

**(U)topía del hambre, voracidad del *Lógos*.  
El hambre en Diógenes «el Perro»<sup>1</sup>**

Marcela Rivera Hutinel<sup>2</sup>  
(marcela.rivera@umce.cl)

Recibido: 18/11/2019

Aceptado: 26/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3595841

**Resumen:**

El hambre como *problema capital* de la experiencia cínica: a partir de esta clave de lectura desarrollada por Pablo Oyarzun en *El Dedo de Diógenes*, el presente ensayo se propone evidenciar los alcances de este pensamiento del hambre en las anécdotas del cínico de Sinope. Contraviniendo la imagen del filósofo forjada por el platonismo, que lo describe como un “ser ascensional”, uno cuya mirada orientada hacia la *Idea* se sostiene en la escisión entre cuerpo y pensamiento, Diógenes el Perro introduce otro modo de pensar la praxis filosófica, una que hace del cuerpo afamado no su obtáculo ni su envés, sino la condición misma del pensamiento. El cinismo impugnará la voracidad del *lógos* metafísico que busca saciar, utópicamente, el deseo de saber que constituye su propio principio, haciendo visible que el vientre –“Caribdis de la vida”, como lo llama Diógenes- alberga el torbellino de una existencia que tiene al hambre como su irreductible *topos*. El perro sinopense, “espía de la insaciabilidad del deseo”, demuestra que lo que llamamos pensamiento no está jamás escindido de esta ineludible verdad corporal.

**Palabras clave:** Cinismo Antiguo - *Logós* Metafísico - Deseo de Saber – Anécdota – Hambre – Cuerpo - Utopía/Pantopía

---

<sup>1</sup> Este ensayo fue presentado como trabajo final del seminario *Pensar el hambre*, curso a cargo de Aicha Messina y Juan Manuel Garrido, ofrecido el primer semestre de 2008 por el Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Dedico esta publicación tardía a Aicha Messina, por las preguntas que me regaló en aquel entonces y no dejaron de acompañarme.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte. Académica Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

“Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad igual realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes.”

Antonio Machado. *Juan de Mairena* (1972: 50)

“[El otro]...aquel que me señala lo definitivamente innegable de mi hambre.”

Pablo Oyarzún. *El Dedo de Diógenes* (1996: 399)

“Y cuenta Dionisio el estoico que [Diógenes], capturado durante [la batalla de] Queronea, fue conducido ante Filipo; y cuando éste le preguntó quién era, respondió: «*Un espía de tu deseo insaciable*». Admirado por lo cual, fue dejado en libertad.”

Diógenes Laercio. *Vidas y sentencias de los filósofos*. VI, 43.<sup>3</sup>

Desde la perspectiva de una *Historia mayúscula de la Filosofía* (historia teleológica y totalizante que se auto-erige como *La Historia* de la consumación del movimiento de la verdad), las mínimas historias que Diógenes Laercio ofrece del cinismo antiguo en el libro VI de las *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* -“nada más que una dieta de anécdotas, un surtido deleitable de pequeños tentempiés” (Oyarzun 1996: 400)- suelen considerarse meros elementos insustanciales en el trayecto que conduce al *deseo de saber* hasta su plena satisfacción (ese deseo que Aristóteles, enfatizando la irreductible naturaleza deseante de lo viviente en la que se inscribe el saber mismo, llamó por su nombre más físico: *órexis; hambre de saber*)<sup>4</sup> Como indicio de la desestimación de la fuerza filosófica del cinismo, cabe repasar los comentarios que aporta Hegel sobre esta «escuela» en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: “[p]oco es lo que hay que decir acerca de los

<sup>3</sup> Citamos la traducción de María Isabel Flisfisch incluida en *El Dedo de Diógenes* (pp.173-202). Para una traducción cabal del Libro VI de Diógenes Laercio, cf. Carlos García Gual (1987).

<sup>4</sup> Cf. la conocida sentencia del libro I de la *Metafísica* (1, 980a 21): “Todos los hombres desean por naturaleza saber”. Sobre la traducción de *órexis* por hambre, Oyarzun señala en *El Dedo de Diógenes*: “Como rectificando a Platón, Aristóteles piensa que el hambre –y esto significa, en general, la naturaleza deseante como instancia por antonomasia de la naturaleza de lo viviente- no está localizada en el estrato inferior del alma, sino que se manifiesta a través de toda la actividad de ésta. Por eso, la inscripción del saber en el seno de lo viviente es simétrica respecto de la radicación del saber en la vida previamente a todo proponerse expreso del saber y, por lo tanto, como deseo, y aun más, en éste, enfatizando con la designación del hambre la elementalidad del deseo mismo” (1996: 398). Cf., asimismo, en relación a la utilización de Platón de la noción de *órexis*, el siguiente pasaje de Jacques Derrida en *El oído de Heidegger*: “En el lenguaje corriente, la *órexis* es incluso un deseo de alimento [...] La *órexis* tiende, está tensa. *Orégesthai* es tender, tender hacia, a-tender, estar tenso [...] Pensemos en lo que Fedón dice de la *órexis* del alma cuando la *psykhé*, rompiendo con los sentidos y, en primer lugar, con el oído, la vista, luego el dolor y el placer, dispuesta a enviar a paseo el cuerpo (*khaírein to soma*), el comercio y el intercambio, etc., tiende hacia el deseo del ente, el deseo de lo que es (*orégetai tou ontos*) (Fedón, 65c). Esta *órexis* define para Platón a aquel que es «verdaderamente filósofo» (*aléthos philósophos*)” (Derrida 1998: 379).

cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía”; “Lo único que de Diógenes podemos referir son anécdotas”; “[A los cínicos de una época posterior] no hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía” (Hegel 2005: 128, 133, 135). El *lógos* hegeliano (*lógos* absoluto) estima en estas *Lecciones* que aquello que el cinismo despliega como ejercicio de la filosofía –únicamente el material disgregado de unas cuantas anécdotas- constituye a lo sumo un insulso «bocado» en el devenir dialéctico de la verdad, un momento insignificante en el despliegue interno de la razón.

