonos de nosotros mismos; sólo el descarado más grande encuentra palabras para la realidad, para la normalidad contemporánea. *Sapere aude!* (atrévete a saber, ten el valor de usar tu propia razón, atrévete a pensar) puede seguir siendo el lema de la Ilustración, sabe resistirse incluso ante la catástrofe, ante el terror y el ocaso, con una condición: “si nos desarmamos como sujetos y, dejando aparte activismos destructivos y enmascarados de seriedad, nos retiramos al dejar existir” (*Ídem*, 763).

En Venezuela, después de dos décadas de relativa estabilidad y prosperidad, los '60 y los '70 del siglo pasado, los gobiernos de Luís Herrera Campins (1979-1984) y Jaime Lusinchi (1984-89), en los '80, no fueron capaces de diversificar la economía rentista petrolera del país. En 1989 (hasta 1993, destituido por malversación de fondos), Carlos Andrés Pérez vuelve a la presidencia con el aval de un primer mandato (1974-1979) caracterizado por un significativo desarrollo económico. Apenas a un año de gobierno su paquete de medidas económicas genera una fuerte reacción social con disturbios, saqueos y una violenta represión que dejó una cantidad no esclarecida de fallecidos, conocida como el Caracazo. En medio de este malestar social, en 1992 un sector del ejército dirigido por el teniente coronel Hugo Chávez, luego de años de trabajo político de infiltración de las Fuerzas Armadas intenta un golpe de Estado, este intento fracasa, los cabecillas son apresados. Sin embargo en la cárcel y con el apoyo de

muchos civiles en plena libertad, estos militares y sus socios desarrollan un discurso demagógico, populista cargado de reivindicaciones que una mayoría circunstancial llegó a compartir, denunciaban los graves problemas político-económicos que habían generado los últimos gobiernos de los partidos políticos AD y COPEI, los cuales se habían alternado en el poder desde la caída del dictador, Marcos Pérez Jiménez, en 1958; más concretamente, el segundo mandato de Carlos Andrés Pérez (1989-1993, AD) y el segundo mandato de Rafael Caldera (1995-1998, COPEI). Los militares golpistas fueron juzgados y hallados culpables de rebelión, algunos sobreseídos, otros dados de baja y otros encarcelados, todos fueron finalmente sobreseídos por el presidente Rafael Caldera en 1994, lo hizo para ganarse la simpatía de sectores políticos de izquierda que apoyaron el golpe.

El discurso de Chávez señalaba los problemas crónicos que los gobiernos democráticos habían generado, entre 1958 y 1999, fecha de su ascenso como presidente de la República (hasta su muerte en 2013): ineficacia, nepotismo, inseguridad, pobreza, rentismo, la gestión económica neoliberal, el descontento de los sectores medios y bajos de las Fuerzas Armadas por la corrupción y la subordinación a un liderazgo político incapaz y corrupto, el sometimiento al imperio norteamericano, etc., y de todo ello señala como culpables a la burguesía u oligarquía venezolana. Este discurso logra aglutinar a una mayoría y gana las elecciones presidenciales de 1998, apoyado por el Movimiento Quinta República que había fundado en 1997, desde entonces se desarrolla en el país un proceso que ya lleva más de dieciocho años, puesto que es sucedido en el poder por su elegido, Nicolás Maduro, quien gana las elecciones presidenciales de 2013 frente al candidato de la oposición Enrique Capriles, con cuestionados resultados electorales, permanece en este momento en la presidencia del gobierno más

corrupto, incapaz, despótico y apátrida que ha tenido Venezuela en toda su historia, con más del 90% de rechazo según las encuestas.

Pronto se organiza un partido (Partido Socialista Unido de Venezuela, 2007) que aglutina a sus seguidores, a los militares que lo acompañaron en su intento fallido de golpe de Estado, algunos sectores de la llamada izquierda y hasta de los sectores medios; ese partido, desde un primer momento se confunde con el gobierno y con el Estado, en esta confusión el gobierno fue extendiéndose hipertróficamente hacia todos los ámbitos de la vida nacional. Antes que nada hacia el control de la fuente fundamental de divisas para la economía nacional, la industria petrolera, PDVESA y el Banco Central de Venezuela. En el año 1999 se convoca a una constituyente nacional de la cual sale la actual Constitución actual. Gobernaciones, Alcaldías, Ministerios, poderes del Estado (ejecutivo, legislativo, judicial, electoral, moral) alto y mediano mando militar, industrias, haciendas, educación, cancillería, acuerdos comerciales con gobiernos “amigos”, medios de comunicación, asociaciones de vecinos, ahora llamadas juntas comunales. Todos los cargos e instancias del poder son ocupados por chavistas.

Este dominio de la política interna y externa, les dio un poder que se extendió hacia actividades ilícitas como el tráfico de drogas, la venta de documentos, la corrupción, los regalos, las ventas a precios preferenciales con la intención de ganar apoyo internacional para el bolivarianismo que dicen representar, los acuerdos comerciales sin licitación y sin control, los pactos con la delincuencia organizada en colectivos, armados y motorizados por el Estado como fuerza paramilitar y parapolicial y la conversión de la guardia nacional y de la policía nacional, ahora bolivarianas, en organismos de defensa armada de la “revolución”, guardia pretoriana que controla, amedrenta, roba, tortura y asesina a la población junto a los grupos antes señalados.

En estos dieciocho años de gobierno chavista, Chávez y Maduro han logrado empeorar hasta niveles escalofriantes todos los problemas que prometieron resolver, en nombre del pueblo: someter todos los poderes al ejecutivo, apoderarse de la res publica y tratarla como cosa nostra, corromper a los empleados públicos, empobrecer, envilecer repartir la miseria a casi toda la población excepto a la cúpula militar-cívico que domina al país. Han dilapidado los ingresos de la nación, producto casi en un cien por ciento de la renta petrolera, un billón de dólares según los expertos, convertirla en un estado fallido, prófugo, delincuente. Difícilmente se puedan encontrar comparaciones en la historia de Occidente donde se haya destruido tanto, con tantos ingresos. Un resultado catastrófico para la democracia, para la Ilustración, para el socialismo, si era necesario otro. Como el capítulo más reciente de la historia del cinismo en Occidente, su inversión, el desmontaje de sus cualidades plebeyas y su conversión en pura voluntad de poder, el uso de la "verdad" para mentir; que logró en un primer momento engañar a una mayoría de los electores, a buena parte de las organizaciones socialistas occidentales, fundar organismos regionales comprando el apoyo de sus miembros con petróleo barato o regalado, aliarse con otras tiranías del globo y que haría palidecer a los peores emperadores romanos y a los líderes de los totalitarismos occidentales de izquierda y de derecha (nazismo, fascismo, estalinismo, etc.), el chavismo ha pasado sin duda a la historia.



## **Bibliografía**

Michel Foucault (2009). *Le courage de la vérité, Séminaire au Collège de France 1984*, Seuil, Paris.

Peter Sloterdijk (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983. Tr.

Esp. *Crítica de la razón Cínica*, Siruela, Madrid, 2003.