*Dieta de anécdotas, voracidad del lógos.* En este breve esbozo del lugar marginal asignado al cinismo por la Historia de la Filosofía, podría presumirse que el nexo entre hambre y *lógos* ha sido dispuesto como mero artilugio metafórico, una simple maniobra retórica tendiente a extraer un rendimiento irónico del paso entre un *hambre literal* y un *hambre figurada*. Como si, por medio de la imagen del vientre insatisfecho, valiéndonos del vínculo analógico que hace del estómago voraz la cifra del deseo de totalidad que subyace a cierta *Idea* de la historia de la metafísica, comenzásemos a poner en entredicho los supuestos de la memoria filosófica que sanciona el estatuto insustancial y accesorio del cinismo respecto de la llamada historia *interna* de la verdad. No obstante, al examinar atentamente el frugal anecdotario de Diógenes el Perro, advertimos que en él la *voracidad del lógos* no comparece al modo de una simple metáfora. Lo que se escenifica en buena parte de las anécdotas del cínico de Sinope, fundamentalmente en aquellas en que lo vemos confrontarse con Platón, es más bien una elemental avidez que condiciona el ejercicio mismo del *lógos* metafísico; elemental, en primer término, porque tal avidez pulsa en el *lógos* como principio y tendencia inexorable, pero asimismo y sobre todo porque dicha pulsión devoradora sería, primariamente, ella misma fruto del hambre como condición del pensamiento. Escribe Oyarzun leyendo el anecdotario diogeniano: “[n]o otra cosa que el hambre sería el origen del *lógos* [...] El *lógos* descomedido (filosófico, metafísico) es la creatura esencial del hambre” (1996: 399). El cinismo de Diógenes instaría a pensar, entonces, que es el hambre misma lo que yace en el principio del *lógos*; el hambre sería el fundamento abisal que moviliza el deseo de saber del *zoon lógon ékhon*.

Si bien es tarea pendiente descifrar en qué sentido esta desmesura *logofágica* no tiene otro arraigo que el hambre misma, podemos ya vislumbrar que lo que el cinismo tornaría de este modo pensable -el hambre enraizada en el seno mismo de la *praxis* filosófica- quebranta de suyo una larga tradición (la del discurso filosófico occidental) que quiso hacer del hambre el más profundo reverso de la filosofía. Piénsese en la imagen del filósofo fijada por el platonismo, que hace de éste

un “ser de las ascensiones”, uno que está consustancialmente -como lo indica Deleuze en “De las tres imágenes de filósofos”- orientado hacia lo alto: “[l]a imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva” (1989: 139). De ahí que la filosofía, concebida a partir de esta *orientación por lo alto*, sólo pueda cumplirse en la separación [*dyálisis*] de cuerpo y alma. Leemos en el *Fedón*: “¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?” (Platón 1988: 4; 64e). Vivir sin cuerpo, liberar al alma de su yugo por toda la eternidad: este sería el máximo deseo de la búsqueda filosófica inaugurada por el platonismo. Es esta denegación de la historia del hambre que acompaña la historia del pensamiento la que será emplazada en un hermoso ensayo de Lévinas, titulado “*Sécularisation et faim*”. En el primer apartado de *Secularización y hambre*, titulado «El cielo estrellado», Lévinas recuerda el vínculo que existe entre la *trascendencia como idolatría* (aquella que tornó sagrado el reino intocable e inmutable de las estrellas en el cielo, que hizo de la trascendencia el intervalo que se extiende entre los astros y la tierra) y el régimen ontológico de la *Teoría*. La ontología, si bien ha secularizado dicha trascendencia idólatra, no habría sido capaz de revertir la obliteración del cuerpo que supone la torsión de la mirada hacia lo alto:

“El saber de occidente, ¿no es la secularización de una idolatría? En la extraordinaria ruptura de la trascendencia que es la idolatría, el reposo de la tierra bajo la bóveda del cielo, ¿no viene a prefigurar el reino de lo Mismo? [...] Nacimiento del pensamiento al precio de una limitación que condensa en un punto el volumen del cuerpo humano. Él no proyecta más sombra sobre la tierra que, hasta entonces, pisaba, y todo pasa como si los ojos asombrados, trascendiendo la altura, no tuviesen más en él sus cavidades” (Lévinas 1976: s/n; la traducción es nuestra)<sup>5</sup>

Si el hambre es, en el filósofo, el *pathos* que atenta por antonomasia contra esta disposición ascensional, en tanto que fija a *psykhé* al cuerpo afamado, aquel que se entrega a la *ascesis* filosófica debe, ante todo, suprimir su propia condición de hambriento. A contrapelo de esta *dialéctica del hambre* que define el itinerario mayor de la filosofía (dialéctica que desea suprimir, remontar, *devorar* al hambre misma), Diógenes el Perro traza en sus anécdotas otra imagen de la

---

<sup>5</sup> Lévinas procura pensar en este texto una *secularización por el hambre* que, por una parte, patentice la historia del hambre en la que se ha formado la *mirada* misma (esto es, que reconozca en la “gran franquía de la materia” la condición de posibilidad del conocimiento) y que, por otra parte, introduzca otra trascendencia, una trascendencia que precede toda ontología y que es irreductible al reino de lo Mismo: la trascendencia del Otro.

praxis filosófica, una que *-no esperando salvación ni en el cielo ni en la Idea*<sup>6</sup>, lanza sus dardos contra esta dialéctica altisonante, haciendo visible que el hambre no es el envés de la filosofía, sino más bien su irreductible *topos*, su ineludible verdad corporal (y ciertamente, para los cínicos, el hambre no constituye un problema cualquiera, ella –como subraya Oyarzun- sería “el problema capital, el límite absoluto del pensamiento y la experiencia cínica” (1996: 394). En este pensamiento del hambre que emplaza con fuerza el cinismo se atisbará *otra* manera de abrirse a su *topos*, a su *tener lugar*. Otra es, pues, la imagen del filósofo que forja este cínico que se masturba en la plaza pública, lamentando ante la mirada estupefacta y los pasos perplejos de quienes transitan que no se pueda hacer lo mismo con el hambre: “Masturbándose una vez en el ágora, dijo: «Ojalá que también se pasara el hambre frotándose el vientre»; “Masturbándose en público repetidamente, exclamaba: «Ojalá también se pudiera aplacar el hambre frotándose el vientre»” (*Vidas*, VI, 46, 69). En lo que sigue, intentaremos sopesar esta decisiva provocación del materialismo cínico lanzada en contra de una filosofía henchida de sí, auto-asegurada en su absoluta convicción de que ella ha suprimido la insistencia del hambre; a través de la estrategia de reversión diogeniana, la filosofía –tal y como ella ha sido delineada en su gran formato epistémico y metafísico- se develará, luego, como utópica promesa de hartazgo.

Con vistas a desentrañar el nexo esencial que el *lógos* sostiene con el hambre, examinaremos algunas de las anécdotas donde Diógenes asesta sus golpes al platonismo. Al repasar estas historias en las que el cínico se confronta con vehemencia a Platón, no es fortuito que el motivo de la comida posea una importancia decisiva. En estos cuentos, Diógenes parece tramar una emboscada al descomedimiento del *lógos* platónico, usando como carnada algunos elementos nutricios -aceitunas, higos secos-, alimentos por antonomasia frugales, pero que resultan difíciles de digerir allí donde prima la desmesura (siempre es factible que el cuesco provoque un contratiempo al tragón desaforado). Escribe Oyarzun: “[c]ircula por estas anécdotas lo comestible como elemento indigesto, que no puede ser asimilado y que tampoco puede expulsarse: se entrapa al discurso, atragantándolo en la garganta. En platónicas toses e hipos acaban estos chismes” (1996: 283). Leamos, entonces, estos «chismes» sobre higos y aceitunas, no sin antes deslizar una sospecha sobre el modo en que el embate diogeniano se instala en la filosofía. Bien podría estimarse que Diógenes -cada vez que tiende su celada a la voracidad del *lógos*- procede en la Historia de la

---

<sup>6</sup> Utilizamos la expresión de Deleuze en *Lógica del sentido* (1989: 141). Sobre la imagen del filósofo configurada a partir del cinismo, ver asimismo: “El filósofo [cínico] ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes”. (1989: 144).

Filosofía como esos pequeños frutos de carozo duro e intragable. En efecto, estaríamos tentados de pensar que la «razón cínica» (*kynische*, no *zynische*<sup>7</sup>), ofreciendo a la anécdota como *lugar* del pensamiento, haciendo de la broma, la inventiva, la risa franca y la obscenidad su *pathos*, manteniéndose en el borde (de la polis, de la filosofía), actúa *atorando* en la garganta a la razón misma, exponiendo al *lógos* a una exterioridad irreductible, a la singularidad y la facticidad que él mismo no puede nunca suprimir sin resto. Así, podría decirse que la razón cínica se afirma ella misma en su carácter indevorable e indigesto frente a la avidez del *lógos*. El cinismo, por consiguiente, no se dejaría medir sin más por la balanza de la razón totalizante, dado que él mismo resiste a ella, acuñando un «saber de la insignificancia» (saber de aquello que impide al *lógos* constituirse como interioridad e identidad autoasegurada) que la dialéctica no podría incorporar jamás en sentido estricto.<sup>8</sup> Volvamos pues, teniendo presente esta prevención, a esas anécdotas que nos interesaba descifrar, a esas mínimas historias donde se atascaría el poder reductor y asimilante del *lógos*:

“Observando una vez a Platón, en un festín esplendido, que tomaba unas aceitunas, dijo: «¿Por qué tú, el sabio que ha navegado a Sicilia por causa (*khárin*) de parecidas mesas, ahora que la tienes delante no la disfrutas (*ouk apolaúeis*)?» Y replicó éste: «Pero por los dioses, Diógenes, si también allá solía vivir de aceitunas (*pròs eláas*) y cosas semejantes». Y aquél: «¿Y por qué entonces era preciso navegar a Siracusa? ¿Acaso entonces el Atica no producía aceitunas?»” (*Vidas*, VI, 25)

“También otra vez que comía higos secos, aquél se le plantó adelante, y le dijo: «Puedes participar (*exestí soi metaskheîn*)». Y una vez que éste cogió y comió, profirió [Diógenes]: «¡Participar, dije, no devorarlos (*ou kataphageîn*)!»” (*Vidas*, VI, 25)

En ambas historias, la maniobra cínica nos ubica tras los pasos de una desmesura en Platón. Leyendo la primera, sin embargo, que tiene como marco la opulencia del banquete, pero que presenta en primera instancia a un Platón displicente a los manjares, podríamos presuponer lo contrario. La anécdota se inicia contrastando la avidez de poder y riqueza que simboliza el festín a la frugalidad de las olivas que elige por vianda el filósofo. Sin embargo, precisamente es esa tensa relación la que da pie al juego irónico de Diógenes, quien por medio de su ataque traerá a la luz la solidaridad básica que existe entre *poder* y *discurso*, la raíz común de *lógos* y soberanía.<sup>9</sup> Las

<sup>7</sup> Recordamos aquí la distinción que en lengua alemana se establece entre el cinismo antiguo (*Kynismus*) y el fenómeno cínico moderno (*Zynismus*). Cf. sobre este tema, Sloterdijk (2004).

<sup>8</sup> Sobre este *saber de la insignificancia*, Cf. *El Dedo de Diógenes* (1996: 299, 387).

<sup>9</sup> Sobre el nexo entre conocimiento y poder, Cf. Aristóteles, *De Anima*, Libro III, Capítulo IV, 429a: “...puesto que entiende todas las cosas, [el intelecto] necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras- *para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer...*”. El énfasis es nuestro.

diversas formas de poder y las distintas pretensiones discursivas (teóricas, científicas, filosóficas), el poder del discurso y el discurso del poder, comparecen conjuntamente ante la crítica diogeniana, en tanto que tramados ambos por el rasgo común de la *avidez posesiva*. El *dedo de Diógenes*, ese dedo medio que –como enfatiza Oyarzún– “no impera”, desnudaría y expondría por ende el *secreto* del poder, lo que encubre todo *imperar*: su querer incontinente.<sup>10</sup> Ante el gesto en apariencia comedido del filósofo de la Academia, el cínico encuentra la ocasión propicia para hacer presente la *pulsión de dominio* que ha animado el viaje de Platón a Siracusa (evidenciando, por añadidura, a la metafísica misma como *ciencia de la dominación*). Diógenes, haciendo uso del pasaje entre lo literal y lo figurado –que amarra hambre de comida y ambición de poder– le enrostra su viaje hasta Sicilia “por causas de parecidas mesas”, es decir, en sordina irónica, «por hambre de poder y de riquezas junto al tirano Dionisio»; «tú, que desprecias el festín que te provee Atenas, prefieres Siracusa, anhelas ese manjar absoluto que es el poder». La astucia de Platón estriba en desoír la ironía, en remitirse –para responder– a la *letra* del comentario: “[p]ero por los dioses, Diógenes, si también allá solía vivir de aceitunas”, haciendo caso omiso de la ambición que su interlocutor le supone. La réplica del cínico, acusando recibo de esta argucia de su contrincante que insiste en remitir el hambre a la *literalidad*, retrocede a este mismo plano, y sitúa en el viaje el síntoma de la avidez platónica de poder: “¿Y por qué entonces era preciso navegar a Siracusa? ¿Acaso entonces el Atica no producía aceitunas?”. «¿Y por que, para qué viajas, entonces? ¿Por qué te has tomado el trabajo de *navegar*?»...El «*para qué*», articulado de tal manera que no da lugar a escapatoria, torna nuevamente ostensible el hambre de poder que ha guiado a Platón en su empresa siciliana. Apunta Oyarzun comentando esta anécdota:

“El «para qué» [del viaje] es el síntoma de una demasía y un exceso, que no requeriría de mayores pruebas si de lo que se trata es de mostrar la relación de Platón con el poder. Esa relación es la desmesura misma. Pura avidez [...] el viaje es la desmesura,

---

<sup>10</sup> Cf. la célebre anécdota del enhestado dedo medio del cínico: “Como en cierta ocasión querían unos extranjeros ver a Demóstenes, les dijo, extendiendo el dedo medio: « ¡Este es el conductor del pueblo de los atenienses!»”(Vidas, VI, 34). Analizando esta anécdota, preguntándose qué opera y cómo opera el dedo medio extendido de Diógenes, Oyarzun escribe: “El dedo de en medio [...] *se indica a sí mismo*: a saber, como símbolo obsceno, como indicio del falo [...] Pero el falo es el *índice del poder*, puesto que es su lugar privilegiado. La intervención de Diógenes dice: no busquéis en Demóstenes al amo del poder político; si lo que deseáis es hallar y ver al verdadero poder, al cual incluso ese dominador se somete, sabed (ved) que es el falo. Y, sin embargo, [...] el falo mismo no es el verdadero poder, sino a su vez, sólo su indicio: el propio falo está sujeto al *deseo* inmoderado [...] El dedo de Diógenes *no impera*, habida cuenta de que el imperar esconde, en el ápice de su potencia, el querer incontinente, la avidez que lo condiciona...” (1996: 332-333)

el exceso, el ser-fuera-de-borde; lo intragable, porque es la voracidad misma.” (1996: 281)

El viaje de Platón despunta, tras esta última arremetida, como un *viaje de conquista*, atravesado por el *pathos* imperial de un deseo encadenado a la promesa de su hartazgo. El que se embarca, según se trasluce en la pregunta de Diógenes, lo haría movido por el deseo de *suprimir* su propio deseo, de *acallar* su propia índole deseante; negando su *aquí*, el viajante debe forzosamente buscar la promesa de su hartura *en otro sitio*. Cuenta Diógenes Laercio que el cínico, contraviniendo ese deseo utópico, “se valía de todo lugar para toda cosa, ya el comer, ya el dormir, ya el dialogar” (*Vidas*, VI, 22) Todos los atributos del cínico, el doble manto (que proporciona un lecho portátil), el morral (portador de unos pocos alimentos que previenen la urgencia del hambre), el bastón (como instrumento auxiliar de la errancia) y el tonel (especie de símbolo de la simplicidad del cobijo y del habitar, del estar *hoy aquí, mañana allá*) hablarían inequívocamente del *lugar*, de un *hallar lugar en cualquier parte*. De modo que, a diferencia de la *errancia* cínica -que se afirma a sí misma como *pan-tópica*, puesto que *halla lugar* por doquier, en cualquier sitio, en lo cada vez *dado* de su circunstancia (forma propiamente cínica de pensar el privilegio del *lugar*), el viaje del *lógos* se define por un movimiento excedentario, *u-tópico*, transgresivo respecto de su propia y constitutiva relación con el *lugar* que habita.<sup>11</sup> En el viaje concebido imperial y metafísicamente estamos ante un deseo que se quiere a sí mismo *sin localidad* (es decir, sin fisura, sin interrupción de lo extraño), y que en razón de ello proyecta necesariamente la supresión del otro, aquel cuya alteridad patentiza lo ineludible de la propia y singular locación. El perro sinopense, aquel espía de la insaciabilidad [*aplestía*] del deseo, ha dado señas de que el *lógos* por definición está de viaje, que su empresa de saber es forzosamente una empresa de sojuzgamiento, de *reducción del otro*. De

---

<sup>11</sup> Sobre este privilegio del lugar, cf. el hermoso fragmento atribuido al cínico Crates, y que transcribe Diógenes Laercio en *Vidas*, VI, 98: “No es mi patria una sola torre, ni un tejado, mas *toda la tierra* me sirve de ciudadela y de morada, dispuesta a cobijarme”. Aparentemente habría sido Diógenes el Perro el primero en servirse de la expresión «cosmopolita»: “Preguntado de dónde era, respondió: «Ciudadano del mundo» (*Kosmopolítes*)” (*Vidas*, VI, 63). Si bien la sentencia requeriría un análisis atento al contexto de disolución de la *polis* en la que se inscribe el cinismo antiguo, rescataremos de ella lo siguiente: el *kósmos* es, para Diógenes, aquello que *es lugar en todo lugar*. Escribe Oyarzun, comentando el fragmento antes citado de Crates: “El *kósmos* o la tierra toda como el lugar, como todo el lugar, mas nunca un único lugar, sino la *dehiscencia múltiple de los lugares*: a eso llamamos antes la «pantopía» cínica, otra cosa, radicalmente otra cosa que una utopía, pero llevadera de una fuerza que no se podría llamar sino revolucionaria, como revolucionaria es esa primera y automática secuela de la «pantopía», la disipación de las relaciones de propiedad, de la propiedad misma” (1996: 263)



la comida al viaje, entonces, se ha hecho manifiesta la desmesura de este *lógos* enlazado al deseo de poder (¿se habrá atorado Platón comiendo esa aceituna?)

Repasemos ahora la segunda anécdota. Como la anterior, ésta también saca provecho del pasaje que separa sentidos literales de figurados. Diógenes, que está comiendo higos, invita a Platón, que se topa con él, a «participar» de la merienda. «Participar» (*metaskheîn*), como sabemos, es la metáfora fundamental con la que el filósofo de la Academia designa el vínculo del mundo sensible con el inteligible. Todo indica que el cínico está llamando a duelo a la mismísima concepción ontológica de Platón. Éste se ve obligado a decidir qué sentido acoge: el que la circunstancia confiere al término o el que él le otorga en sus discursos. Elige, entre ambos, el segundo; toma y come los higos, abriendo paso a la embestida diogeniana: “¡Participar, dije, no devorarlos!” (Y esta vez, ¿qué habrá hecho Platón con ese díscolo higo atascado en el pescuezo?; de nuevo, la estrategia diogeniana procura impedir la desmesura del *lógos* por la vía del atragantamiento). Haciendo uso del término griego *kataphageîn* (devorar, engullir), que caricaturiza el comer y lo animaliza, Diógenes confronta a Platón a su propia pretensión de *dominar* el umbral que separa nombres propios y traslaticios, dando a pensar, incluso, si no es acaso la misma voracidad del *lógos* la que instituye la diferencia de lo literal y lo metafórico; de ser así, la partición de los sentidos (propio/figurado) pendería ella misma de la *avidez logofágica*. Invitando a *participar* a Platón, haciendo que éste *tome* el “término” por *comer*, que pretenda *fijarlo* así a su carácter de eufemismo, Diógenes enseña que el *lógos* platónico actúa *como si* las palabras estuviesen bajo su mando, *como si* fuesen de su propiedad, pero que, atrapado por esta presunción (que quiere hacer de las palabras meros instrumentos lingüísticos de la aprehensión de lo universal), el filósofo -seducido por el poder generalizador del lenguaje- acostumbra a no llamar a las cosas por *su* nombre: el *lógos* descomedido, infinitizado, se acusa entonces como *circunloquio*, *perífrasis*, *rodeo*. La desmesura del *lógos* se exhibe, por ende, asociada a un cierto *trato* metafísico del lenguaje, a una cierta relación *especulativa* con la palabra, que consiste justamente en explotar (en el sentido de extraer una plusvalía) el desajuste entre el nombre y la cosa, queriendo dominar este hiato y dominar por su medio *lo que es*.

Ahora bien, la eficacia del gesto diogeniano consiste en mostrar que la *potencia de generalización* alojada en la palabra (potencia *devoradora* de las cosas singulares en la idealidad

del concepto) tiende a volverse incontrolable, de modo que el *lógos* resulta extraviado en la marea de lo general, atiborrado de su propio discurso, al punto de sustituir definitivamente las cosas por los nombres. De cierta forma, las significaciones de las que está hecho el lenguaje idealista *incorporan* lo que nombran, actúan *como si se comiesen lo que dicen*. Diógenes trata de resistir a toda costa la reducción que opera este *lógos* sobre la indefectible singularidad de lo que es; contra el régimen posesivo del *lógos*, el cínico propone otra relación con las palabras, actuando *como si* los nombres fueran *de* las cosas mismas y no de aquel que los profiere. Escribe Oyarzun: “[l]a postura de Diógenes parece *grosso modo* implicar una suerte de rescate ontológico: un rescate del ser de las cosas *fuera* de su reducción al tejido lingüístico, y asimismo un rescate de la ontología, como relación esencial del *lógos* con aquello que le es exterior y que desde esta exterioridad lo constituye” (1996: 287). El intento de controlar el umbral que separa sentidos propios y figurados, de establecer la *propiedad* del nombre, se revela entonces como expediente de dominación, como mera embestida de una voluntad epistémica instalada bajo el alero del poder. Lo que ocurre comúnmente bajo el nombre de filosofía, parece advertir el cínico, es que en ella el lenguaje se articula como *señorío* sobre las cosas y como *supresión del otro*, como obliteración ineluctable de la unicidad de lo singular. Considérense las siguientes dos anécdotas donde Diógenes vuelve a disparar sus dardos anti-platónicos; en ellas se hace otra vez manifiesto que el *quid* de esta confrontación es la desmesura de un *lógos* librado a su potencia de generalidad:

“Una vez Diógenes le pidió [a Platón] vino, y luego también unos higos. Este le envió un cántaro lleno; y aquel le dijo: «Si te preguntaran cuánto son dos y dos, ¿responderías que veinte? Del mismo modo ni das lo que te piden ni respondes a lo que te preguntan». Se burlaba así de él como de un verboso sin límite (*aperantológon*)” (*Vidas*, VI, 26)

“Dialogaba Diógenes sobre las ideas y nombraba la mesidad y la taceidad, [y Diógenes] digo: «Yo, Platón, veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la taceidad». Y éste dijo: «Con razón, porque tienes ojos con que se ven la mesa y el tazón, pero no tienes inteligencia (*noús*), con la que se ve la mesidad y la taceidad.” (*Vidas*, VI, 53)

Diógenes *resiste* a este modo de ser del *lógos*, que es el de la *ilimitación* (de lo *ápeiron*); sale al encuentro de este *lógos* vanilocuente, facundo, que presume haber forjado redes imbatibles con las que apresar -bajo la óptica de su inteligibilidad- cada una de las cosas singulares. Se traza así en el cinismo una crítica al «pensamiento por *ideas*» que se afana con conceptos pretendidamente des-localizados, de-situados. “[e]l cinismo –afirma Oyarzun- implicaría una crítica a la ilusión trascendental del concepto como tal, en cuanto éste, para constituirse, supone su u-topización”

(1996: 171).<sup>12</sup> Lo que el cínico mantiene en su mira es el poder *ocultante* (alojado en la impasible potencia de generalidad de la palabra) de un discurso que opera dando la espalda a las cosas, que no da cabida a las singularidades en su elemento aleatorio, a la insustituible unicidad de cada singular.

A propósito de esta verbosidad ilimitada -que tiene como correlato a un *lógos* henchido, ahíto de sí mismo y de su propio discurso- podría añadirse una anécdota más, que tiene como protagonista a Anaxímenes, a su cuerpo abultado y a su igualmente engrosada disertación: “Acercándose a Anaxímenes el orador, que era gordo, le dijo: «Danos de tu vientre también a nosotros los pobres; así te sentirás aliviado y a nosotros nos serás útil»” (*Vidas*, VI, 57). En lo más inmediato, el sarcasmo instaura una tensión entre la verbosidad de la charla (la palabra como hálito, *flatus vocis*, mero viento que hincha el cuerpo del orgullo en que se solaza el orador) y la consistencia *material* del alimento requerido: «no nos des más de tu boca, Anaxímenes, no nos des más palabras; mejor danos de tu vientre, provéenos la carne que necesitamos». Se interrumpe aquí el discurso en favor de la *patencia del cuerpo*, haciendo manifiesto, a su vez, que la obliteración del cuerpo –del cuerpo como *otro*, del *otro* como cuerpo- sería el rasgo decisivo de este *lógos* (“*Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*”, leemos en una fórmula certera de Jean-Luc Nancy).<sup>13</sup> Se vislumbra, no obstante, que el ataque no va tan sólo dirigido a *este* orador particularmente rollizo, sino que cabe hacerlo extensivo a todo usufructuario del *lógos*, a todo aquel que –arrogándose el derecho a tal tenencia- anda *inflado* esencialmente. Quien detenta el *lógos* y se *toma* (discurso dominante, prepotente) la prerrogativa de cubrir con palabras la opacidad del cuerpo (“convulsión de la significación [que] –apunta Jean-Luc Nancy- “le quita todo el cuerpo al cuerpo”<sup>14</sup>), se delata ante el cínico como “un renegado de su condición de hambriento, pero por eso mismo tanto más ávido” (1996: 397). El hambre denegada no puede sino volverse -aguza Diógenes- un hambre *infinita*, dado que dicha obliteración

---

<sup>12</sup> Sobre la fuerza de descontextualización del lenguaje, cf. el siguiente pasaje de *Retórica especulativa* de Pascal Quignard: “Tal es la violencia propia del *lógos*: la violencia descontextualizadora del lenguaje [...] El lenguaje nunca puede decir directamente. Sin que pueda conocer un instante de tregua, se transporta, surge, brota, pasa. Transmitimos palabras en las cuales el rostro es imposible; la revelación no se aloja en el lenguaje, que la manifiesta al transportarse, al desplazarse, al desaparecer bajo los vestigios, huyendo sin cesar entre las piedras despegadas de su ruina, descontextualizando cualquier unidad” (2006: 16).

<sup>13</sup> La frase se encuentra en el acápite “Alter” de *Corpus*: “Los cuerpos son primeramente y siempre otros –al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos. Yo siempre ignoraré mi cuerpo, me ignoraré siempre como cuerpo justo *ahí mismo* donde «corpus ego» es una certidumbre sin reservas. A los otros, por el contrario, los conoceré siempre en tanto que cuerpos. *Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*” (2003: 26-27).

<sup>14</sup> Cf., también en *Corpus*, el acápite “El cuerpo significante” (2003: 54). Leemos a continuación de la frase citada: “El cuerpo significante –todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos y semiológicos- sólo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo *de un espíritu*, que lo desincorpora” (2003: 55).

obliga a *dejarse los dientes* en ese *hueso duro de roer* que constituye la alteridad *irreductible* el otro: “lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste”, recuerda Machado. El *lógos* se torna voraz - escribe Oyarzun- en tanto que intenta devorar su propio deseo:

“Vemos bosquejarse aquí, en este punto in(d)icial, la trama y el sistema total del poder como *poder de dominación* y la del saber como *saber de reducción*. Cabe suponer que esta trama y sistema obedece a una dialéctica del deseo como *avidez* [...], que no es, en el fondo, otra cosa que dialéctica del deseo, del hambre misma; dialéctica, debido a que ésta, potenciándose en su (re)negación, se dispara como deseo de reducir el propio deseo voraz, como deseo de devorar al deseo mismo.” (1996: 399)

Como si *clavase* sus caninos en este *lógos* henchido que se solaza en sí mismo, ahíto por la plétora de palabras en la boca, el Perro sinopense se propone *desinflar* el «cuerpo espectacular» del tenedor del discurso, disolver su vanilocuencia, apostando en la escena el hambre solapada tras su verba. El hambre emplazada por el cínico se despliega, entonces, como *saber de la insignificancia*, insignificancia que no designa una ausencia de significación, sino el límite absoluto desde el cual toda significación se constituye como tal. Lo que el cinismo busca liberar, con insistencia obstinada, es la in-significancia del hambre como in-significante condición del *lógos* mismo. En una de las anécdotas más célebres del combate proverbial entre Diógenes y Platón, el cínico desafía una vez más la arrogancia de este discurso *lógico-soberano* que se ufana de conceptualizarlo todo; hace escarnio en ella de la *compulsión* definitoria del filósofo de la Academia, mostrando el absurdo en el que se cae a raíz de dicha inclinación generalizadora. En el comienzo de esta historia, encontramos a un Platón complacido por la nítida delimitación que habría obtenido del significado de «Hombre», tras haberlo definido como “un animal bípedo implume” (el enunciado se encuentra en *Político*, 266e). Pero el cínico, arrojando un gallo desplumado en la escuela, echa por tierra –a través del poder disolutivo de la risa- la presunción englobante del concepto:

“Platón había definido que «el hombre es un animal bípedo implume», y por ello fue aprobado. Diógenes desplumó un gallo y lo llevó a la escuela y dijo: «Este es el hombre de Platón». De ahí que se le añadió a la definición «de uñas anchas»” (*Vidas*, VI, 40)

La violenta desmesura que presupone todo concepto es puesta al desnudo en el desamparado pollo de Diógenes. Horadando con la risa el límite establecido entre el hombre y su otro, la respuesta del cínico patentiza el exceso que comporta, en este caso, el afán definitorio del

hombre (¿y qué otra cosa habrá cifrado por siempre este afán, sino la avidez de poseer un nombre, el Nombre propio del hombre?). Por una parte, la pretensión omniabarcante del concepto resulta contrapuesta aquí a la más inmediata concreción, a la resistencia insuprimible de un singular que no logra contener. El añadido de la anécdota (“de uñas anchas” [*platyonikhos*]), que procura salvar de la burla al «hombre de Platón», como si sólo se hubiese tratado de una mera negligencia de la delimitación, no hace más que hundir al intento demarcatorio en el ridículo: “*platyonikhos* – como recuerda Oyarzun- es obviamente una alusión al nombre del filósofo escarnecido” (1996: 295). Mas, por otra parte, es posible barruntar una arista quizás menos visible en este cuento, un ataque dirigido esta vez contra la *auto-representación* del hombre que se refocila de su propio límite diferenciándose del animal. Diógenes el Perro, por medio de este gallo despojado de sus plumas, desbarataría los bordes de la definición de «Hombre» en los que «nosotros, los hombres», imperiosos portadores de ese nombre, nos parapetamos. Entonces, sorprende y atasca con esa ave desguarnecida la garganta del *pequeño hombre* (de los pequeños hombres en su interminable diferencia), haciendo aparecer tras el parapeto del concepto a “ese pollo enclenque, desnudo y desamparado, y *sobre todo famélico*, [que] es precisamente el hombre: animal que pasea su cuerpo insignificante en la exterioridad” (Oyarzun 1996: 397)<sup>15</sup> Esto es lo que encubriría el discurso *del* y sobre *el* hombre, y que el pollo sin plumas del cínico enseña, puesto que ofrece al pensamiento algo que sólo es visible en el espacio de los cuerpos: el des-poseimiento, la fragilidad que somos, el hambre que *cada vez* nos constituye. El concepto de hombre y el *lógos* que lo sustenta son exhumados, por Diógenes, como maniobra apotropaica, como estrategia de denegación del *zoon lógon ékhon* ante un hambre que en los hombres no puede ser desalojada, deslocalizada, ya que *en* ella éstos *tocan sin cesar su fin*.<sup>16</sup> Frente al pretendido descubrimiento de *lo propio* del hombre en el concepto, como revelación *de sí*, el hambre se introduce como *heterorevelación* (revelación de la diferencia insuprimible que constituye al ser finito), como extrañeza de una *venida* jamás disponible en su origen, porque ella es siempre *arribo del otro*. El cínico muestra que el hambre es lo que, constitutivamente, *viene* al hombre *más allá de su domino*, aquello que lo mantiene entreverado en

---

<sup>15</sup> En nota al pie n°21. El subrayado es nuestro.

<sup>16</sup> Me valgo aquí de una fórmula de Jean-Luc Nancy. Cf., *Las musas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p.56: “La finitud no es la privación, sino la afirmación in-finita de lo que *toca* sin cesar a su fin”.

el *pasaje* de su in-finito tener lugar: “[r]eprendido una vez porque comía en la plaza pública, contestó: «Pues en la plaza pública *me vino el hambre*»” (*Vidas*, VI, 58)<sup>17</sup>

No otra cosa señalaría la ya mencionada anécdota sobre la práctica onanista de Diógenes, donde se cuenta que, mientras éste se masturbaba en la plaza pública, hacía manifiesta la inoperancia de la *autosatisfacción* para los efectos del hambre, exclamando: «*Ojalá que también se pasara el hambre frotándose el vientre*». El hambre patentiza, según el cínico, un límite intraspasable del *autovalimento*; ella marca la irreductibilidad del *otro en mí* que fractura la presunción misma del «*autos*» (en ese sentido, la *autarquía* del cínico jamás aspira a cerrarse sobre un sí mismo puro e inexpugnable; ella radica, más bien, en el saber *habitar* esa fisura que constituye la índole deseante del hombre. La *insaciabilidad*, la dialéctica del deseo como avidez, se instalaría en la vida de los hombres allí donde éstos *proyectan* la obturación de dicho hiato. Recuérdese la frase de Oyarzun que citábamos en exergo: “y ciertamente, en el horizonte de este esfuerzo está la supresión del otro, de *aquel que me señala lo definitivamente innegable de mi hambre*” (1996: 399). Esa urgencia de otro cuerpo que clama en el hambre no sería, en el extremo, la misma que se acusa en el deseo sexual; el onanismo, aún abriendo en sí el espacio de una diferencia, conseguiría salvar dicho *hiato* en el alivio de la efusión. En cambio, el hambre trazaría una *escisión* insuprimible, una diferencia en el deseo mismo cuya abertura me antecede.<sup>18</sup> El hambre inscribe, pues, la finitud *en* la vida, dado que hace manifiesto el límite del deseo de incorporación del otro;

---

<sup>17</sup> Sobre este modo de pensar la *venida* del hambre, un lazo fino y firme enlaza a Nietzsche con el cinismo; éste hace decir a *Zaratustra*: “El hambre *me asalta* como un ladrón. En medio de bosques y ciénagas *me asalta mi hambre*, y en plena noche.” (Nietzsche 2007: 43).

En relación a ese «*cada vez*» que *ritma* la llegada del hambre, que singulariza su *insistencia* como *asalto*, me parece oportuno remitir a la referencia que Deleuze, en el marco de sus lecciones sobre Leibniz, hace del libro *Orígenes del conocimiento: el hambre* (1914), del biólogo y filósofo español Ramón Turró: “Ese libro es extraordinario, Turró tiene una formación puramente biológica, pero uno se dice que se trata de Leibniz que se ha reanimado. Turró afirmaba que cuando decimos: «Tengo hambre», se trata realmente de un resultado global, de lo que él llama una sensación global. El hambre global y los pequeños hambres específicos son los conceptos que emplea. Dice que el hambre como fenómeno global es un efecto estadístico. ¿De qué está compuesto el hambre como sustancia global? *De mil pequeños hambres*: hambre de sales, hambre de sustancias proteicas, hambre de grasa, hambre de sales minerales, etc... Cuando digo: «Tengo hambre», dice Turró, hago literalmente la integración de esos mil pequeños hambres específicos [...] cuando digo eso hay toda suerte de pasajes, de metamorfosis: mi pequeño hambre de sal que pasa a otro hambre, pequeño hambre de prótidos, que pasa a pequeño hambre de grasas o todo lo que se mezcla [...]” (Deleuze 2006: 84-86).

<sup>18</sup> Esta fisura es insuprimible: incluso en la incorporación del alimento se instala un residuo de diferencia, resto inabsorbible que la sorpresiva urgencia de la evacuación continuamente enseña. A propósito, cuenta Dión Crisóstomo (*Discursos*, 8.36) que, en una ocasión, “cuando más encantado tenía [Diógenes] al numeroso público con su verba, inopinadamente se hincó sobre el suelo e hizo lo suyo. Estalló el público, trocada su fascinación en estupor e indignación, y lo acusaron de ser un loco” (Oyarzún 1996: 397). Diógenes logra, por medio de la excrescencia, interrumpir el discurso, dejarlo en suspenso. Quebranta su avidez por medio de la desvergüenza de esta acción corporal, en nombre de la patencia del cuerpo que el *lógos* continuamente oblitera.

el saber cínico del hambre, a diferencia del *saber henchido de sí*, libera en consecuencia la comprensión de la vida misma como *diferencia*: “el hambre desdobra –y precisamente en esta imborrable relación al otro- la vida: ésta no puede satisfacer –suprimir, superar, remontar serían otras tantas descripciones de este acto- sin suprimirse a sí misma como otro” (Oyarzun 1996: 395). El hambre, si bien es marca de la muerte *en* la vida, es asimismo el indicio de la vida como inmediata abertura; el hambre es irreductible en tanto que la supresión del hambre arrastra consigo la supresión de la vida misma como otro: “[i]ncripción y marca de la «autoafirmación de la vida» sería el hambre, porque hace patente la irreductibilidad del otro. El hambre es el deseo que está confinado a requerir del otro para colmarse, que –aun más- requiere abrir *en la vida misma* el hiato de la diferencia” (Oyarzun 1996: 399). Podemos colegir que el hambre, para Diógenes el Perro, no sería un *estado*, sino una *condición* de la vida misma.<sup>19</sup>

Diógenes Laercio anota en las *Vidas* que el cínico “llamaba al vientre Caribdis de la vida” (VI, 51) Caribdis (en griego *Khárubdis*, *succionador*) es ese proverbial torbellino retratado por Homero en *La Odisea*, y que, según cuenta el relato de los viajes de Ulises (cf., Libro XII), se abría tres veces al día en el medio del mar tragando todo a su paso. Es posible conjeturar que, aquí, Caribdis, no designa simplemente la *insaciabilidad* del vientre, el deseo de alcanzar su hartura infinita. Insaciable es, para Diógenes el Perro, el viaje de conquista del lógos, puesto que en él se encubre el deseo de devorar el deseo mismo (deseo de “tragarse” al otro, de hacerlo desaparecer en el océano de nuestro propio discurso) El vientre, en cambio, expresa la vertiginosa patencia de la vida a sí misma, la insubordinable temporalidad de la vida que, en el límite, no puede acallar el hambre sin suprimir su propio movimiento. Inmersos en el centro del torbellino, “no dejamos de saber que la propia naturaleza deseante nunca es plena o redonda, que hay la falta, la finitud y el límite” (Oyarzun 1996: 397) Este sería el saber que murmuran los gestos del cínico: el vientre – Caribdis de la vida- nos recuerda que el hambre, ese torbellino, es nuestro *topos*.

---

<sup>19</sup> Cabría indagar, respecto de este punto, las diferencias entre el *materialismo epicúreo* y el *materialismo cínico*. Escribe Epicuro en sus *Sentencias Vaticanas*: “El grito del cuerpo es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competiría incluso con Zeus en cuestión de felicidad” (Epicuro 1996: 101). El hambre como estado (de privación) se contraponen, para Epicuro, al estado divino al que puede aspirar el hombre, estado que es descrito como un estar *dispensado* de todo apremio, estar pues liberado del hambre misma. El matiz que introduce el cinismo resulta relevante: “[...] es propio (*ídon*) de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses *haber menester de poco*” (*Vidas*, VI, 105; el subrayado es nuestro)

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Diógenes Laercio (1996). *Vidas y sentencias de los filósofos*, Libro VI, 20-81. Trad. de María Isabel Flisfisch. En *El Dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen, pp.173-202.
- Deleuze, Gilles (1989). “De las tres imágenes de filósofos”. En *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006). *Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Epicuro (1996). “Sentencias Vaticanas”. En *Obras Completas*. Madrid: Cátedra.
- García Gual, Carlos (1987). **La secta del perro**. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E., “Sécularisation et faim”. En “Archivio di Filosofia”, 1976: *Ermeneutica della secolarizzazione*, pp.101-109. Disponible en <http://www.kainos.it/numero7/emergenze/Levinasfr.html>.
- Machado, Antonio (1972). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Castalia.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Las musas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Oyarzun, Pablo (1996). *El Dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Platón (1988). Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro. Gredos: Madrid.
- Quignard, Pascal (2006). *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Sloterdijk, Peter (2004). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.